

**VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS  
KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS**

**JURGA JONUTYTĖ**

**TRADICIJA KAIP LAIKO PATIRTIS.  
FENOMENOLOGINĖS IR NARATOLOGINĖS PERSPEKTYVŲ SANKIRTA**

Daktaro disertacija  
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas 2007

Doktorantūros ir daktaro laipsnių teikimo teisė suteikta Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Kultūros, filosofijos ir meno institutu 2003 m. liepos 15 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės nutarimu Nr. 926.

Disertacija parašyta Vytauto Didžiojo universitete 2003-2007 metais.

**Mokslinis vadovas:**

Prof. PhD. dr. **Leonidas DONSKIS** (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, 01 H)

## Turinys

<b>IVADAS.....</b>	
Problemos pagrindimas.....	
Disertacijos objektas.....	
Disertacijos tikslas ir uždaviniai.....	
Svarbiausių disertacijos šaltinių ir ankstesnių tyrinėjimų apžvalga.....	
Tyrimo aktualumas.....	
Ginamos tezės.....	
Skelbti rezultatai.....	
Disertacijos struktūra.....	
<b>1. TRADICIJA KAIP ISTORIJS FILOSOFIJS PROBLEMA: TEMOS KILMĖ IR RAIDA.....</b>	
<b>1.1. Tradicija kaip istorijos sąvokos dalis.....</b>	
1.1.1. Kaitos ir tvarumo dermė per kartotę.....	
1.1.2. Tradicija ir progresas: skirtingos kultūros raidos dinamikos paradigmos.....	
1.1.3. Tradicija kaip kūrybingumo arba inercijos šaltinis.....	
<b>1.2. Tradicija ir istorija kaip alternatyvios arba paralelinės sąvokos.....</b>	
1.2.1. Kaita ir tvarumas kaip viena kitą atspindinčios abstrakcijos.....	
1.2.2. Tėkmės radikalizavimas: laiko patirtis kaip istorijos žinojimo priešprieša.....	
1.2.3. Tradicija kaip tvarumas: tradicijos ir modernybės perskyra.....	
1.2.4. Tradicija kaip istorijos sąvokos paralelė.....	
<b>2. PRIELAIDOS TRADICIJS SĄVOKOS AKTUALIZAVIMUI NARATOLOGIJS IR FENOMENOLOGIJS.....</b>	
<b>2.1. Fenomenologinė perspektyva. Intersubjektyvus gyvenamojo pasaulio laikas.....</b>	
2.1.1. Istorinio laiko patirties klausimas.....	
2.1.2. Dinamiška erdvėlaikio struktūra.....	
2.1.3. Tradicija kaip ikiteorinis santykis su istoriniu laiku.....	
<b>2.2. Naratologinė perspektyva. Pasakojimo tvarka kaip tėkmės struktūriškumo pavyzdys...</b>	
2.2.1. Pasakojimas kaip laiko mimezė.....	
2.2.2. Pozityvūs ir negatyvūs pasakojimo momentai: <i>kairos</i> ir <i>chronos</i> sąveikavimo ritmas....	
2.2.3. Ryšys tarp naratyvumo ir tradicinio žinojimo sąvokų.....	

**3. PASAKOJIMAS KAIP TRADICIJOS PARADIGMA. FENOMENOLOGINĖS IR NARATOLOGINĖS PERSPEKTYVŲ SANKIRTA.....**

**3.1. Pasakojimo prasmės dinamika ir laikiška tapatybė.....**

3.1.1. Loginė ir laikiška tvarkos: atviros ir lanksčios struktūros idėja.....

3.1.2. Pasakojimas kaip laiko visumos steigtis.....

3.1.3. Pasakojimo situacija: individualumo ir viešumo derinimas.....

**3.2. Tradicija kaip veiksma grindžiantis žinojimas. Perėmimo specifika.....**

3.2.1. Veiksma sąvoka: skirtumas tarp judesio, veiksmo ir įvykio.....

3.2.2. Tradicinio žinojimo santykis su moksliniu žinojimu.....

**4. TRADICIJOS SĄVOKOS KITIMO APRAIŠKOS AKADEMINIUOSE BEI PRAKTINIUOSE PROJEKTUOSE.....**

**4.1. Moksliniai tradicijos tematizavimo būdai.....**

4.1.1. Ikitėorinis santykis su praeitimi kaip akademinio domėjimosi objektas.....

4.1.2. Pasakojimo fiksavimas: pasakojimo situacijos redukovimas į informaciją.....

4.1.3. Sakytinio perdavimo tematizavimas kaip kultūros kritika.....

**4.2. Praktiniai tradicijos atnaujinimo siekiai.....**

4.2.1. Praktiniai tradicijos tematizavimo lygmenys.....

4.2.2. Tradicijos tematizavimo būdų santykis su laiko dinamikos modeliais.....

**IŠVADOS.....**

**LITERATŪRA.....**

# IVADAS

## Problemos pagrindimas

Istorijos filosofija pastaruoju metu vis dažniau peržengia dviejų atšakų, į kurias ji įprastai skirstoma – istorikos ir istoriosofijos – ribas, ieškodama būdų apmąstyti, viena vertus, naujas historiografijos formas (tokias kaip mikroistorija ar kasdienybės istorija), kita vertus, neprofesionalų, ikiteorinį ar ir ikitematinį santykį su istoriniu laiku, kuris nebūtinai yra santykis su istorijos mokslo tekstais. Šis nuolat ir kiekviename žmogaus veiksmo glūdintis istorinio laiko suvokimas, arba kasdienė istorinė sąmonė (sąvoka, kuri dar prieš pusę šimto metų būtų laikoma oksimoronu) mano darbe apmąstoma kaip tradicija.

Tradicijos sąvokos – kaip ir bet kurios kitos sąvokos turinys yra paslankus prasminis darinys, priklausantis nuo sąvokos istorijos, jos raidos ir ateities tendencijų. Žvelgiant į tai, kaip tradicijos sąvoka naudojama šiuolaikiniuose praktiniuose ir teoriniuose kontekstuose, aiškiai matyti dvi skirtingos, bet vienodai tikėtinos jos tolesnio formavimosi tendencijos. Pirmoji tendencija yra polinkis tradicijos sąvoką radikalizuoti, paverčiant ją arba kovos už teisingą gyvenimą šūkiu, arba, priešingai, pavojingos regresio (arba inercijos) formos pavadinimu. Tačiau taip pat tradicija gali būti laikoma fenomenu, vienu ar kitu būdu, daugiau ar mažiau formuojančiu kiekvieno žmogaus gyvenimą, nesvarbu, kurioje kultūroje ar kuriame laikmetyje jis gyvena. Tokio formavimo būdai, lygmenys ir intensyvumas skiriasi, tačiau visais atvejais tradicija yra šaltinis, dėka kurio suvokiame socialinę laiko dimensiją ir veikiame tame suvoktame laike kaip socialios būtybės. Filosofškai žvelgiant, tradicija yra sąmonės intersubjektyvumo apraiška, todėl prasminga būtent filosofškai tirti jos savitą dinamiką.

Tradicija gali tapti keleto filosofijos šakų tema. Svarstyti su tradicija susijusius klausimus galima istorijos filosofijos, socialinės filosofijos ir etikos priemonėmis. Atrodytų, jog tvirčiausiai tradicijos terminas įsitvirtinęs sociologijos bei socialinės filosofijos tekstuose, kuriuose jis dažniausiai tampa priešpriešos tradicija vs modernybė dalimi. Ši priešprieša, savo ruožtu, sugretinama su statikos vs dinamikos binarine opozicija. Ši situacija yra sąlygota ilgo kelių sąvokų plėtojimosi proceso – laisvniško istorijos ir tradicijos sąvokų išsiskyrimo dominuojančių istorizmo idėjų įtakoje. Apie šį sąvokų nutolimo procesą, o taip pat ir apie nesena (priešinga) tendenciją tradicijos sąvoką laikyti viena iš istorijos patirčių, išsamiai kalbama pirmojoje darbo dalyje. Svarbu iškart pasakyti tai, kad tradicijos sąvoka, plačiau žvelgiant, nėra vien socialinės filosofijos terminas ir neturėtų tokiu virsti vien dėl to, kad tradicijos fenomeno neįmanoma tirti vienos disciplinos metodais.

Fenomenologija ir naratologija gali būti laikomos tokiomis teorijomis, kurios grindžia ne vienoje disciplinoje taikomus metodus. Tradicijos tema fenomenologijoje ir naratologijoje atsiranda skirtinguose kontekstuose, prie jos prieinama skirtingais keliais. Fenomenologijoje tai – intersubjektyvios laiko patirties apmąstymų tęsinys, o naratologijoje – pasakojimo situacijos ir dinamiškos pasakojimo struktūros analizės sąsaja. Šios dvi perspektyvos papildo viena kitą tuomet, kai svarstomos tokios su tradicijos sąvoka glaudžiai susijusios temos kaip ikiteorinis santykis su istoriniu laiku, kolektyvinės atminties fenomenas, naratyvi tapatybė, ir panašias. Taigi tradicija kaip laiko patirtis iš fenomenologijos ir naratologijos sankirtos teikiamos perspektyvos gali būti aptariama maksimaliai įvairiapusiškai.

Klausimai apie pasakojimo struktūrą iš pirmo žvilgsnio atrodo tiesiogiai susiję su istorijos apmąstymais – istorinių tyrinėjimų rezultatai yra tekstai, dažnai turintys pasakojimo kompoziciją. Tačiau toks akivaizdumas šiek tiek ir klaidina – naratologija istorijos filosofijoje vertinga ne vien todėl, kad pateikia instrumentus *tekstų* analizei. Pasakojimo sąvoka apima ne vien raštišką kokio nors kalbėjimo artikuliaciją. Plačiąja prasme, naratologija tiria procesų, o ne statiškų būklių supratimą, ir, tuo pat metu, aiškina procesualų tikrovės supratimą (priešingą proceso vienalaikiškų pjūvių pateikimui). Naratyvo teorija ginčija tokią pasakojimo sampratą, kurioje šis veiksmas pristatomas kaip tikrovės įvykių reprezentacija; taip pat tokią pasakojimo recepcijos sampratą, kuri pasakojimo prasmės pagavą aiškina kaip tikrovės reprezentantų atkūrimo darbą. Priešindamasi pasakojimo dinamikos supaprastinimui naratologija pateikia tokį laiko dinamikos ir laiko patirties modelį, kuriame lygiai veiksnius yra trys laiko patyrimo aspektai: kaita (tėkmė), tvarumas ir kartotė. Tokia laikiškumo samprata turi daug bendra su fenomenologiniais laiko patyrimo tyrinėjimais, tokiais kaip literatūrinio pasakojimo recepcija arba idealių prasmų recepcija (kaip R. Ingardeno bei E. Husserlio teorijose), arba su fenomenologiniu sąmonės socialumo tyrimu (kokį pateikia, pavyzdžiui, A. Schützas). Pasakojimas pirmiausia yra prasmėdaros ir komunikavimo forma, o ne tam tikros kompozicijos užrašai. Pasakojimo situacija yra toks socialinių prasmų šaltinis, kuris yra bendruomenės kūrinys ir bendruomeniškumo steigėjas tuo pat metu. Taigi pasakojimas, kaip intersubjektyviai orientuotos sąmonės sugebėjimas kurti gyvenamojo pasaulio prasmes, yra parankus modelis tradicijos dinamikai tirti. Kitaip sakant, jei žvelgiame į pasakojimo situaciją kaip į savitą tvarką turinčią prasmų apykaitą ir suvokiame šį procesą vykstant plačiau (visuomenės ar kultūros) mastu, galime vadinti jį tradicija.

Fenomenologinėje istorijos filosofijoje, skirtingai nei kitų kryptių istorijos apmąstymuose, daugiausiai dėmesio skiriama klausimui apie intersubjektyvias istorinio laiko patirtis, kurios būdingos ne vien istorikams profesionalams, bet kiekvienam žmogui kaip bendruomeniškai būtybei. Taigi naratyvo teorija, kaip ir fenomenologinė intersubjektyvumo teorija yra parankios ir tarpusavyje puikiai derančios doktrinos, įgalinančios analizuoti daugumą klausimų, susijusių su

tradicijos fenomenu. Fenomenologijos ir naratologijos sankirta leidžia kelti klausimus apie ikiteorinės istorinio laiko patirties formas ir tvarkas, tikint, kad suvokimą apie pasaulio laikišką tęstinumą pirmiausiai gauname ne per istoriografijos recepciją, bet – perimdami tam tikrus žmogiškos būties būdus bei savivokos modelius; noriai ir (daugiau ar mažiau) sąmoningai pratęsdami, pakartodami ir modifikuodami žmonių, gyvenusių iki mūsų, veiksmų prasmes. Tradicijos kaip laiko patirties filosofinis tyrimas gali tapti teoriniu pagrindu kitiems su šia tema susijusiems klausimams tirti; tai būtų tokie klausimai, kaip tradicijos įtaka tapatybei, tradicijos vaidmuo įvairiose socialinėse konfrontacijose, tradicijos ir bendruomenės ryšys, sąmoningas tradicijų (taip pat ir tradicinių bendruomenių) konstravimas, politinės ir socialinės manipuliacijos tradicijos tema, tradicijų atkūrimo ar atmetimo logika. Be abejo, šioje disertacijoje nėra galimybės tolygiai aprėpti visas išvardintas temas, juo labiau svarstyti klausimus, susijusius su viena ar keliomis konkrečiomis tradicijomis. Filosofinis šio fenomeno tyrimas turi savo metodines ribas: disertacijos uždavinys yra pateikti bendriausią tradicijos kaip laiko patirties charakteristiką.

## **Disertacijos objektas**

Disertacijoje tiriama tradicijos dinamika ne kaip objektyvus procesas, bet kaip laiko fenomeno patirties forma, arba – istorinės praeities, dabarties ir ateities suvokimo būdas. Tradicija disertacijoje apmąstoma ne kaip konkretus lokalus fenomenas, bet kaip žmogiškos sąmonės sugebėjimas steigti laikišką nuolat kintančio gyvenamojo pasaulio vienovę. Tradicija tiriama kaip kultūriškai perimamų ir perduodamų prasmų tęstinumo, transformacijos ir pakartojimo procesas.

## **Disertacijos tikslas ir uždaviniai**

Disertacijos tikslas: ištirti tradicijos dinamiką kaip savitą laiko patirtį, tuo būdu parodant tradicijos sąvokos vietą ir jos produktyvumą šiuolaikinėje istorijos filosofijoje. Šio tikslo įgyvendinimui išsikelti keturi uždaviniai (atitinkantys keturias disertacijos dalis):

- Parodyti tradicijos sąvokos raidą istorijos filosofijoje nuo implicitiškai būdingos visiems istorijos apmąstymams iki paralelinės sąvokos istorijai.
- Paaiškinti prielaidas tradicijos kaip filosofinės problemos atsiradimui naratologijoje bei fenomenologijoje. Pagrįsti šių krypčių tinkamumą su tradicija susijusiems klausimams kelti ir svarstyti.
- Remiantis abiejų krypčių teiginiais bei konceptais ištirti svarbiausius tradicijos kaip istorinio laiko patirties struktūrinius aspektus.

- Pateikti šios temos plėtojimo praktiniuose ir teoriniuose diskursuose tendencijas bei jas konceptualiai paaiškinti, remiantis trečiojoje dalyje atliktos analizės išvadomis.

## Svarbiausių disertacijos šaltinių ir ankstesnių tyrinėjimų apžvalga

Fenomenologijos ir naratologijos kryptių sankirta jau kurį laiką formuojasi kaip savarankiška istorijos bei kultūros tyrimo metodika. Jungdami šias dvi kryptis dirba ne vienas filosofas, antropologas ar sociologas. Vienas iš jų, fenomenologas (vėlyvosios Husserlio filosofijos vertėjas ir interpretatorius) Davidas Carras įsitikinęs, kad “naratyvas yra pirminis (nors ir nevienintelis) būdas organizuoti mūsų laiko patirtį. Taip suprantamas naratyvas gali padėti nušviesti mūsų ikiteorinį praeities suvokimą”<sup>1</sup>. Būtent tokia nuostata yra ir šios disertacijos metodinis pagrindas.

Šiame darbe visų pirma remiamasi šių dviejų minėtų kryptių sankirtoje dirbančių autorių darbais. Tai Paulio Ricoeuro, Davido Carro, Michaelo Jacksono, Romano Ingardeno, Wolfgango Iserio ir keletu kitų monografijos ir straipsniai, kurie vienaip ar kitaip susiję su disertacijoje svarstomomis temomis. Fenomenologinės ištakos ar, mažų mažiausia, įtakos būdingos ir vieno iš svarbiausių naratyvistinės istorikos atstovų – Franko Ankersmito filosofijai. Iš šio autoriaus darbų svarbiausia mano disertacijos temai yra monografija *Sublime Historical Experience* (2005), kurioje Ankersmitas daugiausiai svarsto ne tiek istorikos problemas, kiek istorijos *patirties* specifiką bei jos artikuliacijos dilemas. Gausiai naudojama ir kito iškilaus naratyvistinės istorijos filosofijos atstovo Haydeno White’o straipsniais ir monografijomis, iš kurių svarbesnė būtų *The Content of the Form* (1987), kurioje White’as kelia klausimą apie laikiškos tvarkos artikuliaciją ir apie skirtingų laikiškumų skirtingus išraiškos būdus.

Disertacijoje analizuojami bei interpretuojami istorijos temomis daugiau rašiusių fenomenologų Edmundo Husserlio, Alfredo Schutzo, Jano Patočkos, Iso Kerno ir kitų tekstai. Ypač svarbūs šioje srityje Husserlio ir Schutzo darbai, analizuojantys intersubjektyvų gyvenamojo pasaulio erdvėlaikį. Taip pat disertacijoje naudojama ir naratologijos klasikų darbai; iš jų ypač svarbios Franko Kermode’o pasakojimo struktūros analizės. Svarbus disertacijos šaltinis yra ir Jeano François Lyotardo veikalas *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, kuriame Lyotardas suformuluoja labai svarbią šiai disertacijai perskyrą tarp mokslinio ir naratyvinio (tradicinio).

Be visų šių minėtų autorių, daugiau ar mažiau priklausančių fenomenologinei ar naratologinei mokykloms, šis darbas aptaria ir kai kurias mintis, plėtotas istorijos filosofijoje nuo

---

<sup>1</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986, 5.



aštuonioliktojo šimtmečio iki šių dienų. Be trumpo istorijos filosofijos raidos pristatymo, tradicijos sąvokos formavimosi aptarimas nebūtų įmanomas. Todėl pirmojoje dalyje, pristatant istorinį kontekstą, kuriame iš naujo formavosi galimybė svarstyti tradicijos kaip laiko patirties temą, aptariami ir kai kurie (darbo temai svarbiausi) aštuonioliktojo bei devynioliktojo šimtmečių filosofai bei istorikai. Tai daroma, norint atskleisti tradicijos temos svarstymo fenomenologinėje bei naratologinėje perspektyvose ištakas bei kontekstą.

Darbe remiamasi ir labai svarbių šiuolaikinių istorijos teoretikų Reinharto Kosellecko ir Jørno Rüseno tekstais. Pastarieji autoriai nėra priskiriami nei fenomenologinei, nei naratologinei kryptims (nors kai kuriais atvejais jie labai priartėja prie šių perspektyvų), tačiau jų darbai bene daugiausiai įtakojo šiuolaikinę daugiasluoksnią, struktūrišką istorinio laiko sampratą; o būtent ši samprata yra tradicijos apmąstymų istorijos filosofijos kontekste būtina sąlyga.

Šiek tiek išsamiau reikėtų pristatyti lietuviškąjį tokių tyrinėjimų kontekstą. Nuo lietuviškosios istorijos filosofijos pradžios lietuviški istorijos apmąstymai gana dažnai paliesdavo tradicijos ar ikiteorinio istorijos suvokimo temas, žinoma, matydami jas kitais rakursais, nei tai daroma šiame darbe, ir atskleisdami jų kitus aspektus. Taip yra dėl to, kad lietuviška istorijos filosofija, bendrai imant, visada buvo kiek artimiau susijusi su egzistencine ar hermeneutine kryptimis, nei su analitine istoriografijos metodų analize. Žinoma, tiesioginės tradicijos fenomeno analizės, nesant paradigmos, buvo įmanomos nebent istorijos filosofijos paraštėse. Vienok pastaraisiais dešimtmečiais Lietuvos filosofijoje tradicijos tema (įvairiais jos aspektais) gana dažnai pasirodo lietuvių autorių tekstuose.

Viena iš galimų lietuviškosios istorijos filosofijos pradžių tiktų laikyti P. Dovydaičio 1914 metais parašytą, o 1932 pakartotinai paskelbtą darbą „Istorijos filosofija ir jos problemos“. Kaip tik šiame darbe skiriama gana nemažai dėmesio mąstymo bei gyvenamos istoriškumui ir tradicijai. Dovydaitis teigia, jog jam, kitaip nei L. Karsavinui, rūpi ne istorijos mokslo logikos klausimai, bet istorijos metafizika. Savo tekste Dovydaitis aptaria keletą skirtingų santykių su istoriniu laiku, analizuodamas labiau jų visų bendrą psichologinę kilmę, todėl čia rodomas ir aiškus dėmesys tradicijos kaip kasdienio sąmonės istoriškumo temai. Dovydaitis aptaria mitus kaip „kondensuotas sielos istorijas“, siūlo juos laikyti viena iš istorijos suvokimo formų ir, užuot laikius juos istorinio fakto priešybe, žiūrėti į juos kaip į kitokiu pavidalu išlikusią visuomeninę atmintį<sup>2</sup>. Trečiajame ir ketvirtajame dešimtmečiais Lietuvoje istorijos apmąstymai apėmė visą galimą jos potemių spektrą; jie nebuvo nei vien istoriografijos metodų paieškos, nei vien istoriosofijos bandymai. Istorijos mokslo logikai, savo ruožtu, daugiausiai nusipelnė Levas Karsavinas, kuris 1929 metais lietuviškai išleido paskaitų konspektą *Istorijos teorija*, juo ne tik suglausdamas, bet ir gerokai pakeisdamas savo stambesniame ir ankstesniame rusiškame veikale *Istorijos filosofija (Философия истории)*

<sup>2</sup> Pranas Dovydaitis, „Istorijos filosofija ir jos problemos“, *Logos. Filosofijos žurnalas*, XII, 1932, 109.

dėstyta pozicija. Abu šie veikalai nė kiek nenusileidžia to meto kitų šalių istorijos filosofijai, jie yra originalūs ir įdomūs. Disertacijoje abiem jais naudojuosi kaip savita istorijos traktavimo pozicija.

Dvidešimto amžiaus vidurio lietuviškoji istorijos filosofija (rašyta daugiausiai emigracijoje) vis dar laukia rimtų analizių šių dienų Lietuvoje. Viena aišku: šio laikotarpio apmąstymus istorijos, kultūros bei visuomenės temomis, retai tinka grupuoti pagal kontinentinėje ir anglosaksiškoje istorijos filosofijoje gvildenamas temas bei metodus. Taip yra dėl to, kad dvidešimto amžiaus vidurio lietuvių filosofai apie istoriją mąstė daugiau praktiniu aspektu, kultūriškai ir politiškai aktualius klausimus akcentuodami labiau, negu klausimus apie istorijos mokslo galimybę, jo metodus, ar apie istorijos ontologinį statusą. Tokių autorių kaip S. Šalkauskis, A. Maceina, J. Girnius filosofinė veikla skyla į ikikarinį laikotarpį Lietuvoje ir pokarinį laikotarpį emigracijoje, dėl ko minėtos temos jiems tapo dar aktualesnės, o istorijos apmąstymai įgijo egzistencinį atspalvį: “istorijos filosofija yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškojo likimo apmąstymas. Ir juo istoriniai lūžiai yra gilesni, juo istorinė sąmonė darosi aštresnė. Mūsų metas yra istorinių lūžių sambėga, todėl ir žmogaus istoriškumas yra pagrindinė dabarties mąstymo problema<sup>3</sup>”, rašė Maceina.

S. Šalkauskį, kaip ir J. Girnių, domino tautos ir istorijos ryšys, ir – ypač šio ryšio praktinės pasekmės: kaip istorijos supratimas ir jos aiškinimas veikia tautos kultūrą. Šalkauskis pritaria Rickertui, kad “kultūros esama tik ten, kur galima kalbėti apie tikslingą istorinį vyksmą, ir jog išėjusios į kultūrinę sceną tautos yra, kitaip tariant, turinčios savo istoriją<sup>4</sup>”. Kitaip sakant, istorija Šalkauskiui yra (ar, jo manymu, turėtų būti) viduje vieninga ir, tuo pačiu, tautą vienijanti praeities vaizdavimo ir vertinimo paradigma. Girnius knygoje *Tauta ir tautinė ištikimybė*, viena vertus, palaiko Šalkauskio tautiškumo teoriją, tačiau daug kur formuluoja aiškiai novatoriškesnes mintis, sakydamas kad vieną tautą gali sudaryti daugybė bendruomenių su skirtingomis tradicijomis ir, tam tikra prasme, skirtingomis istorijomis. Tokia pozicija yra labai artima šios disertacijos pradinėms nuostatoms. Anot Maceinos, vienas svarbiausių klausimų, verčiančių gręžtis į istoriją, yra tapatumo klausimas. Maceina tvirtina, kad savo tapatumą žmogus supranta tik matydamas save kontekste “erdvės ir laiko, kuriuose buvoja<sup>5</sup>”. Istorijos patirties ir tapatybės sąsaja taipogi yra viena iš kertinių šio darbo temų.

Lietuviškoje dvidešimto amžiaus antrosios pusės filosofijoje ir kultūros teorijoje vienas iš autorių, kurių darbuose atsirado kiek daugiau tiesioginio dėmesio tradicijos temai, buvo Vytautas Kavolis. Istorija jam rūpėjo kaip “sąmoningumo istorija”, kuri, savo ruožtu, “bando atskleisti, kas žmogaus sąmoningume yra jo tvirčiausi, bet kaip tik dėl to kartais ir mažiausiai sąmoningi elementų ryšiai”. Sąmoningumo istorija, anot Kavolio, tiria mąstymo struktūros transformacijas, o

<sup>3</sup> Antanas Maceina, “Asmuo ir istorija”, *Raštai*, T. VI, Vilnius: Mintis, 2000, 343.

<sup>4</sup> Stasys Šalkauskis, *Kultūros filosofija*, Kaunas: Šviesa, 1926, 16.

<sup>5</sup> Antanas Maceina, op. cit., 345-346.

struktūra, savo ruožtu, yra kurio nors laikmečio žmonių tokie minties ir jausmo sąryšiai, “kurie funkcionuoja kaip ‘natūralios’, ‘savaime suprantamos’ jų galvojimo ar jautimo prielaidos, jų architektoniški fundamentai”<sup>6</sup>. Šis dėmesys struktūros transformacijoms atspindi tokį istorijos suvokimą, kuriame derinami ir kaitos, ir tvarumo momentai, būtent tai, kas (pagal vieną iš šios disertacijos išvadų) charakterizuoja tradiciją kaip laiko patirtį. Be to, Kavolis ne viename savo tekstų kalba apie būtinybę keisti tapatumo sampratą, t.y. suprasti tapatumą “ne kaip riešuto branduolį, apsupatą kietu apsauginiu kiautu, bet kaip tam tikrą daugelio kultūros srovių susitikimo tašką, kuriame kondensuojasi išliekanti to individo ar kolektyvo egzistencijos reikšmė. ... Šiandieninis identitetas: kondensacijos taškas su savitu transformacijos mechanizmu”<sup>7</sup>. Labiausiai būtent dėl šių tapatybės sąvokos pakeitimų, V. Kavolis yra autorius, daug įtakojęs šioje disertacijoje reiškiamas mintis. Be to, istorijos filosofijoje gali būti produktyviai naudojama Kavolio vartota perskyra tarp struktūros ir energijos: epochą, anot Kavolio, “galima suvokti atsižvelgiant arba į struktūras, arba į energiją, ‘rimtai’ (jei prisilaikoma struktūrų) arba ‘gyvai’ (jei imamos domėn energijos rūšys)”<sup>8</sup>. Regis šiuo pastaruju būdu – atsižvelgiant į energijas – išryškinamas įvykio ar pasakojimo kontekstas kaip gyvuojanti tradicija – vertybių aktyvaus bei pasyvaus palaikymo, o taip pat ir jų kaitos situacija; tuo tarpu, kai atsižvelgiant į struktūras, yra išryškinamos veikiančios aplinkybės, palaikančios istorinės situacijos stabilumą, arba, priešingai, jį ardančios.

Gana svarbūs šios disertacijos temos formavimuisi yra ir Algio Mickūno straipsniai, kurių ne viename jis kelia klausimą apie Vakarų kultūrai būdingo istorijos supratimo (vakarietiško istoriškumo) ribotumą, ir ragina fenomenologiniais tyrimais praplėsti šį istorinio laiko patirčių spektrą taip, kad jis apimtų ir kitoms kultūroms savybingas istorijos bei tradicijos patirtis. Svarbesni A. Mickūno straipsniai šia tema būtų “Veikla ir istorinis laikas”, taip pat keletas straipsnių iš ruošiamo Mickūno straipsnių rinkinio lietuvių kalba. Vienas iš jų – “Pastovumas ir tėkmė”, kuriame autorius atskleidžia, kaip skirtingose kultūrose laiko suvokimas gali varijuoti tarp pastovumo arba tėkmės prerogatyvų; ir kaip, savo ruožtu, vienokia ar kitokia laiko samprata formuoja kultūrinius mąstymo stereotipus. Kitas Mickūno straipsnis “Istorinė sąmonė”, kuriame iš hermeneutinės-fenomenologinės perspektyvos paliesta ir tradicijos tema, sakant, kad “istorinė lingvistinė tradicija sudaro horizontą, į kurį nuolat įsilieja mūsų riboti horizontai”, ir kad “lingvistinė tradicija yra istoriškai efektyvi sąmonė”<sup>9</sup>. Straipsnyje “Kultūrinis gyvenamasis pasaulis ir istorija” Mickūnas aptaria istorijos fenomenologijos galimybes, pabrėždamas, kad istorijos

<sup>6</sup> Vytautas Kavolis, *Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai*, Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1986, 79.

<sup>7</sup> Vytautas Kavolis, “Liberalaus galvojimo erdvėje”, *Metmenys*, 1992, Nr. 63, 43.

<sup>8</sup> Vytautas Kavolis, “Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link”, *Civilizacijų analizė*, Vilnius: Baltos lankos, 1998, 174.

<sup>9</sup> Algis Mickūnas, “Istorinė sąmonė”, ruošiamo straipsnių rinkinio lietuvių kalba rankraštis, 7.

suvokimas yra ne papildomas interesas, bet intersubjektyvaus gyvenamojo pasaulio būtina dimensija; kaip tik tokia nuostata yra ir šios disertacijos išeities taškas.

Leonido Donskio darbuose, kuriais taip pat ne vienu remiuosi disertacijoje, tradicijos tema svarstoma tiesiogiai ir (daugelyje vietų) kaip aktualus dabarties santykio su istoriniu laiku ir kultūriniais turiniais klausimas. Donskis tradicijos ir istorijos santykį svarsto paraleliai su istorinio laiko dinamikos klausimais, parodydamas, kaip diachronijos ir sinchronijos griežta perskyra (ir vieno iš šios perskyros dėmenų perreikšminimas) atveda kultūros sąvoką (taip pat ir žmogaus prigimties sampratą) į aklavietę, kurioje nebeišvengiamas vieno ar kito pobūdžio determinizmas žmogaus valios atžvilgiu. Kaip tik tokios pozicijos laikomasi ir šioje disertacijoje, maža to, ši mintis yra motyvas tematizuoti tradiciją taip, kad jos sąvoka netektų deterministinių konotacijų. Svarbiausi šiuo požiūriu Donskio veikalai yra monografijos *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature* (2003), *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys* (1993) bei įteikta spaudai monografija *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature* (2007), kurios rankraštį turėjau galimybę skaityti.

Kultūros sąvoka kaip prasmės sinchronijos bei diachronijos dermė išsamiai aprašoma Arūno Sverdiolo kultūros filosofijai skirtoje monografijoje *Steigtis ir sauga* (1996), kurioje parodoma, kaip filosofijos istorijoje skirtingais būdais atsiskleidžia steigtis ir sauga kaip pamatiniai ir visada sąveikaujantys žmogiškojo pasaulio momentai. Savo vėlesniuose darbuose Sverdiolas svarsto tradicijos temą būtent taip, kaip tai daroma iš šioje disertacijoje – kalbant ne apie konkrečią tradiciją, bet – apie tradiciją kaip sluoksnišką laiko suvokimo būdą. Sverdiolo tradicijos sąvoka aiškinama hermeneutinės istorijos filosofijos kontekste. Daugiausiai ši tema gvildinama Sverdiolo dvitomyje *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1* ir *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos – 2*, ypač pastarojoje knygoje. Šiuo dvitomiu disertacijoje remiamasi pristatant hermeneutinę tradicijos sąvoką, kurią galima laikyti pirmąja aiškiai suformuluota tradicijos kaip laiko patirties doktrina.

Būtina paminėti dar keletą iš daugybės disertacijoje išreiškiamą poziciją formavusių lietuvių filosofų tekstų. Tarp tokių – Jūratės Baranovos darbai, ypač knygos *Istorijos filosofija* (2000) bei *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos* (2006). Pastarojoje, tarp kitų, svarstomos ir tokios temos kaip naratyvinis identitetas, laiko patirties modifikacijos etc. Fenomenologiniams laiko apmąstymams nemažai dėmesio savo straipsniuose yra skyręs Dalius Jonkus. Pažymėtinas jo straipsnis šia tema „Laikas ir kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“ („Время и другой. Гуссерль и Левинас о трансценденции“), kuriame laiko patirtis susiejama su intersubjektyvumo tema. Šiame straipsnyje autorius atskleidžia, koku būdu „fenomenologinė laiko koncepcija įveikia

subjektyvaus ir objektyvaus laiko dualizmą”<sup>10</sup>. Būtent tokia laiko samprata ir šioje disertacijoje laikoma istorijos fenomenologijos pamatu. Taip pat vertingi disertacijoje pateikiamos pozicijos formavimuisi buvo ir keletas kitų šio autoriaus straipsnių, skirtų kultūros apmąstymams: „Transcendentalinė fenomenologija, hermeneutika ir kultūrinė antropologija“ bei straipsnis „Kultūros samprata Antano Maceinos filosofijoje ir kultūros fenomenologijos galimybės“, kuriame Jonkus tarpe kitų Maceinos kultūros sampratos aspektų pastebi ir tradicijos fenomeno – kultūros pasikartojimo analizę. Norisi paminėti ir fenomenologo Tomo Sodeikos straipsnius, iš kurių disertacijai itin naudingas buvo straipsnis „Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“, kuriame, tarp kitų minčių, Sodeika aiškina mažųjų pasakojimų kaip į veiksminį kontekstą (tikrovę) įsipinančio kalbėjimo specifika, parodydamas tokio kalbėjimo skirtumą nuo atpasakojančių arba aptariančių tekstų, kurie įsipina į didįjį pasakojimą – intertekstinį visaapimančią aiškinimą. Kitas šio autoriaus straipsnis, sutvirtinęs ir papildęs disertacijoje dėstomas mintis – „Apie teksto kaip prasmės medijos ribas Husserlio fenomenologijoje ir šv. Ignaco Lojolos ‘Dvasinėse pratybose’“. Šiame straipsnyje Sodeika svarsto fenomenologijos kaip patirties aprašymų santykį su tekstu, ir vėlgi aptaria skirtingus teksto (kaip fiksuotos kalbos) orientavimo – į veiksmą, praktiką, ir į intertekstinį palaikymą – būdus.

Naratyvistinės istorijos filosofijos baruose Lietuvoje dirba istorijos filosofai Z. Norkus bei V. Žemgulis. Z. Norkus pirmasis parodė susidomėjimą būtent šia istorijos filosofijos kryptimi, paskyręs jai nemažą vietos veikale *Istorika* (1996) bei parašęs keletą straipsnių apie galimus istorijos teksto naratologinius tyrimus („Heidenas Vaitas ir naratyvistinis posūkis istorijos filosofijoje“, „Postmodernizmas istorikoje: retorikos tradicija ir H. White’o istoriografinio stiliaus tradicija“ ir kt.). V. Žemgulis, paskelbęs keletą straipsnių apie H. White’o naratyvistinį istoriografijos tyrimo metodą bei apie naratyvistinės istorijos filosofijos prielaidas, galimybes bei tendencijas. Tai – „Istorinis pasakojimas kaip naratologinės analizės objektas“, kuriame autorius daro išvadą, kad analizuojant istorijos tekstus kaip literatūros kūrinius sprendžiamos tam tikros epistemologinės problemos, bei straipsnis „Haydeno White’o naratyvistinio-tropologinio projekto recepcija ir kritika“, kuriame svarstomas naratyvistinės istorijos filosofijos krypties novatoriškumas, jos prielaidos ir galimybės. Žemgulis pastaraisiais metais apgynė daktaro disertaciją *Naratyvumo problema istorijos filosofijoje*.

J. A. Krikštopaičio knyga *Pasakojimų sandara. Struktūrinė tikrovę aiškinančių tekstų interpretacija* (2006), pažymėtina kaip rimta naratologijos studija, paliečianti ir istorinės sąmonės, ir tradicijos klausimus. Tradicijos sąvoka šioje knygoje, tiesa, yra nekritiška (populiari), reiškianti

---

<sup>10</sup> (Dalius Jonkus) Далиус Йонкус, „Время и другой. Гуссерль и Левинас о трансценденции“, *Топос*, 1 (12), 2006, 80.

tam tikras konvencijas, pretenduojančias į amžinumą<sup>11</sup>. Tačiau tos autoriaus atliekamos analizės, kurios nukreiptos būtent į kultūrinio tęstinumo dinamikos (t.y. laikiško kultūros dvilypumo) išryškinimą, leidžia sakyti, jog šios knygos tikslai giminingi šios disertacijos tikslams, nors argumentavimo būdai skiriasi. Gintautas Mažeikis knygoje *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (2005) tiria šių dienų kultūros daugiasluksniškumą, atkreipdamas dėmesį į tai, kad skirtingus laikiškus horizontus produkuojančių kultūros elementų žaismas yra būtina kultūros gyvybingumo ir kūrybiškumo sąlyga. Mažeikis sako, jog būtini dabarties sąrangos elementai yra “tikėjimai, stereotipai ir sindromai”. Anot autoriaus, “be jų ‘mirkėjimo’, be jų įtakų sustingtų produktyvi vaizduotės veikla, supratimas ir analizė, būtų suvaržyta teisėta žmogaus pretenzija peržengti ir griauti egzistuojančias struktūrines ir sistemines dabarties ribas tam, kad būtų sukurtos naujos struktūros”<sup>12</sup>. Taip pat ir daug kitų, čia nepaminėtų lietuvių filosofų darbų yra vienaip ar kitaip įtakoję disertacijoje dėstomų minčių formavimąsi.

## **Tyrimo aktualumas**

Tradicijos fenomeno filosofinių apmąstymų nėra daug: jis patenka į socialinės filosofijos, etikos, istorijos filosofijos apmąstymus kaip gretutinė (tai nebūtinai reiškia, kad nesvarbi) tema. Kaip laiko patirtis tradicija tematizuojama tik hermeneutikos, fenomenologijos bei naratologijos (abi pastarosios kryptys vienaip ar kitaip susijusios su hermeneutikos idėjomis) tekstuose. Vis dėlto, atskirai tradicijai skirtų darbų šiose kryptyse yra nedaug. Šis darbas išsiskiria tuo, kad tradicija apmąstoma iš fenomenologijos ir naratologijos sankirtos perspektyvos, kas leidžia analizuoti šį fenomeną kaip savitą laiko patirtį.

Tradicijos fenomenas turi būti apmąstomas dėl kelių priežasčių: dėl to, kad daugumoje filosofinių laiko apmąstymų tokio tipo istorinio laiko patirtis aptariama veikia epizodiškai, ne nuosekliai ir argumentuotai; dėl to, kad neapmąstoma tradicijos sąvoka tampa patogus socialinių ir politinių manipuliacijų įrankis.

## **Ginamos tezės**

Istorinio laiko patirtis nėra tas pats, kas kalbiškai artikuliuotos ir raštiškai fiksuojamos informacijos apie istorinius įvykius įsisavinimas.

---

<sup>11</sup> Juozas Algimantas Krikštopaitis, *Pasakojimų sandara: Struktūrinė tikrovė aiškinančių tekstų interpretacija*, Vilnius: Versus Aureus, 2006, 22.

<sup>12</sup> Gintautas Mažeikis, *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika aiškinančių tekstų interpretacija*, Vilnius: Versus Aureus, 2006, 22.

<sup>12</sup> Ten pat, 327.

Tradicijos tema istorijos filosofijoje atgyja lygiagrečiai su daugiasluoknio (skirtingų tankių ir ritmų) istorinio laiko sampratos formavimusi.

Tradicija nėra absoliutaus tvarumo, stabilumo palaikymas ar kolektyvinė inercija.

Tradicijos sąvoka produktyvi tik tuomet, jei tradicija suprantama kaip istorinio laiko patirtis, dialektiškai suvienijanti tris laiko patyrimo būdus: kaitą, tvarumą ir kartotę.

Kartotės kaip laiko suvokimo moduso ryškumas arba blankumas yra tradicijos sąvokos aktualumo kriterijus.

Tradicija yra laiko patirtis, atsiskleidžianti per gyvenamojo pasaulio intersubjektyvumo struktūras.

Tradicijos dinamika suprantama pagal pasakojimo dinamiką.

Tradicija yra veiksmų prasmės perdavimo ir įsisąmoninimo būdas.

## **Skelbti rezultatai**

Jurga Jonutytė, „Namai: bereikšmė ir daugiaprasė veiksmo erdvė“, *Žmogus ir žodis, IV*, 2001.

Jurga Jonutytė, „Savastis ir kultūrinis laikas. P. Ricoeuras laiko apmąstymų kontekste“, *Logos* 33-34, 2003.

Jurga Jonutytė, „Keletas religinės tradicijos filosofinio apmąstymo gairių“, *Soter*, Nr. 14 (42). 2004.

Jurga Jonutytė, „Istorijos vyksmo modeliai ir tradicijos sąvoka“, *Darbai ir dienos*, Nr. 41. 2005.

Jurga Jonutytė, „Skaitymo fenomenologija, arba kaip Džefersonas tapo Telšiais, o Telšiai – Džefersonu“, *Sambalsiai: studijos, esė, pokalbis*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2005.

Jurga Jonutytė, „Dėmesys sakybinei tradicijai kaip kūrybiškas tapatinimasis. Antano Juškos ir Jono Basanavičiaus etnografinės veiklos motyvų apmąstymas“, *Literatūra*, Nr. 48 (6), 2006.

Pranešimai konferencijose:

2003 m. gegužės 2 dieną Lietuvos filosofų draugijos ir VU filosofijos fakulteto rengtoje konferencijoje *Globalumas ir lokalumas* skaitytas pranešimas „Pasaulis-namai, tampantis tema”.

Pranešimo tezės publikuotos leidinyje *Globalumas ir lokalumas. Mokslinės konferencijos medžiaga* (2003 m.).

2005 m. gegužę Lietuvos filosofų draugijos organizuotoje konferencijoje *Atmintis: istorija ir vaizduotė* skaitytas pranešimas “Istorinis kitas – ar jis fiktyvus?”.

2007 m. kovą Lietuvos literatūros ir tautosakos institute skaityta paskaita ir pravestas seminaras “Istorinės sąmonės tyrimas pagal gyvenimo pasakojimus”.

## **Disertacijos struktūra**

Disertaciją sudaro įvadas, keturios dalys, išvados ir literatūros sąrašas. Pirmojoje disertacijos dalyje parodoma tradicijos temos raida filosofiniuose istorijos apmąstymuose nuo istorijos filosofijos (kaip santykinai atskiros filosofinės disciplinos) pradžios, t.y. nuo XVIII šimtmečio, iki dvidešimto amžiaus antrosios pusės. Šioje dalyje svarstomas klausimas, kaip istorinio laiko dinamikos vaizdiniai (kuriuos sudaro skirtingai viena kitos atžvilgiu pozicionuojamos kaitos, tvarumo ir kartotės sąvokos) susiję su skirtinga tradicijos fenomeno vieta istorijos kaip žmonijos raidos įsivaizdavimuose. Pirmoji darbo dalis atskleidžia fenomenologinių ir naratologinių laiko patirties apmąstymų ištakas ir kontekstą.

Antrojoje disertacijos dalyje aptariami skirtingi naratologijos ir fenomenologijos keliai į tradicijos kaip savitos istorinio laiko patirties tematizavimą. Fenomenologinėje filosofijoje tradicijos tema atsiranda kaip jungianti intersubjektyvaus erdvėlaikio, istorinių kitų kaip galimų *alter ego* patyrimo bei ikteorinio santykio su istorija temas. Naratologinė perspektyva atveda prie tradicijos temos per pasakojimo kaip laiko mimezės struktūros apmąstymus. Pasakojimas (ne vien kaip tekstas, bet ir kaip pasakojimo situacija) yra lanksti ir kintanti struktūra, dialektiškai suvienijanti takius ir pastovius (negatyvius ir pozityvius) elementus. Taigi šioje dalyje parodoma, kaip naratyvinis laiko suvokimas gali būti laikomas tradicijos cirkuliavimo modeliu.

Trečiają disertacijos dalimi siekiu parodyti, kaip ir kodėl naratologijos ir fenomenologijos metodų bei nuostatų junginys atskleidžia tradicijos kaip istorinio laiko patirties savitumą. Trečioji dalis susieja tokias temas kaip kintančią asmens tapatybę su (vėlgi kintančia) kolektyvine tapatybe, kuri ne palaikoma kaip konstanta, bet artikuluojama kaip pasakojimas, kuris kinta, prisitaikydamas prie situacijos, bet išlaikydamas savitą tvarką. Šis procesas trečiojoje dalyje pristatomas kaip



tradicija: veiksminio žinojimo perdavimas, t.y. veiksmo prasmių įsisavinimas per kartojimą. Taip pat šioje dalyje aptariamas tradicijos santykis su intertekstiniu mokslinės informacijos cirkuliavimu ir plėtojimu.

Ketvirtoji disertacijos dalis skirta tradicijos tematizavimo būdų bei lygmenų šiuolaikiniuose akademinuose bei neakademinuose diskursuose aptarimui. Šios darbo dalies tikslas – visa tai, ką pavyko suprasti apie tradicijos fenomeną ir jo dinamiką, pasiūlyti kaip perspektyvą, iš kurios aktualūs individų ir kultūrų bendrabūvio klausimai gali būti filosofškai apmąstomi.

## I. TRADICIJA KAIP ISTORIJS FILOSOFIJOS PROBLEMA: TEMOS KILMĖ IR RAIDA

Dabar tradiciją ir istoriją suprantame kaip skirtingas praeities patirtis, skirtingus jos žinojimo, išgyvenimo ir “panaudojimo” būdus. Skirtumas tarp šių dviejų istorinio laiko patirčių buvo išryškintas paskutiniaisiais šimtmečiais – suformuotas ir išaštrintas istoriografijos apmąstymuose. Pirmąją darbo dalimi sieksiu parodyti, kaip šis dviejų sąvokų išsiskyrimas įvyko. Paralelinis šios dalies tikslas yra pateikti istorinį kontekstą, iš kurio atsirado fenomenologiniai ir naratologiniai laiko apmąstymai, ir tą prasminį paveldą, kurio įtakoti jie skleidėsi. Šioje dalyje nesiekiu nei papasakoti istorijos filosofijos istorijos, nei ją apibendrinti, nei pateikti atskirų laikmečių bendras charakteristikas.

Svarbiausias mano uždavinys – parodyti, kad tradicijos tema istorijos filosofijoje priklausė nuo laiko tėkmės vaizdinių, nuo istorinio laiko dinamikos suvokimo. Taigi tradicijos tema susiejama su laiko tėkmės apmąstymais, o ne su atsitiktiniais šio žodžio pasirodymais viename ar kitame tekste. Istorinio laiko dinamikos modeliai šioje dalyje rodomi per atskirų autorių, skirtingai suvokusių istorijos vyksmą, idėjų interpretacijas. Pasirinkti autoriai nėra pateikiami kaip laikmečio simbolinės ar paradigminės figūros; jų mintys, priešingai, interpretuojamos kaip istorinio laiko suvokimo įvairovę atspindintys pavyzdžiai.

Šios pirmosios darbo dalies struktūra yra (negrįžtai) chronologinė. Tokia dėstymo tvarka pasirinkta norint parodyti, kaip, pradėdant nuo aštuoniolikto šimtmečio (nuo sutartinės istorijos filosofijos pradžios) tradicijos sąvoka palaipsniui praranda savo veiksminį charakterį ir ima nurodyti į absoliutų tvarumą, stabilumą ir vyraujančias konstantas. Tradicija imama suvokti kaip statiška būklė, arba kaip pastanga užlaikyti, išlaikyti kultūros ar visuomenės tvarkos pastovumą, stabdyti jos kaitą etc. Tokia tradicijos sąvoka ilgainiui įsitvirtina kartu su pakitusiu istorijos vyksmo vaizdiniu: istorija nebėra suprantama kaip trilypis procesas (kaita, tvarumas ir kartotė) ir imama sieti išimtinai su kaitos aspektu (tradiciją paverčiant istorijos kontrastiniu fonu). Toks sąvokų santykis pasiekė XX šimtmetį ir jame keitėsi – sulig istorijos patirties daugiasluoksniškumo ir netolydumo vaizdiniu į laiko apmąstymus neretai grįžta kartotės modusas.

## Tradicija kaip istorijos sąvokos dalis

### Kaitos ir tvarumo dermė per kartotę

Ir tai, ką dabar įvairiomis prasmėmis vadiname istorija, ir tai, ką vadiname tradicija, iš dalies sutilpo senojoje graikiškoje *historia* sąvokoje. R. Koselleckas, pritardamas J. Grimmui, aiškina, kad graikiškoji *historia* yra daugiau mažiau lygiareikšmis žodis vokiškajam *Erfahrung* (visu prasminiu lauku kaip reta gražiai atitinkančiam lietuvišką žodį “patirtis”) – nes graikiškasis veiksmožodis *historeo*, kaip ir vokiškasis *erfahren* (lygiai taip ir lietuviškasis “patirti”), reiškia sužinoti išbandant, ištyrinėjant, išsiklausinėjant. Anot Kosellecko, ”modernioji istorijos sąvoka senąją ‘patirties’ sąvoką panaikino ją absorbuodama, o drauge su ja panaikino ir graikišką ‘istoriją’ kaip išbandymą ir ištyrimą”<sup>13</sup>. Taigi *historia* ne tiek apėmė abi – ir tradicijos, ir istorijos sąvokas, kiek buvo tam tikras mišinys iš kai kurių pirmosios ir antrosios mūsų šiuolaikinių sąvokų bruožų. Tų bruožų rinkinys kažin ar įmanomas dabar iki galo suvokti ir nusakyti – senųjų graikų “istorikų” raštai atliepė konkretų anuometinį socialinį, dvasinį ar kultūrinį poreikį, tačiau tai ne šio darbo tema.

Daug svarbesnis pirmoje dalyje išsikeltam klausimui yra kitas istorijos kaip intereso raidos etapas – sutartinė istorijos filosofijos pradžia arba aštuonioliktame šimtmetyje pasirodžiusios istorijos vyksmo teorijos. Visų pirma tai buvo G. B. Vico naujojo mokslo metodologija, o kiek vėliau – I. Kanto, J. G. von Herderio ir kitų samprotavimai apie žmonijos raidą ir jos tyrimo galimybes. Tradicija (kaip kultūrinis tęstinumas ar, galiausiai, įsivaizduojamas žmogiškumo bruožų perimamumas) ir istorija tose teorijose yra visiškai neatskiriami dalykai, nors kaip tik tada (dėl vieno ar kitų aspektų akcentavimo) atsirado prielaidos vėlesniam šių sąvokų išsiskyrimui. Tradicijos kaip atskiro reiškinių (kultūrinio perimamumo) tema pirmųjų istorijos filosofų tekstuose beveik nepasirodo tiesiogiai, tačiau ši tema juose neslypi taip jau giliai, ji prasišviečia iš po kertinių istorijos filosofijos klausimų traktavimo.

Norint suprasti, koku būdu tradicijos sąvoka buvo implikuota į istorijos sąvoką, reikia pirmiausiai aptarti aštuonioliktame šimtmetyje naujai atgijusią, bet visai kitu kampu pasirodžiusią ir kitais interesais apipintą kaitos (tapsmo) ir tvarumo (nekintančio kaitos “karkaso”) perskyrą. Vico vardas asocijuojamas būtent su šios perskyros aktualizavimu. Tačiau paties Vico aiškinta žmogiškumo raidos tvarka veikiausiai būtų tvarumo, kaitos ir kartotės dermė. Vico atnaujino apmąstymus apie kaitą, ragindamas žmogiškus dalykus (žmogaus kūrybą) tirti kaip raidą, kaip procesą, t.y. kitaip nei Dievo kūrybą. Vis dėlto jo raidos ar proceso sąvoka toli gražu nėra

---

<sup>13</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 30; *Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 2001, 335.

radikalizuota nuolatinės ir negrižtamos kaitos sąvoka, būdinga daugumai istorizmo mąstytojų. Vico mąstymo apie kaitą, procesualumą neišeitų vadinti kaitos ir tvarumo *perskyros* aštriniu. Vico rūpėjo kaita, kad ir kiek paradoksaliai tai skambėtų, savo vienalaikiškume.

Vico filosofavimas pirmiausiai pasižymi visuminiu žvilgsniu į žmogaus kūrybos formas, į skirtingų formų stilistinę (ir prasminę) vienovę. Anot Vico, trys kalbos rūšys (trejopa kalba) atitinka tris kultūros raidos laikotarpius, kuriuose, savo ruožtu, vyrauja vienas iš trijų valdymo būdų, atitinkančių vėlgi tris politinės sanklodos rūšis<sup>14</sup>. Ši logika traktuotina ne kaip skurpulingas sistemiškumas, bet veikia kaip stebėtinai Vico polinkis bei sugebėjimas skirtingose sferose vystančius procesus matyti kaip vieną<sup>15</sup>. Toks tyrimo principas (ar tokia žiūros perspektyva) pirmiausia veda link supratimo, kad visa žmogaus (ar žmogaus esmės) kaita (aktualiai arba potencialiai) yra dabartyje. Kaita yra dabartyje būtent taip, kaip kalba išlaiko savy visą savo raidos procesą. *Kaita nėra seka*, nėra menama rikiuotė skirtingų momentų. Kaitą atrandame dabartyje, kai diferencijuojame dabarties elementus pagal jų gyvybingumą (identifikuojame jų vietą pasikartojimų cikle) – jei atsekame, kuris elementas yra atsirandantis, kuris nykstantis, kuris klestintis, o kuris yra išnykusio atgarsis, tada galime tirti žmogišką kūrybą, jos formas ir jos rezultatus kaip kaitą. Tokiu atveju tiriamas kaitos principas, o ne jos atskiri etapai.

Kaip sąveikauja pakopos (kurias mes, turėdami kaitos kaip sekos sampratą, būtume linke rikiuoti vieną paskui kitą laiko linijoje) matyti iš daugybės Vico pastabų. Pavyzdžiui, Vico teigia, kad valstybės neatsiranda be religijos; o be valstybių neįmanoma jokia filosofija<sup>16</sup>. Taigi vienas iš kito jam yra tuo pačiu ir vienas kitame – chronologija (*laiko logika*) Vico tekste nėra tvarkingai eiliška laiko atkarpų seka. Pirminė būklė neišnyksta paskesniems dalykams ją transformuojant. Ši reiškinių vienas iš kito kilmės schema yra ir chronologinė, ir, tuo pat metu, loginė. Šiuo atveju tai sutampa, todėl visi trys šios schemas nariai yra *dabar*. Vico laikiška tvarka nėra chronologinė seka.

Tai, kas vėliau buvo atskirta kaip skirtingi tyrimo būdai (orientuotas į kaitą ir orientuotas į permanenciją) bei skirtingi tyrimo objektai (kultūra kaip istorija ir kultūra kaip visuomenė), Vico filosofijoje yra neatskiriama. “Nuo nieko Vico filosofija nėra taip nutolusi, kaip nuo teiginio, kad istorijoje esą vyksta individualūs paskiri procesai. Šis teiginys prasidėjo sulig romantiniu istorizmu ir atrado savo sąvokinę išraišką neokantininkų mokslo filosofijoje. Žymioji Windelbando inauguracinė kalba Strasbūre, kurioje padaroma perskyra tarp vyksmus ir dėsnius tiriančių, t.y. tarp idiografinių ir nomotetinių mokslų, Vico požiūriu ne tik neužtikrintų istorijos mokslo autonomijos,

<sup>14</sup> Giovanni Battista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft ueber die gemeinsame Natur der Voelker* (uebersetzt von Vittorio Hoesle, Christoph Jerman), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, 34.

<sup>15</sup> Geras pavyzdys, kaip Vico visuminiu žvilgsniu žvelgdamas lengvai suvienija skirtingas veiklos sferas yra, tarkime, jo pastebėjimas, kad “dailumas yra filosofijos vaisius”, kad dailieji menai (pagal Vico epochos sampratą, kas be ko) buvo aukščiausiai išvystyti Graikijoje filosofijos klestėjimo laikais. Vico užčiuopia tokias sąsajas, kurios jam kalba apie bendrą epochos nuotaiką. Vico “elementai” yra veikia panašios sąsajos, pastebėjimai, nei faktai iš šaltinių (Giovanni Battista Vico, op.cit., 43).

<sup>16</sup> Giovanni Battista Vico, op.cit., 103.

bet ir suardytą jo moksliskumą”<sup>17</sup>. Jeigu Vico tekste ir yra daroma perskyra tarp vyksmo (kaitos) ir dėsnių (tvarumo), tai santykis tarp šių sąvokų vadintinas veikiau derme nei priešprieša.

Vico vertėjas ir tyrinėtojas V. Heosle tai aiškina tuo, kad “Vico visiškai perėmė platoniskai-aristoteliškai metafizikai būdingą nuostatą, kad mokslas tegali tirti bendrybę”<sup>18</sup>. Vico naujasis mokslas iš tiesų buvo labai toli nuo griežtos (devyniolikto šimtmečio samprotavimams apie kultūrą būdingos) perskyros tarp gamtos ir žmogaus mokslų, tačiau vargu ar tai galima kildinti vien iš jo prisirišimo prie klasikinės mokslo kaip bendrybės tyrinėjimo sampratos. Būtent dėmesys atskirai padaro Vico veikalą toki svarbų filosofijos istorijoje. Atskirybės matomos per dėsnius, dėsniai suvokiami per atskirības – toks yra Vico mėginimas aiškinti istorijos, t.y. to, ką žmogus kuria pagrindu to, ką jau yra sukūręs, vyksmo dinamiką.

Taigi ieškojimas Vico “Naujajame moksle” pagrindimo istorijos mokslui siaurąja prasme, arba mėginimas atrasti ten tokią humanitarinių mokslų sąvoką, kuria humanitariniai suprantami kaip priešprieša gamtos mokslams, yra neprasmingi. Istorinės istorijos mokslo apibrėžties (taip pat ir istorijos mokslo legitimavimo) pagrindas yra sinchronijos ir diachronijos atskyrimas, vieno iš dviejų – arba kaitos, arba permanencijos akcentavimas; lygiai taip ir istorijos mokslo tikslų išgryninimas (jų atribojimas nuo tų tikslų, kuriuos kelia istorijos paribuose lokalizuojamos disciplinos, tokios kaip antropologija, archeologija, folkloristika, etnologvistika, etc.) yra susijęs su istorizmo epochoje susiformavusiu kaitos kaip išimtinai linijinės pokyčių sekos vaizdiniu.

Pirmiausiai – ir tai yra viena svarbiausių šiame darbe ginamų tezių – tokio žvilgsnio formavimasis nulėmė tai, kad kartotės vaizdinys prarado lygiavertį svorį istorinio laiko apmąstymuose. Kartotės vaizdinys palaiko būtiną mūsų istorinio laiko patirties dimensiją – ritmą. Būtent ritmas kaip istorinio vyksmo sąvokos matmuo neleidžia šiam vyksmui įgyti (atsitiktinių) įvykių sekos pavidalą, bet išlaiko jį kaip tvarką. Vico konceptualizavo tokią istorinio laiko schemą, kurioje kaita ir permanencija suderinama per kartotę.

Vico teorijoje šis kartotės aspektas atsiskleidžia kaip Vico vaizduojamo istorijos vyksmo cikliškumas. Anot L. Donskio, Vico pateikia pirmąją žmogaus ir jo veiklos tyrimo metateoriją, įtakojusią vėlesnius kultūros (visuomenės) tyrimo metodologus. Vico perkelia žmogaus tyrinėjimus iš metafizikos į naują mokslą – mokslą, tiriantį istorijoje kintantį žmogiškumą. “Nėra tokios žmogiškos prigimties, kuri būtų gamtos ar lemties suteikta žmogui vieną kart ir visiems laikams”, rašo Donskis, “mūsų prigimtis, jei atsiesime ją nuo kalbos, vaizdinių, vaizduotės, svarstymo galių

---

<sup>17</sup> Vittorio Hoesle “Einleitung. Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der ‘Scienza nuova’”, Giovanni Battista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft ueber die gemeinsame Natur der Voelker*, ueb. von Vittorio Heosle und Christoph Jermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, CXVII.

<sup>18</sup> Ten pat, CXVIII.

ir kalbos figūrų, bus tik tuščias garsas”<sup>19</sup>. Tačiau ši kaita – šis prigimties transformavimosi procesas Vico filosofijoje jokiū būdu nėra panašus į progresą. Ši kaita vyksta per pasikartojimus – tam tikri principai (etapai) kartojasi kiekvienos tautos istorijoje, lygiai kaip ir kiekvieno žmogaus istorijoje; vis dėlto, tie pasikartojimai jokiū būdu nereiškia, kad atskirų tautų, kultūrų ar žmonių istorijos panašios – dviejų tautų istorija ar dviejų žmonių istorija niekuomet nesutaps<sup>20</sup>. Kitaip sakant, šis pasikartojimas žmogiškumo raidos laikiškoje dinamikoje nėra panašus į gamtos dėsnio pasikartojimą.

Taigi anaip tol ne tuo, kad Vico neskyrė folkloro elementų nuo politinės istorijos elementų, reikėtų grįsti istorijos ir tradicijos sutapimą Vico (kaip ir kiek vėlesnių filosofų) samprotavimuose. Jei argumentuotume tik tuo, tuomet Vico būtų suprastas kaip romantizmo pradininkas ir ne daugiau. Vico tikslai nebuvo nei vien estetiniai, nei vien didaktiniai. Anot Donskio, turėtume vengti matyti Vico kaip mokslinių metodų ir racionalumo priešininką, ir suprasti, kad Vico artikuliavo metodą ir tikėjo to metodo griežtumu ir patikimumu<sup>21</sup>. Čia Donskio ir Hoesle’s pozicijos visiškai sutampa: Vico nebuvo romantinio asistemiškumo pagrindėjas. Prigimties samprata, tokia, kokia ji pasirodo Vico filosofijoje, jo pasekėjų darbuose, ir kaip ji aiškinama jo interpretatorių, yra nuoroda į žmogiškumo tvarumą; tačiau tai savitas, kintančiai pasikartojantis tvarumas, kuris skiriasi nuo nuspėjamai besikartojančių gamtinių procesų tvarumo.

Istorijos filosofai, kūrę po Vico, išlaikė daugiau mažiau lygų dėmesį sinchroniniams ir diachroniniams procesams: istoriją jie matė kaip šių dviejų dimensijų sąveikavimą. Ilgainiui šis sąveikavimas darėsi vis sunkiau suprantamas dėl to, kad iš laiko apmąstymų dingto kartotės sąvoka. Kartotės sąvoka ilgainiui buvo vis mažiau suderinama su bent dviem stiprėjančiais naujojo istorijos tėkmės modelio bruožais: su progreso vaizdiniu bei su statikos ir dinamikos (tvarumo ir kaitos) griežta perskyra. Tai kaip tik ir bus stengiamasi parodyti kituose dviejuose šio skyriaus paragrafuose

### **Tradicija ir progresas: skirtingos kultūros raidos dinamikos paradigmos**

E. Troeltschas rašo, kad Vico dar nedavė impulso svarstymams apie istorijos prasmę ir tikslą, jo rūpestis esą tebuvo prilyginti filologiją (plačiaja prasme) filosofijai. Impulsą klausti apie istorijos apskritai (vadinasi, vieningos ir vienos) prasmingumą davė Rousseau, (sutartinai) pirmasis romantikas, kuris, anot Troeltscho, “nematydamas istorijos vertės, iškėlė klausimą apie jos

---

<sup>19</sup> Leonidas Donskis, *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature*, New York: Peter Lang, 2007, rankraštis (iteikta spaudai), 11, 14.

<sup>20</sup> Donald Phillip Verene, *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, Yale University Press, 1997, <http://www.philosophy.emory.edu/downloads/verene1.pdf> (aplankyta 2007 05 05), 7.

<sup>21</sup> Leonidas Donskis, *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature*, 21.

prasmę<sup>22</sup>. Pateikdamas savą samprotavimą apie tai, ar mokslas ir menas sutaurino žmonių papročius, Rousseau tarsi vienareikšmiškai atsako – ne: “mokslo ir menai atsirado iš mūsų ydų”, menai tarpsta dėka prabangos, jurisprudencija – dėka nusikaltimų, o istorija, anot Rousseau, maitinama “tironų, karų ir suokalbininkų”, o “nuo pat pirmųjų mūsų gyvenimo dienų neprotingas auklėjimas miklina mūsų protą ir iškreipia mūsų nuomonę<sup>23</sup>. Todėl pats Rousseau imasi pateikti kitokią istoriją – kreipiasi į savo kito traktato skaitytoją, sakydamas “štai tavo istorija, tokia, kokią aš ją manausi perskaityti, bet ne knygoje, į tavo panašių parašytose ir melagingose, bet gamtoje, kuri niekada nemeluoja.... Aprašysiu tau tavo giminės gyvenimą, remdamasis tavo paveldėtomis savybėmis, kurias tavo auklėjimas ir įpročiai galėjo iškreipti, tačiau kurių jie negalėjo sunaikinti<sup>24</sup>. Taigi Rousseau auklėja per istoriją, tačiau auklėja sutapatindamas menamą pradžią su tiesa ir su tobulumu. Klausimas apie istorijos prasmę (kuri, kaip Troeltschas pastebėjo, nėra tas pats, kas istorijos tikslas) yra klausimas ne tiek apie išoriškai vykstančios istorijos savaime vertingą baigtį ar kryptį, kiek vėlgį apie tai, ką istorija kalba apie žmogų, apie jo prigimtį. Tai neabejotinai yra Vico mokslo plėtojimas.

Panašus istorinis auklėjimas būdingas ir kitiems švietėjams romantikams. Herderis matė ir pabrėžė “skirtumą tarp išsilavinusių žmonių kultūros ir liaudies kultūros<sup>25</sup>. Išsilavinę žmonės visais laikais ir visose tautose disponuoja koku nors papildomu, globalesnę naudą atnešančiu žinojimu. Vis dėlto lavinimusi Herderis laikė ir tradicinį (savybingą tautai ar kultūrai) auklėjimąsi. Tiksliau – Herderiui rūpėjo tai, kaip kinta žmogus lavinimosi proceso metu, o ne perduodami išsilavinimo turiniai. Turiniai gali būti priklausomi nuo tradicijos, bet išsilavinimas kaip *kaitos forma* yra universalus dalykas. Toks lokalumo ir universalumo santykis aiškiai matyti, pavyzdžiui, iš šio Herderio patarimo (kuris tėra vienas iš daugybės panašių): “Jeigu japonas yra protingas, nuoširdus, imlus žmogus – tuomet jis išsilavinęs, nesvarbu, ką jis galvoja apie savo Budą ar Amidą. Jei jis jums pasakoja apie tai pasakas, ką gi – pasakokite jam kitas pasakas, ir būsite atsiskaitę<sup>26</sup>.”

Toks išsilavinimo nepririšimas prie konkretaus kultūrinio konteksto, t.y. prie to išsilavinimo artikuliacijos būdų, nėra neįprastas Herderio laikams ir Herderio aplinkai – tai Schellingo vėlyvosios filosofijos leitmotyvas, būdingas ir Herderiui (net tinkantis apibūdinti Herderio filosofijos visumą). Nedideliame veikale “Apie filosofijos kaip mokslo prigimtį” Schellingas rašo apie išmintį, kuri yra tas pat, kas amžinoji laisvė (Hegelio filosofijoje tai – absoliuti dvasia). Taigi

---

<sup>22</sup> (Ernst Trölsch) Эрнст Трёлъч, *Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории*, Москва Юрист: 1994, 22.

<sup>23</sup> (Jean-Jacques Rousseau) Žanas Žakas Ruso, “Samprotavimas Dižono akademijos pateiktu klausimu ‘Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?’”, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1979, 32, 39.

<sup>24</sup> (Jean-Jacques Rousseau) Žanas Žakas Ruso, “Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus”, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1979, 69.

<sup>25</sup> Johan Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herders Werke, vierter Band, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1982, 228.

<sup>26</sup> Ten pat, 229.

ši išmintis, anot Schellingo, žmogaus sąmonėje tegali įgyti dalines, ribotas atvaizdų formas. Kiekviena žmogaus proto pastanga, jo siekis žinoti yra “amžinosios laisvės arba išminties ieškojimas”, o “visas šios išminties judėjimas yra jos saviieška”. Bet koks žmogiškasis žinojimas yra siekis atkartoti amžinąją laisvę, yra jos pačios savižina, iš kurios imasi bet kokia kaita, ir kuri sudaužo kiekvieną savo formą kaip nepakankamą, tačiau žmogiškajame supratime likti be formos negali. Svarbiausias, šiuo atveju, yra Schellingo teiginys, kad “visame tame nėra jokios pažangos”<sup>27</sup>, ir tai yra ryškus šios doktrinos skirtumas nuo Hegelio istorijos filosofijos. Kultūriškai ir istoriškai susiklosčiusios žmogiško žinojimo formos yra lygiavertės kaip tik todėl, kad visos jos tėra formos, kuriose (skirtingose ir nuolat besikeičiančiose) pasikartoja vis tas pats amžinosios laisvės siekis save pateikti ir suvokti. Šis procesas yra būtent ritmiškas ir amžinas, tačiau išvelgti jame kokius nors ciklus vargu ar pavyktų. Kartojimasis ir ritmas čia randasi iš to, kad pastanga pranoksta galimybę ir todėl procesas nuolat susiduria su riba, stabdančia kaitą ir griauančia jos tolydumą, arba, kitaip įvardijant, proceso stimulus yra dėl galimybių ribotumo kylantis poreikis kartoti pastangą.

Herderio istorijos filosofijos santykis su Schellingo filosofija yra įdomus – Herderis ne tęsia Schellingo apmąstymus, perimdamas principus, bet tarsi atranda juos naujai visiškai kitokiu būdu ir rašo apie juos visiškai kita retorika. Vis dėlto šis akcentuotos pradžios ir nuo jos aiškiai besiskiriančios, unikalią prasmę turinčios pabaigos istorijoje nematymas (t.y. tam tikras kartojimasis su pasikeitimais, kur ir pirmasis ir antrieji vienodai svarbūs) Herderio veikaluose yra akivaizdus.

Skirtumas tarp Herderio ir Kanto pažiūrų į žmonijos istoriją ir žmogiškąją kūrybą gerai atspindi, kiek ir kodėl Herderis buvo kitoks švietėjas nei jo mokytojas. Nors lavinimąsi Herderis irgi matė kaip vienintelį vertingą žmogaus užsiėmimą, tačiau ne kaip žmonijos kelią į tikslą. Herderis nelaikė žmonijos tikslu nei vienybės (tuo pačiu ir vienodumo) pasiekimo, nei kokios kitos jos būklės. Istoriją jis matė kaip amžiną dialektiką tarp dalinių netobulų skirtumų, kuri vis dėlto nėra sukimasis tame pačiame rate. Žmonijai yra skirta, anot Herderio, “amžiname skirtingumo kelyje šiek tiek priartėti prie tobulybės, kurios žmonių padermė nepažįsta, kurios ir tantališkais pastangomis niekada nepasieks”<sup>28</sup>. Šis vieno tikslo skirtingomis priemonėmis pripažinimas suteikia vieną tokią pat vertę visoms kultūroms ir tradicijoms, neišskiriant vakarietiškosios ar vokiškosios.

Lygiai kaip ir Vico, Herderis praeitį suvokė tebesant dabartyje (savo ruožtu, procesą – būklėje). Dabartyje yra išlikusi visa istorijoje vykusių pasikeitimų įvairovė, kurią stebint gali būti suprastas kultūros charakteris, kuris ne nustatomas iš detalių, bet, priešingai, atpažįstamas detalėse

<sup>27</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, “Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft”, *Deutscher Idealismus. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, her. R. Bubner, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994, 297-300.

<sup>28</sup> Johan Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 232.



po to, kai perprantama visuma: “turėtų būti pateikiamas visuminis gyvybingas paveikslas, vaizduojantis gyvenimo būdą, papročius, poreikius, krašto ir dangaus skliauto ypatybes; pirmiausiai būtina tą tautą mėgti, kad pajustum jos polinkius ir užsiėmimus kaip vieną visumą”<sup>29</sup>. Ši mintis koreliuoja su Herderio pozicija, kad kiekviena kultūra pasiekia savo plėtojimosi *ribas*, kurios yra, tuo pat metu, ir tos kultūros grožis (savitumas), ir jos netobulumas.

Herderio mintį, kad nėra vieno, visai žmonijai būdingo tobulėjimo proceso, Kantas pašiepia, sakydamas, jog tuomet reiktų daryti išvadą, jog “bet koks kultūros progresas būtų tik kryptingas pirminės tradicijos perdavimas bei netvarkinga jos sklaida. Būtent tradicijai, o ne sau pačiam žmogus turėtų tuomet priskirti visą savo pažangą išminties srityje”<sup>30</sup>. Kantas labai vykusiai apibendrina Herderio idėją apie individo tobulėjimą, nors ir ignoruodamas minėtą išminties beturiniškumo momentą. Kantas, panašu, labiausiai nenorėjo sutikti su tuo, kad skirtingi žinojimo turiniai gali būti lygūs savo verte, atsižvelgiant į jų santykį su juos išauginusiomis tradicijomis (kas Herderiui buvo savaiame suprantama). Laisvo pasirinkimo, išvaduoto nuo kultūrinių, etninių, istorinių, etc. prielaidų, ir tik su juo sietino vienakrypčio žmonijos tobulėjimo nepaisymas yra, kantišku žvilgsniu žvelgiant, pavojingiausias dalykas Herderio filosofijoje.

Kita vertus, Kanto veikalas “Atsakymas į klausimą: kas yra Apšvieta?” tarsi palaiko herderišką kultūros apmąstymo modelį. Kritikuodamas savo aplinkai būdingą mąstyseną, veiklos motyvavimo tendencijas, jis kritikuoja tradicinio žinojimo pakeitimą profesionaliu, arba tokį kultūros santykių modelį, kurį V. Kavolis, daug vėliau ir kalbėdamas apie kitą konkrečią visuomenę, pavadino “terapeutine kultūros logika”, pagal kurią kiekvienas individas (neprofesionalas) vertinamas tarsi morališkai neatsakingas, savo atsakomybę perkeliantis žinovui, profesionalui, terapeutui<sup>31</sup>. Taigi Kavolis, analizuodamas amerikiečių madas, artikuluoja pasitikėjimo terapeutais-specialistais rimčiausią pavojų, kuris Kanto tekste glūdi implicitiškai kaip teksto rašymo motyvas: specializavimasis skatina toli gražu ne vien žinių cirkuliavimo pokyčius, bet ir moralinį visuomenės neįgalumą. Taigi Kantas, teigdamas kaip didžiausią vertybę visiškai laisvą pasirinkimą, vedantį į skirtumų ir mąstymo ribotumų išnykimą, priverstas spręsti kelblų klausimą – kaip (iš kur) šio visiškai laisvo pasirinkimo sąlygomis, imasi moralė ir atsakomybė. Kantas (kaip, beje, ir Herderis) išeitį mato ne sugrįžime į tradicinės mąstymo ir veiklos formas, bet savotiškoje visuotinėje filosofijoje, kurios devizas – “išdrįsk spręsti savarankiškai” (“Sapere aude”). Pilietinė laisvė, anot Kanto, turi pakeisti tai, kas vadinama tautos dvasia – tam tikrą rtingę, estetinę, metafizinę tradiciją. “Didesnis pilietinės laisvės laipsnis atrodo vertingesnis už tautos dvasią; be to, pilietinė laisvė apriboja tautos dvasią. Ir priešingai, mažesnis pilietinės laisvės

<sup>29</sup> Ten pat, 63.

<sup>30</sup> Immanuel Kant, “Reviews of Herder’s Ideas for a Philosophy of the History of Mankind”, transl. by Robert E. Anchor, *On History*, ed. by Lewis White Beck, Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1963, 48.

<sup>31</sup> Vytautas Kavolis, *Moralizing Cultures*, Lanham, New York, London: University Press of America, 1993, 108-109.

laispnis atveria erdvę tautos dvasiai plėtoti visas jos galias (Vermoegeu)“<sup>32</sup>. Pilietinę laisvę Kantas akivaizdžiai priešina kultūros perimamumui – mąstantis pilietis esą negali būti naivus tradicijos perėmėjas. Herderiui atrodė kitaip: kultūra perimama kaip mąstymo (lavinimosi) principas, o ne kaip aklas paklusnumas tradiciniams autoritetams.

Kantas matė didelį skirtumą tarp tokio istorinio teksto, kuriame kalba sukasi apie sąmoningus individualius pilietiškai-viešus žmogaus pasirinkimus, ir tokio, kuriame domimasi nepasirinktomis, taigi, reikėtų suprasti, kad tradiciškai perimtomis, gyvenimo formomis. Laisvės tapsmo istoriją Kantas rašo pasitelkdamas vaizduotę ir Senojo testamento siužetą. Išėjimas iš rojaus, anot Kanto, buvo išėjimas iš laukinės būklės į žmogišką, perėjimas nuo instinkto prie proto, išėjimas iš gamtos į laisvę<sup>33</sup>. Tai žmonių giminės progresas, bet ne individo. Gamtos istorija, anot Kanto, prasideda nuo gėrio, nes tai – Dievo kūryba; o laisvės istorija prasideda nuo blogio, nes tai – žmogaus kūryba<sup>34</sup>. Taigi, žmonija vyksta nuo blogio link gėrio per nuolatinį išsižadėjimą to, kas bloga (t.y. sena). Todėl bet koks kartojimas, prisirišimas, tęsimas yra laisvos valios – instrumento gėriui pasiekti – blokavimas. “Laisva valia padaryti veiksmai neturi savy nieko paveldėto”<sup>35</sup>, sako Kantas. Taigi Kantas akcentuoja tai, kad kultūrinio perimamumo (ar, veikiau gamtinio perimamumo, nes kultūrinis perimamumas, pagal šį Kanto kūrinėlį, būtų prieštaringa sąvoka) pati tema yra žalinga progresui.

Herderis, priešingai nei Kantas, siekiamybe laikė savitumo palaikymą, o ne jo naikinimą. Tačiau palaikymą nuolat racionalesnį ir vis labiau refleksyvų – tokį, kuris skatintų sugebėjimą stebėti skirtumus ir juos reflektuojant lavintis. Herderio žmonijos istorijos nuolatinės kaitos vaizdinys (perimtas iš Schellingo metafizikos) neturi progreso trajektorijos, kiekviena kultūra (laikmetis) Herderiui yra ir netobula, t.y. ribota, ir, tuo pačiu, užbaigta, t.y. vientisa ir savita. Visai kitaip nei Kanto ar Hegelio istorijos filosofijoje, nuolatinė pažanga nei kaip siekis, nei kaip tikrovė, nei Herderio, nei Schellingo koncepcijose neatsiranda todėl, kad absoliutas iš principo yra tai, kas nepasireiškia, kas save tenkinančio pavidalo niekad neįgyja.

Vis dėlto, anot Kosellecko, Kantas buvo vienas iš pirmųjų, atvėrusių naują laikišką horizontą, kitokį nei tas, kuris viešpatavo iki aštuonioliktojo šimtmečio. Tas naujasis horizontas “nukreipė į vieną temporalią perspektyvą viską, kas tik žemėje sutinkama kaip biologiška,

---

<sup>32</sup> Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?”, *Werke, Band 1, Abhandlungen und Aufsaezte (1784-1796)*, her. N. Motroschilova, B. Tuschling, Zweispraechige deutsch-russische Ausgabe, Москва: издательская фирма АО, 1994, 144, 146.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”, *Werke, Band 1, Abhandlungen und Aufsaezte (1784-1796)*, her. N. Motroschilova, B. Tuschling, Zweispraechige deutsch-russische Ausgabe, Москва: издательская фирма АО, 1994, 152.

<sup>34</sup> Ten pat, 168.

<sup>35</sup> Ten pat, 188-190.

zoologiška ar antropologiška”<sup>36</sup>. Iki šio laikiško horizonto susiformavimo, anot Kosellecko, istorinis laikas buvo suprantamas kaip sluoksninis<sup>37</sup>.

### **Tradicija kaip kūrybingumo arba inercijos šaltinis**

Kartotės aspektui iš istorijos vyksmo vaizdinio nykstant, devynioliktame amžiuje bei dvidešimto amžiaus pradžioje galima rasti tokio samprotavimo apie istoriją pavyzdžių, kuriuose akivaizdus tam tikras tvarumo ir kaitos konkuravimas (vienas arba kitas iš šių dviejų galimų istorinio laiko suvokimo modelių laikomas palankiu žmogaus galioms plėtotis, o kitas, atitinkamai, žalingu). Tokių pavyzdžių galima būtų pateikti nepalyginamai daugiau, tačiau šiame paragrafe bus trumpai aptariamos tik istorikų E. Renano ir N. D. Fustel de Coulanges pažiūros.

Renanas, kuris pirmiausia žinomas kaip modernios tautiškumo sampratos kūrėjas, tautą vadino dvasiniu principu ir teigė, kad šį principą konstituoja du dalykai, kurių “vienas yra praeityje, kitas – dabartyje”. Tai – (praeities dalykas) bendra atmintis, ir (dabarties dalykas) – “noras gyventi kartu”<sup>38</sup>. Įsidėmėtina tai, kad Renanas toje paskaitoje vartoja sąvoką “tautinė atmintis”, o ne “tautos istorija”. Tautinė atmintis, kaip gyva, gaji, ir (ką jis pabrėžia) neatsitiktinė, kaip vienas iš tautos dvasinio principo ramsčių, skiriasi nuo užfiksuotos, legitimuotos ir išmokimui pateiktos *istorijos*. “Jei atkreipsime dėmesį į tautos atmintis, tuomet matysime, jog negandos turi didesnę vertę nei pergalės, nes negandos paskatina pareigas, ir pareikalauja bendros pastangos”<sup>39</sup>. Svarbu tai, kad Renano mintyje ši tautos atminties sąvoka koreliuoja su “noru gyventi kartu”, kuris reiškia ne ką kita, kaip “norą įamžinti tą paveldą, kurį kiekvienas esame gavę nedaloma forma”<sup>40</sup>. Be jokios abejonės šioje mintyje tvarumas, o ne kaita yra tai, kas konstituoja socialinę vienybę. Tačiau tai yra atminties, t.y. diachroninis tvarumas. Tauta, su visa savo veikla ir visais savo pasirinkimais, pagal šią Renano sampratą, nėra determinuota savo istorijos; priešingai, ji yra nuolat išipareigojanti sau pačiai (žmonių – vienas kitam) per atmintį. Dabartis nėra priklausoma nuo praeities, ji nėra praeities padaryta. Dabartis ir praeitis šioje Renano paskaitoje (panaudojant vėlesnį hermeneutinį terminą) yra abi vienodai veiksnios viena kitos atžvilgiu. Tačiau statikos, vienalaikiškumo primata šiuose samprotavimuose vis dėlto akivaizdi.

Gellneris pastebi svarbesnę mintį, kuri seka iš šio istorijos pakeitimo atminties sąvoka: “Renanas, kaip kiti nacionalizmo teoretikai, taipogi kalba apie bendruomenines atmintis, apie bendrą praeitį, kaip apie vieną iš elementų, rišančių žmones ir formuojančių tautą. Tačiau gilesnė ir

<sup>36</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 10.

<sup>37</sup> Savo plėtojamą “laiko sluoksnių” metaforą Koselleckas, anot jo paties, ne sukuria, bet paima iš aštuonioliktojo šimtmečio nekantiškosios istorijos filosofijos (Ten pat, 10).

<sup>38</sup> Ernest Renan “What is Nation?”, <http://www.nationalismproject.org/what/renan.htm>, aplankyta 2005 12 01.

<sup>39</sup> Ten pat.

<sup>40</sup> Ten pat.

originalesnė įžvalga, atrandama Renano požiūryje, yra tai, kad bendra amnezija, kolektyvinė užmarštis, yra būtent esminis dalykas atsiradimui to, ką šiandieną laikome tauta<sup>41</sup>. Praeitis, kitaip sakant, yra labiau laiko patirties būdas, nei chronologinė atkarpa. Laikas tokiu būdu patiriamas suvienytas, be perteklinių detalių, turintis kompoziciją ir vieningą prasmę. Taip pat ir kita garsi Renano tezė, kad “tautos egzistavimas yra kasdienis susitarimas”, nurodo į praeities (kaip ir ateities) egzistavimą dabartyje – ir bendra praeitis, ir bendra ateitis egzistuoja dabartyje kaip klausimas, kaip prasmė ir kaip pareiga. Renanas iš tiesų buvo istorikas – kalbos istorikas, kultūros istorikas, smarkiai veikęs savo laikmetį, ne vien savo tautą. Tai gerai matyti Renano įkvėpto jo amžininko ir pasekėjo Ritterio veikale: Ritteris Renano teorijose (kurias perpasakoja su neslepiamu susižavėjimu) matė naują kelią, naują istorijos mokslą (kurio metodologija papildyta “gamtamoksliniais” metodais, t.y. tradicijų tyrimais) ir naują žmonijos prigimties atskleidimą. “Naujasis mokslas, istorija ir priešistorija, pagrįstas taip, kad yra kitos rūšies istorija, negu ta, kurią mums referuoja kronikininkai. Naujoji istorija mūsų nemoko prisiminti karalių sekos, nei žmogžudysčių ar miestų sugriovimų sekos. Ji moko apie dalykus, kurie iš tiesų yra daug svarbesni<sup>42</sup>”.

Mėginant susieti žymiojoje Renano paskaitoje išsakytą požiūrį į praeities aktualumą su jo kaip kalbininko-antropologo ir archeologo veikla ir jos propagavimu, aiškiai matyti, kad būtent praeities dabartiškumas, jos gyvos prasmės primata prieš dokumentuose fiksuotus, bet gyvai nebeprisimenamus faktus; jo mėginimas išvelgti istoriją sinchroniškai gyvuose (vadinasi savo aiškia vieta dabartyje turinčiuose) reiškiniuose, o ne nebeveiksniuose liekanose, yra idėja, skatinanti gręžtis į empiriškai patiriamus fenomenus su istorine gelme – į tai, kas nėra dokumentai, nėra monumentai, kas yra gyvas praeinantis gyvenimas, talpinantis vientisą paveldą, kurį (prisimenant Renano paskaitos žodžius) gavome kiekvienas “nedalomu būdu”. Renanui istorija rūpi kaip dabartis, t.y. tik ta, kuri išliko ir kuri vis dar veiksni, tik ta, kuri patiriama kaip tikrovė, kaip istorinis laikas, kuris visas patiriamas dabartyje.

Istoriko Fustel de Coulanges veikalus galima laikyti pavyzdžiu to, kaip istorijos vyksmo dinamika, nors ir (kaip ir Renano atveju) išlaikydama tvarumo ir kaitos dialektiką, visgi pasidalina į du konkuruojančius – statikos ir dinamikos – modelius; kai vienam istoriniam laikotarpiui predikuojamas išimtinai tvarumas, o kitam – kaita. Garsiausiame iš Fustel de Coulanges darbų *Senovės miestas* jis rašė: “Praeitis žmogui niekada visai nemiršta. Žmogus gali ją labai pamiršti, bet vis tiek ji visados jame glūdi. Kokioje epochoje žmogus gyventų, jis visų pirma yra buvusiųjų

---

<sup>41</sup> Ernest Gellner, *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 6.

<sup>42</sup> Heinrich Ritter, *Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen*, Gotha: Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1865, 7 – 8.

epochų vaisius ir santrauka”<sup>43</sup>. Istoriją Fustel de Coulanges tiria kaip visa tai, kas neturi aiškios atkarpos ar taško chronologinio laiko tiesėje – tokio tyrimo pirminė schema tuomet apskritai nėra laiko linija. Į istoriko dėmesį tuomet patenka ne tik dokumentuoti įvykiai ar artikuliuotos nuostatos, bet ir pati kalba, kuri savo ruožtu, atspindi pasaulėžiūrą, ir tikėjimai, apeigos, legendos, kt. Toks istorikas kito laikmečio žmogų tiria kaip mediumą tarp tos kultūros praeities ir ateities. Pastaroji sutampa su istoriko dabartimi. Fustel de Coulanges veikale ši kaitos ir tvarumo dialektika pasirodo ne deklaracijų ar abstrakčių pamąstymų pavidalu, bet – kaip jo sklandžiai naudojamas metodas: jis analizuoja konkrečius papročius (pavyzdžiui, mirusiųjų maitinimo paprotį) kaip egzistavusius *Antikos istorijoje* apskritai; arba – tirdamas “Cicerono laikų žmogaus” mąstyseną jis remiasi ir Pindaru, ir Homeru. Bet koks reiškinys Fustel de Coulanges istorijoje ne datuojamas, t.y. lokalizuojamas laiko tiesėje, bet susiejamas su ilgu ir neapibrėžtu laiko intervalu. Tokiu būdu istorinis faktas yra ne statiškas, bet kintantis, tiksliau – faktas (istorinis reiškinys) yra kaitos ir tvarumo dermė, arba – ir kultūros bruožas, ir kultūros raida tuo pat metu.

Tokia istorinio laiko samprata nulemia, kad kone daugiausia dėmesio ir paaiškinančio svorio Fustel de Coulange veikale tenka tradicijai. Tradicija Fustel de Coulanges yra ne kontekstas kaip fonas, bet kontekstas, kuriuo aiškinami istoriniai įvykiai ar situacijos. Tradicija čia yra praeities (visos vienu metu) laikymas besąlygišku gyvenimosi pamatu. Tradiciją Fustel de Coulanges atskleidžia kaip sakralų santykį su praeitimi. Fustel de Coulanges istorijoje nuolat pabrėžiamos *praeities* žmogaus orientacijos į praeitį, jo tradiciškumas, ir jo sąmonės laikiškas daugiasluoksniškumas, kuris ir steigia kultūrą. Vis dėlto, Fustel de Coulanges nelaikė šios laikiškumo patirties nei vertinga, nei siektina, ji jam jokių būdu neatrodė nei universali, nei vertingesnė už istorinio laiko seką suformuotą iš istorinių faktų, vienas su kitu susijusių tik priešastiniais ryšiais. Fustel de Coulanges Antikos epochą pirmiausiai rodė kaip nesimpatišką foną jo laikų Europai – pastaroji turėjo atsiskleisti kaip visiškai kitokio istoriškumo ir kitokios mąstysenos terpė. Fustel de Coulanges, anot jo paties, aprašė tokią bendruomenę, tokią socialinę struktūrą, kurioje “žmogaus laisvės nebuvo nė šešėlio”<sup>44</sup>. Minėtas laikiškas sąmonės daugiasluoksniškumas, vadinasi, kuria tam tikrą asmens valios determinuotumą (prie šios minties palaikymo kiek vėliau prisijungia ir prancūziškoji sociologijos mokykla); “išlikusi” praeitis, kuri kaip tokia nepasiduoda kritiniam žvilgsniui iš distancijos, tarsi kausto modernų žmogų, lėtina ar net sunaikina jo kūrybinius polėkius. Tradicija pagal šią sampratą yra tai, kas stingdo sąmonės lankstumą ir kuria asmens ir kultūros inerciją.

---

<sup>43</sup> Numa-Deni Fustel de Coulanges, *Senovės miestas. Studija apie Graikijos ir Romos kultūrą, teisę ir institucijas*, I dalis, vertė D. J. Blynas, Kaunas: Švietimo ministerijos knygų leidimo komisija, 1932, 8.

<sup>44</sup> Ten pat, 260.

Būtent tokia – moderni – tradicijos samprata, pagal kurią tradicija yra *alternatyva* istorijai, būdinga dvidešimto šimtmečio pradžiai (populiariuose diskursuose mūsų dienomis pasirodanti tradicijos sąvoka yra panaši). Tokia perskyra tarp tradicijos ir istorijos reiškia ne vien skirtumą tarp įsivaizduojamų abstrakčių laiko tėkmės krypčių bei pavidalų, bet skirtumą tarp kokybiškai kitokių laiko patirčių, įgalinančių skirtingas etikas – skirtingus motyvus ir poelgių vertinimo kriterijus.

## **Tradicija ir istorija kaip alternatyvios arba paralelinės sąvokos**

### **Kaita ir tvarumas kaip viena kitą atspindinčios abstrakcijos**

Nuo devyniolikto amžiaus antrosios pusės istorijos apmąstymuose imta operuoti dvejomis priešingomis laiko sampratomis – tokia laiko sąvoka, kuri pabrėžia diachroniją, nesustojančią ir nesustabdomą tėkmę, ir tokia, kurioje svarbiausiu tampa tvarumo (išliekamumo) aspektas. Istorija tampa tuo laiko supratimu, kuris įgalina ne tiek savaiminę viso ko kaitą (kuri rūpėjo ir senovės graikams), kiek sąmoningą aplinkybių keitimą, progresą. Ir priešingai – tradicija tokiu atveju siejama su *nesąmoningu* išlaikymu tų pačių normų ir taisyklių, t.y. su priešinimusi kaitai.

Istorizmo sąvoka itin sunkiai apibrėžiama, nes pats istorizmas, jei teigtume buvus tokį reiškinį, kito savo pavidalais ir pagrindinėmis charakteristikomis. Juo labiau, ši sąvoka nėra vienoda skirtingų istorizmo kritikų tekstuose. Istoriografijos istorijos vadovėliuose istorizmas aiškinamas kaip “tokia istorijos samprata, pagal kurią bet kokius istorinius įvykius, struktūras ir procesus siekiama suprasti, aprašyti ir paaiškinti, remiantis jų tuometiniu sąlygotumu, jų įvairiapuse priklausomybe vienas nuo kito, jų nuolaitine kaita ir jų seka vienas iš kito”<sup>45</sup>. Tai istorizmas plačiąja prasme, kurio pradžia siekia Apšvietos epochą. Istorizmas siaurąja prasme, aiškinamas kaip “kryptis, pavertusi minėtas nuostatas bendruoju mokslo kanonu, ir sąlygojusi milžinišką domėjimosi praeitimi pakilimą tiek akademinėje, tiek viešojoje sferose”<sup>46</sup>. Vienaip ar kitaip – kaita kaip tolydi tėkmė yra istoristinio mąstymo branduolys.

Viena tokį istorijos supratimą neabejotinai lydinti tendencija yra ta, kad istoriją linkstama išstumti iš dabarties (vadinasi, ir iš visų galimų patirčių) ir paversti ją mokslu apie nebesančius dalykus, kurių dabartyje (galimi patirti) išlikę tik reliktais. Reliktas yra savotiška atplaiša, kuri nebeturi galios kisti nei pavidalu, nei prasme – reliktas yra visiškai stabilumas. Kaip jau keletą kartų sakytą, kartotė ir, tuo pačiu, ritmas galutinai iš istorijos vaizdinio pašalinami tada, kai tvarumas ir kaita tampa priešpriešomis, viena kitą išskiriančiomis bei apibrėžiančiomis sąvokomis,

---

<sup>45</sup> Christian Simon, *Historiographie*, Stuttgart (Hohenheim): Ulmer, 1996, 73.

<sup>46</sup> Ten pat, 73.

ir kai istorija susiejama tik su kaita. Šis saitas nereiškia, kad jokie išliekantys, tvarūs dalykai nebesvarbūs istorijos suvokimui, veikiau priešingai – tik jie ir išimtinai jie tokiu atveju tampa atrama kalbant apie tai, kas nuolat negrižtamai nyksta. Istorinio laiko nėra dabar, jis visada yra buvęs, o dabartyje tegalima rasti jo liekanų, pagal kurias galima rekonstruoti išorinį vaizdą to, kas negrižtamai dinga. Tačiau tokiai rekonstrukcijai nėra vienodai tinkamos visos atplaišos. Jas diferencijuojant, be abejo, didžiausią svarbą įgyja tai, kas turėtų būti prasmų sustingdymas *par excellence*, t.y. raštas. Rašytinis tekstas kaip daiktas gali būti paveikus laikui, bet – kaip užfiksuotos prasmės jis, esą, nenykstantis. “Sekdami Droyseno hermeneutikos apibrėžimu”, sako Gadameris, “galime išskirti šaltinius ir pėdsakus. Pėdsakai yra išlikusios praeities pasaulio nuotrupos, padedančios mums mintyse rekonstruoti pasaulį, kurio liekanos jie yra. Tuo tarpu šaltiniai sudaro kalbinę tradiciją. ... Šaltiniai, sako Droysenas, yra atminimui skirti užrašai”<sup>47</sup>. Panašiai, kaip Droysenas manė ir Ranke: istorija, anot jo, “prasideda tik tada, kai imame suprasti jos paminklus (Monumente) ir kai turime priešais save patikimus rašytinius šaltinius”<sup>48</sup>. Užrašai istorizmo epochoje tampa vieninteliais *patikimų* žinių apie praeitį šaltiniais.

Šis praeities žinojimo patikimumas priklauso, tokiu atveju, nuo to, kiek ši nykstanti praeitis yra užfiksuota, t.y. nuo to, kiek yra užfiksuotų kaitos atvaizdų, ir nuo to, kiek adekvačiai tie atvaizdai suprasti. F. Ankersmitas didžiausiu istorizmo paradoksu vadina tai, kad šioje epochoje “diachronija gamina sinchroniją: kirtis, dedamas ant *diachrinio* vystymosi (vystymosi per laiką) produkuoja savo opozitą, ar net savo paneigimą – būtent, fokusavimąsi ties sinchroniniais laiko pjūviais, atliekamais vystymosi sąskaita”<sup>49</sup>. Būtent tai ir svarbiausia: diachronijos ir sinchronijos radikalus atskyrimas paverčia jas lygiavertėmis priešybėmis. Dabartis taip pat tampa tokio prabėgančio laiko momentu, kuris ką prasidėjo ir tuoj išnyks (jei tik nebus užfiksuotas); galutinai dingsta dabarties kaip *praeities gelmės paviršiaus* sąvoka, dabarties, kuri rodo, mato ir reflektuoja tą gelmę. Dabartį istorizmo įtakoje ir dabar suprantame kaip pasirinkto dydžio atkarpą – laiką, laikmetį, akimirką ar momentą – būtent absoliučiai dabartišką sinchroninį diachronijos pjūvį, kuriame praeitis jau išnyko, o ateitis dar neprasidėjo.

Siekis paversti rašytinius praeities dokumentus vieninteliu istorijos patirties šaltiniu tolygus istorijos mokslo pretenzijai į vienintelį adekvatų (vadinasi, vienintelį teisingą ir reikalingą) istorijos patyrimą. Tačiau Ankersmitas atkreipia dėmesį vieną problemą, kurios Ranke, esą, nepastebėjo: “dokumentai nesudaro mums sąlygų patirti pačią praeitį, nepateikia mums pasaulio tikrovės tokios, kokia ji buvo prieš šimtmečius. ... mes galime pasakyti tik tiek, kad istorikai ‘patiria’ dokumentus, kuriuos jie randa archyvuose, bet ne tai, kad per juos jie ‘patiria’ praeitį. ... Kitais žodžiais,

<sup>47</sup> Hans-Georg Gadamer, “Estetika ir hermeneutika”, *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 59.

<sup>48</sup> Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, B. I, München und Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1921, 4.

<sup>49</sup> Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005, 144.

eksperimentinė bazė, kurią dokumentai prezentuoja, leidžia istorikui sukurti praeities konstrukciją, bet ne jos *rekonstrukciją*”. Patirti, sako Ankersmitas, galime tik tai, kas betarpiškai dabar ir priešais mus, o “istorikai čia ir dabar disponuoja dokumentiniais *priminimais*, kad praeities nebėra (būtent *juos* galime patirti)”<sup>50</sup>. Kitaip sakant, dokumentas patiriamas ne tik kaip *nuoroda*, bet ir kaip *stygius*. Šis Ankersmito pastebėtas praeities rekonstravimo iliuziškumas randasi iš to, kad fragmentiška seka tapatinama su nuoseklia tėkme. Iliuzinis, taigi, yra istorijos vyksmo tolydumas ir vienakryptiškumas.

Kaip minėta, ši istorijos kaip vientisos prasmingos visumos idėja ir laikoma istorizmo išskirtiniu bruožu. Atskiros lokalijs istorijos (kurios rūpėjo, pavyzdžiui, Herderiui), istoristams nebetiko. Ranke rašo, kad nuo tada, kai pasaulio istorijos sąvoka aštuonioliktame šimtmetyje paversta sekuliaria, pasirodė ne vienas tautų istorijų rinkinys. Tačiau, Rankes manymu, “negalima likti prie skirtingų tautų istorijos. Tautų istorijų rinkinys siauresne ar platesne prasme nesudaro pasaulio istorijos. Tos paskiros istorijos pameta iš akių dalykus siejantį kontekstą. O istorijos mokslo užduotis yra būtent tokia – pažinti šį jungiantį kontekstą, atskleisti didžiųjų duotybių eigą”<sup>51</sup>.

Vieninga ir vientisa istorijos eiga, kuri, atitinkamai, yra nuolat kintantis, niekad nepasikartojantis istorijos vyksmas, kuriame įvykiai seka vienas iš kito ir vienas po kito, iki dvidešimto amžiaus atėjo kaip visuotinai priimta istorijos samprata. Iš tiesų negatyvios istorijos patirtys (ne istorijos žinojimo, bet jos nežinojimo, jos tolimumo ir nesuprantamumo patyrimas) išstumtas bent jau iš reflektuojamosios istorijos patirčių dalies. K. Jaspersas, vienas iš tų filosofų, kurie istoriją sutvarko į vieningą schemą-tėkmę, tokį savo metodą aiškina, viena vertus, laikmečiui būdinga tendencija, kita vertus – paties istorinio mąstymo specifika. Jo nuomone, kitaip istorijos mąstyti neįmanoma: sąmonėje negali būti kelių istorijos vaizdinių, yra vienintelis – taigi, jei liekame nuoseklūs, vienijimas neišvengiamas. Todėl nėra istorijos idėjos be vienybės idėjos, todėl negali būti istorijos filosofijos, kuri nekurtų tokio, visuminio vaizdo<sup>52</sup>.

G. Barraclough manymu, vienodumą ir tolydžios tėkmės iliuziją kuriantis istoristinis istorijos vaizdas yra žalingas, nes prieštarauja patirčiai: “vystymasis ir tęstinumas tampa klaidinantys ir pavojingi. Mat į istorijos sampratą jie įneša vienodumą bei pastovios ramios tėkmės iliuziją – abu šie momentai prieštarauja patirčiai ir yra kenksmingi visoms perspektyvoms”<sup>53</sup>. Istorizmas tapo tokia, Barraclough žodį naudojant, iliuzine doktrina ne sulig Hegelio, pačiais pirmais savo *Istorijos filosofijos* sakiniiais sakančio, kad jis rašo *ne* kurio nors iš keturių

---

<sup>50</sup> Ten pat, 113.

<sup>51</sup> Leopold von Ranke, op.cit, 4.

<sup>52</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R. Piper Verlag, 1966, 319.

<sup>53</sup> Geoffrey Barraclough, “The Historian in a Changing World”, *The Philosophy of History in Our Time*, ed. Hans Meyerhoff, New York: Doubleday Anchor Books, 1959, 33.



*reflektyviosios* istorijos tipo istoriją, bet – filosofiją apie istoriją<sup>54</sup>, veikalu, bet sulig devyniolikto amžiaus istoristų noru pateikti kažką panašaus į Hegelio schemą (tegu ne tiek tvarkingą, bet savo idėja panašią) dirbant būtent *reflektyviosios* istorijos (panaudojant tą patį Hegelio terminą) srityje. Skirtumas tarp istorijos filosofijos ir istoriografijos čia svarbus – istorijos tęstinumas istoriosofijoje yra jos prasmės vienijimas, o ne įvykių tėkmės vaizdinio tolydumas.

Dar vienas momentas seka iš rašytinių šaltinių pavertimo istorijos patirties šaltiniais. Knygos “Tiesos sakymas apie istoriją” autorės pastebi, kad “rašytinei istorijai užėmus atminties vietą ji sukuria objektą – tekstą, kuris pats gali būti nagrinėjamas. Ne taip kaip istorijos, kurias pasakoja baladžių autoriai, arba mažose bendruomenėse saugomos žodinės tradicijos, rašytinės istorijos yra atviros bet kokiai kritikai iš šalies”<sup>55</sup>. Istorijos šaltiniai yra tekstai, rezultatai – taip pat tekstai – istorija išstumiamą iš praktikos srities į intertekstualumo plotmę. Kai istorija patiriama tik iš tekstų, pagal tekstus, tuomet pats šis patyrimas transformuojamas išimtinai į rašymą, t.y. interpretavimą raštu, raštiškos “rekonstrukcijos”, t.y. (ateities arba kitų mokslų) šaltinių gaminimą. Šis tarptekstinis tinklas, kaip autorės ir pastebi, pretenduoja užimti ne vien bendros (tos, apie kurią rašė Renanas), bet ir individualios atminties vietą. Labiausiai dėl to ši mokslinės istorijos pretenzija filosofų nepriimama nuo dvidešimto amžiaus pradžios.

### **Tėkmės radikalizavimas: laiko patirtis kaip istorijos žinojimo priešprieša**

Dvidešimto amžiaus pradžia pasižymi tuo, kad svarbiausia tema bet kuriuose laiko apmąstymuose tampa vidinio laiko patirtis, kuri suvokiama kaip gyvybės, gyvenimo, pačios kaitos, tėkmės patirtis, nepaklūstanti moksliniam sisteminimui ir racionaliam aprašymui. Susidomėjimas šia tema galbūt buvo atsakas į išsikerojusias istoristines pretenzijas. Tačiau būtent dėmesys vidiniam laiko patyrimui galutinai atskyrė tokias sąvokas kaip patirtis ir istorija, tuo giliai užkasdamas tradicijas kaip istorijos patirties temą. Vidinio laiko apmąstymų kontekste šios dvi sąvokos – istorija ir patirtis – tapo viena kitą eliminuojančiomis, niekaip nebesusiejamomis į prasmingą junginį.

Perskyra tarp mechaninio ir organinio augimo tipų arba mechaninio ir organinio priežastingumo tipų buvo ta schema, kuria dvidešimto amžiaus pradžios laiko teoretikai siekė atskirti “patiriamą” laiką nuo “sukonstruoto”, arba – gyvybės (gyvenimo) laiką nuo abstraktaus moksliniams (priežastiniams) aiškinimams reikalingo laiko. H. Bergsono gyvenimo (gyvybės) filosofija buvo viena iš ryškiausių pastangų atskirti patiriamą laiką nuo abstrakčios laiko schemos.

<sup>54</sup> (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), Georgas Hegelis, *Istorijos filosofija*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1990, 27, 34-35.

<sup>55</sup> Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Tiesos sakymas apie istoriją*, vertė R. Juozaitis, Vilnius: Margi raštai, 1998, 264.

Bergsonas skirtumą tarp mechanizmo ir organizmo nurodė pirmiausiai kaip vieno dalomumą ir kito vientisumą: dalomumas būdingas struktūrai, o vientisumas kaitai<sup>56</sup>. Mechaninė kaita – kaita per dalijimą ar sudurstymą yra priešinga gyvybės kaitos principui: mechanizmas kinta tik prarasdamas struktūros dalis arba jų įgydamas, bet ne jas transformuodamas ir tuo pačiu išlaikydamas (kas būdinga organizmui). Kartotės sąvoka tokioje laiko filosofijoje tampa sunkiai įkomponuojama, tačiau Bergsonas jos visgi neatmeta. Priešingai, jis paverčia ją žmogiško mąstymo, kuris nesugeba suvokti gyvybės kismo, procesų konstravimo principu; “mūsų veiksmas, į kurį yra nukreiptos visos mūsų intelekto pastangos, gali vykti tik tarp pasikartojimų”<sup>57</sup>. Kartojimasis yra pagalba intelektui, tai yra ne išgyvenamas, bet tik refleksijoje ir vardan refleksijos egzistuojantis laiko suvokimo aspektas: bet kokie samprotavimai apie laiką jį pasitelkia, taip pat ir istoriniai. Aišku, jog Bergsono nurodomas patirties laikas negali būti siejamas su moksline istorija vien todėl, kad jis priešinasi skirstymui į intervalus. Jis yra subjektyviai (nereflektyviai) patiriamas, gyvybei, valiai, t.y. bet kuriam gyvam judesiui reikalingas laikas be pertrūkių.

Kalbėti apie tokią perskyrą tarp laiko modelių (mechaninės kaitos modelio, t.y. sukonstruoto laiko, ir organinio augimo modelio, t.y. patiriamo asmeninio laiko) galima būtų ir remiantis kitais filosofijos autoritetais, tokiais kaip W. Wundt'as ar L. Karsavinas. Wundtas stengiasi atrasti kitokį – nemechaniniu laiko modeliu paremtą būdą kalbėti apie istoriją, todėl kalba apie “organišką” kultūrinį perimamumą. “Tautų psichologijoje” Wundtas siekia apimti kiek galima daugiau sričių – nuo dvasinių, teisinių sistemų ir jų skirtumų ligi buitės detalių raidos. Paveldėtų galių akcentavimas gali būti suprantamas kaip Herderio projekto tęsinys, tik paveldėjimas Wundto teorijoje nėra gamtinis, jis yra veikiau perimamumas, vykstantis psichinio priežastingumo (būdingo sąmonės procesams, kuriems negalioja energijos tvermės dėsnis), o ne fizinio priežastingumo principu. Psichinio priežastingumo samprata grįstas paveldėjimas yra tam tikras istorijos patyrimas, o ne mėginimas nustatyti priežastinius ryšius tarp atskirų praeities faktų. Troeltschas Wundto veikalą “Tautų psichologija” laiko savotiška alternatyva istoristiniams žmonijos istorijos rašymams. “Wundto nuomone, istorikai pasidavė mistinių dialektikos ir organologijos iliuzijų įtakai. Nugalėti šias iliuzijas gali ... kolektyvinė psichologija arba tautų psichologija, turinti paaiškinti minėtų paveldėtų galių išplėtojimą remdamasi tarpasmeniniais santykiais”<sup>58</sup>. Tradicija Wundtas laikė tokį procesą, kuriame formos ir turiniai nuolat sustingdomos vardan perdavimo. Tačiau sustingusios formos koreliuoja su plastiškomis (pasiduodančiomis pakeitimams) vietomis, kas sukuria dvilypę tradicijos dinamiką<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Henri Bergson, *Kūrybinė evoliucija*, vertė P. Račius, Vilnius: Margi raštai, 2004, 28.

<sup>57</sup> Ten pat, 62.

<sup>58</sup> (Ernst Tröeltsch) Эрнст Трёлльч, op.cit., 357.

<sup>59</sup> Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. B. III, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1923, 441.

Tokia pat alternatyva istoristiniam sekos-eigos laiko modeliui (kur kas geriau pagrįsta nei Wundto) buvo ir Karsavino istorijos filosofija. Karsavinas, galima sakyti (bent jau vėlyvojoje, Lietuvoje rašytoje istorijos filosofijoje) susieja Bergsono tolydaus nepertraukiamo gyvybės laiko modelį su istorijos vyksmu, kas pačioje Bergsono filosofijoje atrodo neįmanoma.

“Tolydžio kintama mūsų gyvenimo srovė nesusideda iš įvairių elementų, ne susidaro iš atomų, bet ištiesai teka pati iš savęs. Joje viskas tolydžio keičiasi, gaudamas įvairiausias formas, bet nenustoja buvęs vienybe, kurią apima visalaikinė sielos arba ‘aš’ vienybė. Ji visai laisva, nes nėra jokio būtinumo ir vidaus suskilimo, ir visgi būtina, nes jos laisvė sutampa su pačia prigimtimi. Apie patį priežastinį ryšį tos sielos viduje negalima ir kalbėti, nes priežastinis tarpusavio santykis numato skirtingumą, ‘pirmą’ ir ‘antrą’, A ir B, o viename tolydiniame procese nėra pertraukų ir momentų, nėra atomų ir tuštumo, bet yra tik amžinos vilnys. Todėl ir psichinio proceso būtinumas remiasi ne priežastingumu, o betarpišku jo patyrimu, kaip laisvai būtino mano proceso. Tai ne priežastinis būtinumas, o dialektinis”<sup>60</sup>.

Taigi Karsavino kertinis terminas būtų ne tiek psichinis priežastingumas (Wundto terminas), kiek dialektinis būtinumas, kuris suprantamas kaip priešybė priežastiniam būtinumui (vundtiškas atitikmuo būtų mechaninis priežastingumas). Dialektinis būtinumas yra žmogiškų veiksmų motyvavimo būdas ir, tuo pačiu, jų supratimo būdas. Šis būtinumas randasi ne dėl vienos atskirybės prievartos kitai atskirypei, bet dėl sinchroninių visumos transformacijų, ir visumos vieningumo – dalis tokiu atveju negali pasielgti kitaip nei visuma, ir priešingai, visuma negali likti nepakitusi pasikeitus daliai. Karsavino teorijoje istorija yra ne individualios sąmonės, bet “socialinės sąmonės” produktas<sup>61</sup>, tuo tarpu kiekviena individuali praeities interpretacija pateikia tik vieną iš šios socialinės sąmonės suvokiamos istorijos briaunų, todėl tėra dalinė, subjektyvi. Tačiau ši briauna nėra subjektyviai pasirinkta ir sukurta, ji yra visumos valdžioje. Taip, anot Karsavino, yra dėl to, kad žmogus mąsto ne individualiomis kategorijomis, bet socialiomis.

Apie kitokį istorijos mokslams, o ne gamtos mokslams būdingą būtinumą (vėlgi laisvą būtinumą) kalba ir Collingwoodas: jis primena Platono perskyrą tarp matematinio ir erotinio būtinumo ir sako, kad žmogaus mokslų atrandamas būtinumas tegali būti tik toks<sup>62</sup>. “Tarp laikrodinio neistorinio pasaulio laiko ir istorijos laiko skirtumas tas, kad laikrodiniam laikui (clock-time) būdingas kartojimasis: dalykai atsitinka vėl ir vėl, ir jie jokių būdu nėra kitokie nei anksčiau vykę; kai tuo tarpu istoriniame laike dalykai atsitinka tik kartą”<sup>63</sup>. Šis kitoks būtinumas, psichologinis, o ne mechaninis būtinumas, taigi, yra būtinumas be kartojimosi – ne dėsni

<sup>60</sup> Levas Karsavinas *Istorijos teorija*, Kaunas: Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, “Spindulio” bendrovės spaustuvė, 1929, 13.

<sup>61</sup> Ten pat, 5, 9-10.

<sup>62</sup> Robin George Collingwood, “Reality as History”, *The Principles of History*, ed. W. H. Dray, W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 2001, 198.

<sup>63</sup> Ten pat, 199.

būtinumas. Kartotė, savo ruožtu, tampa susieta su gamtamoksliniu būtinumu, ji tampa fizikinio pasaulio tyrinėjimo kategorija – iš laiko suvokimo ir to suvokimo artikuliuojimo ji dingsta.

Kalba apie būtinumą yra iš esmės kalba apie tvarką. Kalba apie alternatyvų būtinumą sugestionuoja mintį apie alternatyvią tvarką, tokią, kuri palaikoma ne pastovių esąčių, ir ne esąčių pasikartojimo. Tokia tvarka yra dialektinės atskirų procesų sąveikos tvarka. Atskiri procesai vienas kitą grįsdami, paneigdami ar užbaigdami sukuria bendrą vyksmą, kurio kiekvienas atskiras momentas, kiekviena atskira detalė yra mažesnis vyksmas, daugybe briaunų sąveikaujantis su kitais, jį ribojančiais, vyksmais. Šis vyksmų sugyvenimas yra toks istorinio laiko vaizdinys, kurio neįmanoma iškloti į vieną seką, kurios visi elementai susiję kaip priežastys ir pasekmės. Tai veikia pluoštas persipynusių seku, plati ir gili tėkmė, kurios kiekvienas judesys keičia visumą ir tuo pačiu nuo visumos priklauso. Tai taip pat istorizmo epochai priklausantis vaizdinys

Kaitai ir tvarumui tapus griežtomis priešpriešomis (iš kurių išvedama daugybė kitų priešpriešų), kartotės aspektas iš laiko suvokimo išnyko. Kartotė tapo arba kaitos modusu, arba (dažniau) tvarumo požymiu. Pozityvistinių mokslo pretenzijų priešininkai kartojimąsi laiko dėsniu sinonimu: “visuotinumai ir būtinumas yra absoliutaus kartojimosi reikalavimas išskleistas erdvėje (visuotinumai – jis turi pasireikšti *visur*, kur tik galima tą reiškinį patirti) ir laike (būtinumas – *visada*, kada tas reiškinys bepasireikštų, praeityje ar ateityje)”<sup>64</sup>. Tokia kartotės sąvoka, kai ji suprantama kaip absoliutus kartojimasis, kartojimasis be kaitos arba pasikartojimas absoliučiai to paties tomis pačiomis sąlygomis (t.y. kartotės sutapatinimas su tvarumu) yra rezultatas būtent tokio kaitos suabsoliutinimo, koks pastebimas šiame paragrafe pristatytose teorijose.

### **Tradicija kaip tvarumas: tradicijos ir modernybės perskyra**

Devyniolikto amžiaus istorizmo teoretikams, nepaisant jų dėmesio atskirai ir atskirų sekai, individas kaip atskiras asmuo su sava laisve ir pasirinkimais buvo mažai svarbus. Istoriniame procese, istorijos vyksme individas tebuvo tai, ką ši srovė neša, į kurią jis patenka ir kuriai paklūsta. Individo pasirinkimai gali būti įdomūs kaip atspindintys laikmečio tendencijas arba tendencijų pokyčius, tačiau ne kaip leidžiantys geriau suprasti konkretų individą ar žmogų kaip tokį. “Garsusis Ranke’s posakis – ištrinti individualybę – įvilko į populiarią formulę tai, kas yra istorinio mąstymo etosas: istorinė sąmonė kelia sau uždavinį visus tam tikro laikmečio liudijimus suprasti remiantis to laikmečio dvasia”<sup>65</sup>. Istorizmo kritikas Troeltschas, siekdamas pakeisti istorijos filosofijos standartus, skatino sugrąžinti į istorijos filosofiją prarastą, tačiau jai prigimtina

<sup>64</sup> Milda Paulikaitė-Gricienė, *Tikrovės balso besiklausant. Patirties mąstymas H.G. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje*, Kaunas: Technologija, 2005, 19-20.

<sup>65</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutinės problemos universalumas”, *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 90.

priklausančią temą: individo *santykį* su istoriniais procesais. Būtent todėl tradicijos tema iš istorinio perimamumo ir to perimamumo dinamikos tyrimo virto visuomenės charakterizavimo, jos lokalizavimo tam tikroje išsivystymo skalėje klausimu. Bene geriausiai tai atskleidžia E. Durkheimo sociologija.

Individas Durkheimo sociologijoje pristatomas kaip visais savo sprendimais ir poelgiais priklausantis nuo konkrečios visuomenės. Todėl visuomenės tvarka ir mąstymas nėra tik fonas siaurąja prasme, yra veikiau individo gyvenimo veiksnus kontekstas. R. Nisbetas pastebi, kad Durkheimo atveju: „susiduriame su tam tikru atvirkščiu redukcjonizmu, kuris svarbiausias individualumo būsenas ... paaiškina sąvokomis, kurios nėra individualios, – bendruomene ir moraline tradicija”<sup>66</sup>. Tačiau individas, veikiau jo sprendimų unikalumas, Durkheimui tampa tarsi visuomenės pažangumo rodikliu. Tradicinėje visuomenėje individai determinuojami tradicijos, todėl jų sprendimų laisvė neįmanoma: kuo primityvesnės, anot Durkheimo, yra visuomenės, „tuo panašesni vienas į kitą yra jas suformuojantys individai“. Ir priešingai – „civilizuotų žmonių tarpe du individai skiriasi vienas nuo kito iš pirmo žvilgsnio, ir tam pastebėti nereikia jokio išankstinio išventinimo”<sup>67</sup>. Civilizuotose visuomenėse taipogi esama kai kurių unifikavimo formų, tačiau jos visiškai kitokios nei tradicinėse visuomenėse, tai yra vienijimas per interesus, steigiantis tam tikrą globalią interesų vienijamą bendruomenę: „skirtumas tarp prancūzo ir anglo dabar mažesnis nei anksčiau, tačiau skirtumas tarp prancūzo ir prancūzo dabar didesnis, nei kada buvo”<sup>68</sup>.

Aišku, kad Durkheimas, kuris perėmė evoliucionistinę (Spencerio) schemą, individo laisvę laikė tam tikra pakopa, kurios tradicinėje visuomenėje *dar* nebuvo. „Jei žemesnėse visuomenėse individualiai asmenybei yra skiriama tiek nedaug vietos, taip yra ne todėl, kad ji būtų apkarpoma ar dirbtinai blokuojama, taip yra tiesiog paprasčiausiai todėl, kad tuo istoriniu momentu individo asmenybė neegzistavo”<sup>69</sup>. Taigi tam tikro istorinio proceso vaizdinys šiuose individo ir visuomenės santykio aiškinimuose visgi tampa ta paskutiniąja (ar priešingai – pirmąja) schema, į kurią redukuojami visi pokyčiai šioje srityje. Visuomenė vystosi išlaisvindama individą, sukurdama jo asmenybę. Tradicija tokiu atveju tėra istorijos etapas, kurį visuomenės išauga. Šis sociologinis mąstymas yra tarsi istoristinio mąstymo išvirkščia pusė – jis grįstas tais pačiais principais ir tomis pačiomis kategorijomis, tik sutelkia dėmesį į tai, ką Ankersmitas, kalbėdamas apie istorizmą, vadino sinchroniniais pjūviais.

Tradicijos sąvokos pavertimas labiau visuomenės sanklodos apibūdinimu reiškė tai, kad tradicija imta suvokti labiau kaip būklė nei kaip procesas. Iš to seka pačiuose įvairiausiuose kontekstuose sutinkami teiginiai, kad tradicijos *kaip reiškinių* moderniojoje visuomenėje nėra arba

<sup>66</sup> Robert A. Nisbet, *Sociologijos tradicija*, Vilnius: Pradai, 2000 (vertė Dangis Gudelis), 137.

<sup>67</sup> Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, transl. W. D. Halls, London: Macmillan, 1989, 88-89.

<sup>68</sup> Ten pat, 91.

<sup>69</sup> Ten pat, 142.

jis yra marginalizuotas (kitai sakant – „tradicija“ tokiu atveju reiškia tam tikras egzotiškas „ankstesnės“ mąstysenos ar buities liekanas). Tokiu atveju vienintele kultūrinio perimamumo forma tampa istorija pagal istorizmo epochoje susiformavusią jos sąvoką: istorija kaip profesionali (arba panaši į tokią) veikla studijuojant rašytinius šaltinius ir gaminant istorinius tekstus. Visuomeninė sankloda esą diktuoja žinojimo apie praeitį formas. Tokį požiūrį atspindi, pavyzdžiui, ši G. Debord'o mintis: „miestas yra *istorijos aplinka*, nes jame vienu metu sutelkta visuomeninė valdžia, suteikusi galimybę rasti istoriniam sumanymui, ir praeities sąmonė“<sup>70</sup>. Istorija Debord'ui akivaizdžiai yra sąvoka, koreliuojanti su modernumu, o tradicija – istorijos atitikmuo nemodernioje visuomenėje.

Būtent todėl tradicijos sąvoka tampa priešpriešos modernybė/ tradicija dalimi, taigi apie ją kalbama kaip apie būklę, ar dar dažniau apie visuomenės *struktūrą*, bet ne apie tam tikrą kaitos tipą. Svarstant atskirų visuomenių tyrimo metodologijas linkstama tradicijos ir modernybės sąvokas laikyti naudingomis tik tuomet, kai jos nurodo „konkrečius, vidujai nuoseklius ir vienas kitą išskiriančius reiškinius“, o ne vartojamos „tik kaip rubrikos kalbant apie plačias, mažai apmąstytas ir niekaip viduje nesusaisytas žmogiškos patirties sritis“<sup>71</sup>. Kitaip sakant, tradicijos sąvoka tokiu būdu yra paverčiama terminu, ir, kaip ir kiekvienas griežtas terminas, įgyja prasmę tik priešybių poroje.

Donskis pabrėžia, kad „istorijos ir tradicijos sąvokos yra modernybės kvintesencija“<sup>72</sup>. Statikos ir dinamikos – kultūros ir istorijos supriešinimą (šias sąvokas suabsoliutinant ir tokiu būdu jas paverčiant viena nuo kitos priklausomas) Donskis apibūdina taip: „istorija iš didžiosios raidės tampa simboliniu dariniu, kuriame modernūs individai ieško ribų ir reikšmių aiškinti save pačius ir juos supantį pasaulį“, o, savo ruožtu, „kultūra iš didžiosios raidės paverčiama tarsi sau pakankama, save įtvirtinančia baigtine istorijos monada, save palaikančia paslaptina substancija, generuojančia kūrybinę energiją, vitališkumą, dvasingumą ir žmogaus gyvenimo prasmę“<sup>73</sup>. Priešpriešos yra reikalingos viena kitos ir, tuo pačiu, riboja viena kitą – tapdamos priešpriešomis abi šios sąvokos (šiuo atveju kultūra ir istorija) smarkiai susiaurina savo prasminius laukus ir, tuo pačiu, paverčia tų laukų tarpusavio sąveiką mechaniška ir sistemiška.

Dažniausiai sutinkamą tradicijos sampratą pateikia G. McLeanas: tradicija esą yra „tai, kas laikui bėgant ir žmogaus patirčiai kaupiantis ima atrodyti giliai teisinga ir būtina žmogaus gyvenimui. Tradicijos turinys yra vertybės, kurias ankstesnės kartos kažkada aistringai tikrino

<sup>70</sup> Guy Debord, *Spektaklio visuomenė*, vertė Dainius Gintalas, Kaunas: Kitos knygos, 2006, 157.

<sup>71</sup> Benjamin I. Schwartz, „The Limits of ‘Tradition Versus Modernity’ as Categories of Explanation. The Case of Chinese Intellectuals“, *Intellectuals and Tradition*, ed. S. N. Eisenstadt, S. R. Graubard, New York: Humanities Press, 1973, 71.

<sup>72</sup> Leonidas Donskis, *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*, Amsterdam-New York: Rodopi, 2003, 211.

<sup>73</sup> Ten pat, 202.

specifinėse istorinėse aplinkybėse, ir kurios paskui, nuolat iš naujo peržiūrimos, nugludintos ir perduotos iš kartos į kartą kaip turinys”<sup>74</sup>. Ši definicija gerai atskleidžia keletą svarbių populiaraus tradicijos supratimo aspektų: pirma – manoma, kad tradicijos turinį sudaro stabilios, nekintančios, tik vis tvirčiau įsitvirtinančios konstantos, ir antra – tradicija laikoma nuosekliu, didesnių pertrūkių neturintiu nuolatinio vertybių gludinimo, tobulinimo ir perdavimo vėlesnėms kartoms procesu.

Kaitos ir tvarumo radikalus atskyrimas kone sutapatina tradicijos ir kultūros sąvokas (joms atskirti yra būtina kur kas labiau niuansuota prasmių skalė, kuri dingsta priešpriešų santykyje tarsi maksimaliai kontrastingoje fotografijoje). Anot Lyotardo, “pati vystymosi idėja suponuoja tam tikrą nesivystymo horizontą”, kuriuo tampa tradicija: įvairios kompetencijos, sako Lyotardas, “susijungia į vieną visumą po tradicijos stogu ir nesiskaido į kategorijas, teikiančias peno specifinėms naujovėms, ginčams ir svarstymams”. Tačiau šių sąvokų supriešinimo būdų Lyotardas mato kiek daugiau. Tradicija visai nebūtinai tampa fonu, o modernumas – figūra. Dažnai (o mūsų dienomis, ko gera, galima sakyti – dažniausiai) atsitinka priešingai. Anot Lyotardo, “tokia priešprieša būtinai reiškia, kad “primityvų” ir “civilizuotųjų” žinojimo būklė iš esmės skiriasi; ji suderinama su “pirmykštės” ir mokslinės minties formalaus identiškumo teze, taip pat su iš pažiūros visiškai priešinga premisa, kad paprotinis žinojimas yra pranašesnis už šiuolaikinės susiskaldžiusias kompetencijas”<sup>75</sup>. Taigi jei, žvelgiant formaliai, abi būklės yra esmiškai skirtingos ir todėl lygiavertės (prisimenant kiek aukščiau cituotą Schwartzą – “vidujai nuoseklios ir viena kitą išskiriančios”), tuomet, jas rikiuojant vieną paskui kitą, pagrįstos atrodo abi – ir progreso, ir regreso tvarkos.

Svarbu pastebėti ir tai, kad tradicija minėtose progreso ar regreso schemose nėra praeities ar laiko suvokimo būdas. Ji tampa tarsi *laikotarpiu*, t.y. ilgesniu ar trumpesniu raidos etapu ar, dar tiksliau, atkarpa laiko “linijoje”, kurią kaip vientisą charakterizuoja tam tikros savybės. Laiko linija, kurioje ši atkarpa lokalizuojama, yra tvirtas istorizmo įspaudas sąmonėje. Barraclough manymu, “mes manome, kad gyvename mokslo amžiuje; bet gilesne prasme visi mes, taip pat ir (nuo Darwin’o laikų) empirinių mokslų atstovai, gyvename istorijos amžiuje, arba istorizmo amžiuje; ir tai, galima sakyti, yra lemtinga priežastis ir pateisinimas to, kad domimės istorija: tai tapo, patinka mums tai ar ne, neatskiriama mūsų būties dalis”<sup>76</sup>.

Tradicija, taigi, tapo pabrėžtinai statiškų laikotarpių ar kultūrų charakteristika, taip suprantama tradicija yra pats tvarumas (kaip priešprieša istorijai, kuri esą yra pati kaita. Istorijos ir tradicijos

---

<sup>74</sup> George F. McLean, *Tradition, Harmony and Transcendence, Cultural Heritage and Contemporary Life Series III, Asia*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994, 14.

<sup>75</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, vertė Marius Daškus, Vilnius, Baltos lankos, 1993, 52.

<sup>76</sup> Geoffrey Barraclough, “The Historian in a Changing World”, *The Philosophy of History in Our Time*, ed. Hans Meyerhoff, New York: Doubleday Anchor Books, 1959, 29-30.

sąvokų supriešinimas švelnėja tada, kai pradedama kvestionuoti istorijos kaip nuolatinės ir tolydžios žmonijos kaitos tėkmės sąvoka. Istoriniam laikui pradedant priskirti – netolydumą, nevientisumą, daugiasluoksniškumą, galiausiai – ritmiką, naujai permąstoma ir tradicija. Ji tampa paralelinis istorijai laiko suvokimo būdas.

### **Tradicija kaip istorijos sąvokos paralelė**

Aiški paralelė tarp tradicijos ir istorijos kaip *lygiaverčių* istorinio laiko patirčių atsiranda jau O. Spenglerio kultūros kritikoje. Vis dėlto, ši paralelė artima ankstesniame skyriuje aprašytam sąvokų supriešinimui – mat susijusi su visa niuansuota Spenglerio pateikiama statikos ir dinamikos perskyrą iliustruojančių vaizdinių schema. Viena iš šios schemos iliustracijų – skirtumas tarp augališkos ir gyvūniškos būties. Augalas, sako Spengleris, “pats sau yra niekas”. Augalas paklūsta tik priežastims, laisvės jis neturi visiškai. Gyvūnas, priešingai, “yra pajėgus rinktis”. Gyvūnai, anot Spenglerio, yra “savyje mažučiai skirtingų dydžių pasauliai”<sup>77</sup>. Vien pasirinkimo galimybė sukuria mikrokosmosą, uždaro gyvūno pasaulį, atitveria jį nuo aklo paklusimo priežastims, dėsniams, etc. Tai nėra klasikinė *Geisteswissenschaft* perskyra tarp gamtos ir žmogaus, tai – kur kas labiau metafiziška (graikiška prasme) perskyra tarp judesio ir rimties. Judesys, t.y. dinamika (o ne ypatingo lygmens žmogiška sąmonė dėl jos kvazidieviškumo) sukuria laisvę, pačią jos galimybę. “Priklausomybė ir laisvė”, sako Spengleris, “yra giliausias ir galutinis požymis to, ką perskiriame kaip augališką ir gyvūnišką egzistenciją. Taigi tik augalas yra *visuma* to, kas jis yra. O gyvūno esmėje glūdi kažkoks skilimas”<sup>78</sup>. Laisvė visada yra susijusi su stygiumi, trūkiu, laisvė yra suskilimas. Šis suskilimas nėra nauja judesio charakteristika: klasikinė ir ikiklasikinė graikų filosofija, aiškindamasi judesio fenomeną, kaip tik tuo skilimu ir stebėjosi, jį ir charakterizavo daugybe būdų.

Tačiau galutinis Spenglerio rūpestis, žinoma, nėra pati perskyra tarp judesio ir rimties, kaip ikisokratinų sofistų, bet įtampa tarp šių polių, steigianti žmogaus sąmonėje laisvės idėją. “Augalas yra tik augalas, o gyvūnas yra augalas ir kažkas dar be to”, laisvai egzistencijai, anot Spenglerio, yra būdingas troškimas “iš laisvos egzistencijos sugrįžti į priklausomą, į augališkąją, iš kurios egzistuojantis yra išstremtas į vienatvę. ... Visi kosmiški dalykai yra paženklinti periodiškumu. Jiems būdingas taktas. Visi mikrokosmiški dalykai pasižymi poliariškumu. Visą jų esmę išreiškia žodis ‘tarp’. Jis nusako įtampą”<sup>79</sup>. Čia jau labai detalizuota, išstobulinta viena kitą atitinkančių perskyrų grupė: klasikinė metafizinė perskyra tarp judesio ir rimties yra lydima perskyrų tarp

---

<sup>77</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 557.

<sup>78</sup> Ten pat, 558.

<sup>79</sup> Ten pat, 559.



laisvės ir priklausomybės, tarp suskilimo ir vientisumo, tarp mikrokosmo bei makrokosmo, tarp poliariškumo ir periodiškumo, taigi, tarp tiesinio laiko ir ciklinio, tarp ramybės ir įtampos, galiausiai – tarp dėmesio (reflektuojančios sąmonės) ir betarpiško paklusimo.

Iš šios perskyrų grupės Spengleris išveda ir du galimus skirtingus santykius su praeitimi – su praeitimi kaip su istorija, ir su praeitimi kaip su tradicija. Spengleris skiria dvi kultūrinio tęstinumo rūšis – tęstinumą per švietimą (*Bildung*) ir tęstinumą per lavinimą (*Zucht*). Šias dvi perimamumo rūšis atitinka du vaizdiniai: šventikas ir kilmingasis. Šventikas gilina pasaulio kaip gamtos (išorybės) paveikslą, jį permąsto, apmąsto (*durchdenkt*). Jo tobulėjimas yra (savęs ar kito) švietimas (*Bildung*). Antroji, kilmingojo pasaulėžiūra randasi ir vystosi labiau per lavinimą ar puoselėjimą (*Zucht*)<sup>80</sup>. Pastaroji pasaulėžiūra, anot Spenglerio, perduodama tėvo sūnui, ir nereikalauja, kaip pirmoji, ypatingo pašaukimo. Taigi Spengleris nustato tarsi du skirtingus elgseną motyvuojančius laikiškumus, kurie, savo ruožtu, atitinka gyvenimą istoriniame laike ir gyvenimą nekintančioje (ar labai vangiai kintančioje) tradicinėje terpėje. Vis dėlto, priešpriešos čia virsta paralelėmis – nes abi gyvensenos gali egzistuoti viena šalia kitos kaip skirtingos laikysenos istorinio laiko atžvilgiu. Skirtingi laikiškumai suderinami viename laikmetyje: vienoje visuomenėje įmanomos skirtingos gyvenamųjų pasaulių laikiškos struktūros.

Kitaip sakant tada, kai kalbama nebe apibendrintai apie tendencijas, jų kaitą, sociumo mąstymo pokyčius ir panašiai, bet atkreipiamas dėmesys į individą (ką Spengleris, vienaip ar kitaip, padaro, diferencijuojamas skirtingų individų santykis su istoriniu laiku ir istorijos procesais, tuomet istorijos ir tradicijos sąvokos tampa veikiau paralelėmis, o ne techninėmis viena kitą išskiriančiomis priešpriešomis. Šis pokytis (o ir bet kokia kalba apie tradiciją kaip laikiškumo modusą) įmanomas tada, kai istorijoje figūruoja ir paskiras žmogus, o ne tendencijų kaita bei abstraktūs virsmai. Dvidešimto amžiaus pradžioje Troeltschas rašė, kad “giliausia ir sunkiausia istorijos problema” esanti ta, kad “sudėtingoje individualaus kolektyviškumo arba totalumo sąvokos prigimtyje glūdi stipri įtampa tarp bendro ir atskiro, ši įtampa yra bendroje atskirybės dvasioje – tarp visuomenės ir individų, tarp objektyvios ir subjektyvios dvasios”. Maža to, Troeltschas pabrėžė, kad taip formuluojama problema “visiškai priklauso istorinio matymo sferai, ji nėra pasiskolinta iš socialinės psichologijos arba iš sociologijos ir neturi būti aiškinama per šiuos mokslus”<sup>81</sup>. Troeltschas, taigi, tvirtino, kad istorijos filosofija turi susigrąžinti individo santykio su sava kultūra temą ir svarstyti ją kaip prigimtina būdingą būtent istorijos apmąstymams, o ne kaip socialinės filosofijos tęsinį.

Pirmaisiai ir ryškiausiai tai padarė hermeneutinė istorijos filosofijos kryptis nuo pat jos susiformavimo pradžios. Anot W. Dilthey’aus, *suprantama* gali būti tik atskirybė: atskiras tiriamas

---

<sup>80</sup> Ten pat, 979.

<sup>81</sup> (Ernst Trölsch) Эрнст Трёлъч, op. cit., 40-41.

žmogiškumo pasireiškimas (žmogus, jo poelgis, įvykis, darbas) nėra tik bendražmogiškumo atvejis, tai visada yra individuali visuma. Dilthey'us sako, kad "objektyvi dvasia ir individo jėga abi kartu nustato dvasinį pasaulį. Istorija remiasi abiejų šių galių supratimu"<sup>82</sup>. Objektyvios dvasios ir individo poelgių santykį analizuojanti istorija (ir istorijos filosofija) neišvengiamai iškelia klausimą apie istoriškumą – apie istorijos patyrimą kaip istorinio laiko mąstymo ir gyvenimo būdus.

Taigi neatsitiktinai tradicija kaip savarankiška tema atsiranda hermeneutinėje istorijos filosofijoje, tačiau ne tiek Dilthey'aus tekstuose, kiek H.-G. Gadamerio veiksniosios istorijos (*Wirkungsgeschichte*) apmąstymuose. Veiksniąją istoriją kaip sąmonės patirtį Gadameris siejo su hermeneutine situacija, kai sąmonė atsiduria priešais istorinį paveldą, kurį turi ne tik interpretuoti ar paaiškinti, bet įsisavinti<sup>83</sup>. Ši Gadamerio mintis primena Spenglerio samprotavimą apie per veiksmą, per praktiką perimamus kultūrinius turinius, tačiau Gadameris tokio perimamumo nepriešina istorijos suvokimui (t.y. išmokimo mėgdžiojant pavyzdžius jis nepriešina sužinojimui iš rašytinių šaltinių). Priešingai, Gadameris tradiciją susieja su istorijos patirtimi, padaro ją tarsi vienu iš istoriškumo lygmenų ar sluoksnių. Tai keičia ne vien tradicijos sąvoką, bet ir istorijos patirties traktavimą. Istorija reikalinga ne žinių horizontui papildyti, bet – suformuoti savęs paties ir savo galimybių sąvokimą: "istoriškumo struktūra turi savižinos struktūrą"<sup>84</sup>. Čia svarbu pastebėti, kad istorinio paveldo įsisavinimas per praktiką, per veiksmą nereiškia adaptavimo sau ir pagal save kiekvieno istorinio laikmečio. Sau nežinomą ir nepažįstamą praeitį apmąstantis žmogus, anot Gadamerio, yra ambivalentiškoje padėtyje – dialektinėje įtampoje tarp dabarties ir praeities horizontų<sup>85</sup>. Veiksniosios istorijos idėjos palaikytojai mato tradicijos perdavimo ir perėmimo dinamiką kaip tokioje įtampoje vykstantį horizontų (savo ir svetimo) derinimo procesą. Ne tik svetimas horizontas yra mėginamas priderinti prie savojo, bet tokiu būdu ir savieji mąstymo būdai bei sprendimo kriterijai tampa regima tarsi iš kritinės distancijos<sup>86</sup>.

Su išlygomis veiksniosios istorijos idėjos palaikytoju galima vadinti ir M. Heideggerį su jo savita *Geschichte* sąvoka. Ši sąvoka daug daugiau bendra turi su Gadamerio veiksniosios istorijos projektu negu su vėliau išplėtotą fenomenologine intersubjektyvių istorijos patirčių teorija. Heideggerio *Geschichte* sąvokoje akcentuotas tam tikras tarp-epochinis rezonansas, istorijos vienalaikiškumas, suvokiamas kaip klausimas apie būtį. "Epochos nesileidžia išvedamos viena iš kitos, neišsėina jomis nukloti tekančio proceso vagą. Žinoma, kažkoks perdavimas iš epochos į

---

<sup>82</sup> Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 261, 262.

<sup>83</sup> Hans Georg Gadamer, "Wirkungsgeschichte und Applikation", *Rezeptionsaesthetik*, ed. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975, 116-117.

<sup>84</sup> Hans-Georg Gadamer, "Istoriskumas", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 214.

<sup>85</sup> Hans Georg Gadamer, "Wirkungsgeschichte und Applikation", 119.

<sup>86</sup> Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical reflection", transl. G. B. Hess, R. E. Palmer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David Linge, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977, 27.

epochą yra. Tačiau šis perdavimas ne vingiuoja iš vienos epochos į kitą kaip jas surišantis raištis, bet kiekvieną kart išnyra iš istorijos gelmių taip, lyg iš vieno šaltinio trykštų keletas versmių, palaikančių tėkmę, kuri visur yra, ir, tuo pačiu, niekur nėra<sup>87</sup>. Epocha, pagal Heideggerį, yra ne chronologinio laiko gabalas, bet savita buvimo patirtis, į kurią implikuotas ir kitų epochų, senų ar būsimų laikų supratimas. Šitaip suprantant epochą, praeities (praradimo) patirtys ir ateities (laukimo) patirtys tampa pozityvia dabarties apibrėžtimi. Tai, be abejonės, yra veiksniosios istorijos idėja visiškai atitinkanti mąstysena. Istorija yra patiriama (suvokiama) per atskirus rezonuojančius supratimus, o ne kaip nuolat palaikoma schema.

J. Habermasas taip apibendrina M. Heideggerio, W. Benjamino ir kitų plėtotą aktyviosios istorijos koncepciją: “kai praeities patirtį perimame kaip orientuotą į ateitį, autentiškoji dabartis išskyla kartu kaip tradicijos tęsimo ir inovacijos vieta – viena neįmanoma be kita: ir tradicijos tęsimas, ir inovacija susilieja į aktyvios istorijos sąsajų objektyvumą<sup>88</sup>. Tradicija Habermasas laiko tokią *istorijos patirties* situaciją, kai lūkesčių horizontas betarpiškai susietas su patirties ir žinių apie praeitį potencialu<sup>89</sup>. Aktyviosios istorijos pasekėjų idėja yra ta, kad tradicija yra savitas, svarbus, ilgai ignoruotas istorijos moksle istorinės patirties būdas. Nuolatinis, niekad nepasiekiantis tikslo, įtampos tarp skirtingų horizontų naikinimas. Pirmas svarbus šio minties aspektas, kad tai – aktyvus ir sąmoningas būvis; antra, horizontų skirtingumas čia yra išeities taškas (tai priartina šią hermeneutinę istorijos filosofiją prie fenomenologinės siaurąja prasme – tikrovė istorinį matmenį turi tik dėl to, kad į mūsų žvilgsnį yra implikuoti kitų žvilgsniai, į mūsų supratimo horizontą – kitų horizontai. Gadameris rašė, kad “tradicija, kurioje gyvename, nėra mūsų pasaulio patirties dalinė sritis, nėra vadinamoji kultūrinė tradicija, kurią sudarytų tik tekstai ir paminklai, ir kuri iš naujo perteiktų kalbiškai išreikštą ir istoriškai dokumentuotą prasmę. Priešingai, mums nuolatos perduodamas (*traditur*) pats komunikatyviai patirtas pasaulis – kaip iki begalybės atviras uždavinys<sup>90</sup>. Šis komunikatyviai patirtas pasaulis, atrodytų, galėtų būti redukuojamas į kalbą: bet kuris supratimas yra, kaip Gadameris sako, “tęstinis mediavimo procesas, kurio dėka gyvena visa tai, kas socialiai perduodama (tradicija). Nes kalba nėra vien objektas mūsų rankose, ji yra tradicijos rezervuaras ir mediumas, kuriame ir per kurią mes egzistuojame ir suvokiame pasaulį<sup>91</sup>. Kalba kaip perduotų ir toliau perduodamų prasmų rezervuaras yra pirmoji ir aiškiausia tradicijos plotmė. Vis dėlto, kalba ir tradicija yra skirtingos sąvokos ir skirtingos temos: tradicija kaip perdavimas ir perėmimas neredukuojama vien į kalbos reikšmių tvarumą (kaip tik tai ir bus atskleista kitose šio darbo dalyse). Be to, veiksniosios istorijos idėjos šalininkams tradicija nėra

<sup>87</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1992, 154.

<sup>88</sup> Jürgen Habermas, *Modernybės filosofinis diskursas*, Vilnius: Alma Littera, 2002, 23.

<sup>89</sup> Ten pat, 24.

<sup>90</sup> Hans-Georg Gadamer, “Filosofija ir hermeneutika”, *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 145.

<sup>91</sup> Hans-Georg Gadamer, “On the Scope and Function of Hermeneutical reflection”, 29.

vien prasmų tvarumas, jų išlaikymas ar palaikymas, bet ir kaita, kuri neįmanoma be tam tikrų lūžių, perversmų, revoliucijos momentų. Hermeneutikos atstovai žvelgia į tradiciją kaip į sudėtingą istorijos patirties būdą ir mato savitą ir ypač sunkiai schematizuojamą šio fenomeno dinamiką.

Tradicija hermeneutikos atstovams nėra išmokstamų prasmų ir perimamos patirties monolitas, bet iš atskirų gijų susipinantis ir nuolat persipinantis prasmų tęstinumas. “Tradicija niekada nebūna vienaskaitinė, ją sudaro daugelio gijų, paskirų tradicijų pynė”, rašo A. Sverdiolas. Hermeneutikos atstovai mato šį tradicijos daugialypumą dėl to, kad kalba ne apie kokią nors konkrečią tradiciją, bet analizuoja tokio tipo laiko patirtį (ką pirmiausiai ir daugiausiai darė Gadameris). Šios krypties apmąstymuose kalbėjimas apie tradiciją kaip laiko patyrimą jokių būdu negali būti laikomas kokia nors nostalgijos praeičiai išraiška ar, juo labiau, siekiu, “atgaivinti” tradicinio tipo mąstyseną. Tai yra veikiau būdas kalbėti apie žmogiškų veiksmų, jų motyvų prasminį kompleksumą. Kaip tokį kalbėjimo būdą perėmė ir fenomenologijos (krypties, iš dalies persidengiančios su hermeneutika) bei naratologijos (krypties, daugeliu atveju, svarstančios panašius į hermeneutų keliamus klausimus) domėjimasis tradicija.

Linijinis istorijos laikas kaip vaizdinys nebetenkina dvidešimtojo amžiaus antrosios pusės mąstytojų pirmiausiai todėl, kad bet kuris istorijos turinys šitokio vaizdinio laikantis, lokalizuojamas vienoje schemoje ir ja paaiškinamas. H. Arendt rašo, kad “istorijos tęstinumo gija”, kuri “buvo pirmasis tradicijos pakaitalas”, pasitarnavo tam, kad “daugybė skirtingiausių vertybių, prieštaringiausių minčių ir konfliktuojančių autoritetų, kurie visi galėjo kažkaip funkcionuoti kartu, buvo suvesti į linijinę, dialektiškai nuoseklią raidą, sukonstruotą būtent tam, kad būtų galima atsižadėti ne pačios tradicijos, o visų tradicijų autoriteto”<sup>92</sup>. Vienamatiškumas neišvengiamai lydi istorinio laiko vientisumą, tolydumą ir aiškumą. Verta atkreipti dėmesį į Arendt pastebėjimą, kad ši nuosekli laiko tėkmė pretenduoja pakeisti ne kurią nors konkrečią tradiciją kaip savitą laikiškumo struktūrą, bet patį laiko vaizdavimą, jo aiškinimo principą. Atsižadėti “visų tradicijų autoriteto” iš tiesų reiškia sąmoningai nebedalyvauti bet kurios iš tradicijų tvarumo-kaitos ritmikoje. Taigi ir priešingas procesas – istorijos tėkmės tolydumo vaizdinio irimas vyksta ne abstrakčioje modelio plotmėje, bet istorijos (pirmiausia, mokslinės) sampratai tampant vis labiau pliuralistine. Istorijos sampratų pliuralizmas anaipol nėra tik trintis, atsirandanti dėl nesutarimo, kuris istorijos pateikimo ir jos supratimo būdas yra tikslesnis ar adekvatesnis. Skirtingas istorijos pateikimas bei supratimas yra dabarties poreikių ir ateities lūkesčių atspindys.

Ne vien dominuojanti politinė istorija ima siūlyti skirtingo tankumo ir skirtingos ritmikos, vadinasi, skirtingo laikiškumo tekstus. Ko gero, ryškiausiai šis procesas matyti istorijos mokslo “periferijose” – kultūrinėje antropologijoje, archeologijoje etc. Sinchronijos ir diachronijos santykio permąstymas priėmus pliuralistinį istorijos vaizdinį tampa neišvengiamas. Kaita, net jei ji

---

<sup>92</sup> Hannah Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Aidai, 1995, 35.

ir išlieka pagrindinis istorijos vyksmo aspektas, nebent tolydumo, kuriuo tikėjo devyniolikto šimtmečio istorikai. Knygoje apie archeologijos tendencijas ir kintančius tikslus, I. Hodderis aiškina, kaip procesinę archeologiją palaipsniui keičia postprocesinė – ne tokia, kuri persiorientuoja į vienalaikiškų struktūrų, o ne istorinių procesų aiškinimą, bet tokia, kuri naikina pačią proceso-struktūros dichotomiją<sup>93</sup>. Anot Hodderio, perėjimas prie procesų archeologijos septintajame ir aštuntajame dvidešimto amžiaus dešimtmečiuose reiškėsi kaip vis didesnis koncentravimasis nebe į istorinių procesų išaiškinimą (tokių kaip difuzija, migracija, konvergencija, divergencija), bet į adaptacinių procesų atskleidimą (tokių kaip gyventojų gausėjimas, išteklių utilizacija, socialinis kompleksiskumas, prekyba)<sup>94</sup>. Kitaip sakant, imta domėtis žmogiškais veiksmais, jų bruožais, o ne abstrakčiais vyksmais.

Kaip kitos srities pavyzdį galima būtų pateikti antropologinę perspektyvą. M. Sahlinsas formuluoja tokį šūkį: “mūsų problema dabar – sugriauti istorijos konceptą, pasitelkus antropologinę kultūros patirtį”<sup>95</sup>. Šiuo teiginiu nėra postuluojuamas istorijos kaip laiko patirties panaikinimas, bet veikiau laiko patirties kaip kaitos ir tvarumo santykio atgaminimas. Sahlinsas kritikuoja “radikalios binarines opozicijas, kuriomis paprastai mąstoma apie kultūrą ir istoriją: praeitis ir dabartis, statika ir dinamika, sistema ir įvykis, infrastruktūra bei superstruktūra ir taip toliau ta pačia intelektine bei dichotomine vaga. Peršasi išvada, kad šios opozicijos yra ne tik klaidinančios fenomenaliu požiūriu, bet ir silpnina mūsų pozicijas analitiniu atžvilgiu. Silpnina jau vien todėl, kad kitos civilizacijos geriau suvokė jų sintezę, taigi skirtingai sintezuoja istorinę praktiką. Mes privalome teoriškai pripažinti tokius dalykus kaip praeitis dabartyje, superstruktūra infrastruktūroje, statika dinamikoje, kitimas stabilume ir surasti jiems koncepcinę nišą”<sup>96</sup>. Pažymėtina tai, kad Sahlinsas nesiūlo atsisakyti minėtų perskyrų kaip nebeveiksmingų, nepadedančių suprasti ir apmąstyti kultūrą bei istoriją. Jis tik siūlo neversti jų binarinėmis opozicijomis, bet pamatyti jų dialektinį santykį, jų vienį per įtampą. “Praeitis dabartyje, statika dinamikoje” etc. – tai sąvokų susaistymas ne sulydant ar suvienodinant, bet išardant tolydumą ir sukuriant ritmiką.

Sahlinsas pastebėta “praktinę” opozicinio mąstymo žala – kad Vakarų kultūra binarinėmis kaitos ir tvarumo opozicijomis nuskurdina iki minimumo savo laiko patirtį – ne viename savo straipsnių linkęs pabrėžti ir A. Mickūnas.

Tolydumą pakeitė skirtingų tankių, arba, kaip Levi-Straussas įvardijo, skirtingų dažnių istorinis laikas. Levi-Straussas pateikia tam tikrą istorijų skalę pagal įvykių dažnius, kur “pačioje apačioje” yra “biografijų ir anekdotų istorija”, kuri yra “silpna istorija, kurią suvokti galima tik

<sup>93</sup> Ian Hodder, *Praeities skaitymas*, vertė D. Merkevičienė, Vilnius: Vaga, 2000, 216.

<sup>94</sup> Ten pat, 194.

<sup>95</sup> Marshall Sahlins, *Istorijos salos*, vertė S. Repečka, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003, 20.

<sup>96</sup> Ten pat, 20.

perkėlus ją *en bloc* į stipresnės istorijos rėmus. Pastaroji tokiais pat ryšiais susijusi su aukštesnio už ją lygio klase. Tačiau klaidinga būtų manyti, kad taip užmaunant istorijas viena ant kitos, atkurama visuotinė istorija. Laimėję vieną, prarandame kita”. Kitaip sakant, istorinio laiko tolydumas yra subyrėjęs į nevienamačius lygmenis<sup>97</sup>. Istorijos tolydumu nebetikima, visuotinė istorija kaip vientisu tolygiu vyksmu – taip pat: esama skirtingų dažnių, t.y. skirtingų faktūrų ir ritmų istorijų. Kartu su šia įvairiopa ritmika grįžta kartotė kaip istorinio laiko modusas. Ji nieko neturi bendra su permanentiniu dėsnio kartojimusi. Ši sugrįžtanti kartotė kaip ritmika kyla ne iš dėsnio formalumo, bet iš žmogiško veiksmo prasmės perimamumo. Anot R. Kosellecko, ne apie (amžinąjį) sugrįžimą reikėtų kalbėti, bet apie nuolatinį pasikartojimą: “kiekvienas vienkartinis veiksmas kiekvienoje unikalioje konsteliacijoje kažkada atliktas ar iškentėtas taip pat vienąkart gyvenusio unikalios žmogaus, išlaiko savy nuolat pasikartojančius laiko sluoksnius”. Koselleckas lygina šią laikiškų prasmių sanklodą su kalba: “Kalbos pragmatika visada yra vienkartiška ir situatyvi, steigianti kalbinės veiklos įvykį arba susijusi su įvykiais. Semantika gi išsilaiko ilgiau, yra mažiau varijuojanti, kinta lėčiau. Mat kiekvienoje semantikoje yra reikšmių potencialai, kurie perduodami per kartas. Be jų išankstinio žinojimo nebūtų įmanomas susikalbėjimas apskritai, nei vienalaikiškas, nei skirtingų laikmečių. Paminėtos gramatinės ir sintaktinės struktūros kinta dar lėčiau, yra beveik neįtakojamos tiesiogiai”<sup>98</sup>. Taigi skirtingi tvarumo ir kaitos santykio lygmenys yra skirtingi vieno reiškinių – kalbos – modusai, kurie atsiremia į vis kitokią kiekvieno veiksmo pakartojamumo logiką.

Ši Kosellecko pateikta analogija su kalba yra vienas iš būdų suvokti vėlyvosios modernybės istorijos sampratą – istorijos kaip žmogiškų prasmių tęstinumo, o ne kaip įvykių virtinės. Koselleckas nurodo tris istorinio laiko sluoksnius: vienas – įvykių vienkartiškumo patirtis; antrasis – patyrimas, kad vienkartiniai įvykiai vis dėlto turi pasikartojančią struktūrą; trečiasis istorinio laiko sluoksnis – patirties taisyklės, duotos kartu gyvenančioms kartoms, kurios greičiausiai liks toliau galioti ir po šių kartų. Šis pastarasis sluoksnis apima ne vien biologinius dalykus, tokius kaip vaikų gimdymą ir mirtį, bet ir kultūrinius: “esama daugybė pasikartojimų, kurie siekia daug toliau nei drauge gyvenančios skirtingos kartos, daug toliau negu bet kuri empiriškai atsekama seka kartu, galinčių bendrauti tarpusavyje”<sup>99</sup>. Tradicija tokioje laiko sampratoje akivaizdžiai atsiranda kaip vienas iš lygmenų (Kosellecko “sluoksnių”), lygmenų, kuriuo perduodamos veiksmų, o ne įvykių prasmės.

<sup>97</sup> Lévi-Strauss Claude, *Laukinis mąstymas*, vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 292.

<sup>98</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 13-14.

<sup>99</sup> Ten pat, 20-25. Panašią mintį Koselleckas dėsto ir kitoje savo knygoje, čia naują istorijos sampratą (sąlygojančią naują istorijos mokslo paradigimą) pristatydamas kaip struktūrų istoriją – istoriją, kurioje neberikiuojami į seką įvykiai, bet tiriamos atskiros laikiškos struktūros, kurios yra tvarumo ir kaitos dermės išraiškos. (Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, 146.)

Dėmesys šiems kito tankio istorijos sluoksniams istorijos filosofijoje atsirado kaip paralelinis interesas šalia domėjimosi historiografijos logikos klausimais ir istoriosofijos klausimais. F. Ankersmitas sako, kad “istorijos patirties sąvoka prasminga vien tik ir išskirtinai pozicionuojant ją paraleliai profesionaliam istorijos rašymui. Iki profesionalaus istorijos rašymo (arba be jo) istorijos patirtis yra neprasminga sąvoka panašiai kaip konservatizmo sąvoka būtų neprasminga iki prancūzų revoliucijos”<sup>100</sup>. Apie atskirus istorijos patirčių sluoksnius kalba ir J. Ruesenas bei jo istorikos mokyklos atstovai. Šiuos sluoksnius, pavyzdžiui, Borriesas ir Koerberis nurodo tokius: biografinis patyrimas, socialinė atmintis, kultūrinis perdavimas ir metodiškas istorijos mokslas<sup>101</sup>. Šie sluoksniai, be abejo, nėra visiškai atskiri (ypač pirmieji jų yra persipynę – apie tai bus kalbama kitose dalyse), tačiau aišku, jog iki šiol ne visi iš jų sulaukė po lygiai dėmesio. Taigi kelių pastarųjų dešimtmečių istorijos samprata aiškiai pakito: ji smarkiai nutolo nuo tolydaus linijinio istorijos kaip priešastiniais ryšiais susijusių, vienas kitą keičiančių ir nebesikartojančių faktų virtinės vaizdinio.

Svarbu pažymėti ir tai, kad linijinės, vienadimensiškos istorinio laiko schemos kvestionavimas yra vakarietiškos istorijos paradigmos kvestionavimas. “Vystymosi ar progreso akcentavimą, arba, kitaip sakant – ‘linijinį’ praeities vaizdinį” P. Burke’as, pateikdamas dešimt vakarietišką istorijos sąvoką charakterizuojančių tezių, įvardija kaip pirmąją ir svarbiausią iš jų<sup>102</sup>. Taigi panašu, kad būtent tarpkultūrinio bendravimo iškelti klausimai, o ne nostalgiskas grįžimas prie ikimokslinio domėjimosi istorijos patirtimis buvo tolydžios ir vieningos istorijos sąvokos subyrėjimo į skirtingų dimensijų sluoksnius svarbiausias veiksnys.

---

<sup>100</sup> Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, 173.

<sup>101</sup> Bodo von Borries, Andreas Körber, “Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen”, *Geschichtsbewusstsein: Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, her. J. Rüsen, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2001, 240.

<sup>102</sup> Peter Burke, “Western Historical Thinking in a Global Perspective – 10 Theses”, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002, 17.

## **II. PRIELAIIDOS TRADICIJOS SĄVOKOS AKTUALIZAVIMUI NARATOLOGIJOJE IR FENOMENOLOGIJOJE**

Pirmoje dalyje apžvelgiau kontekstą, kuriame reikėtų matyti fenomenologinius ir naratologinius laiko apmąstymus, norint suprasti jų tinkamumą tradicijos sąvokos aktualizavimui. Buvo parodyta, kaip aštuoniolikto šimtmečio istorijos apmąstymuose istorinio laiko tėkmė buvo suvokiama kaip trijų dinamikos modusų – kaitos, tvarumo ir kartotės dialektinė sąveika; kaip devynioliktame šimtetyje tėkmė ir pastovumas tapo priešingomis, ir būtent todėl viena kitos (kaip ribų ir fono) reikalingomis sąvokomis, o kartotė asimiliavosi su viena iš jų; ir kaip pakito istorijos suvokimas dvidešimtame amžiuje, kai istorija imta suvokti kaip nevienalyčių patirčių kompleksas. Į įvairius istorijos vyksmo aiškinimus grįžta kartotės aspektas. Ryškiausiai šis aspektas pasirodo fenomenologijos ir naratologijos kryptų laiko apmąstymuose.

Ir naratologiją, ir fenomenologiją galima vadinti tarpdiscipliniškai orientuotomis metodo analizėmis. Jų, žinoma, neįmanoma išsamiai pristatyti keliomis dešimtimis puslapių, to ir nedarysiu. Šioje dalyje kreipsiu dėmesį tik į tuos fenomenologų ir naratologų gvildenamus klausimus, kurie veda link tradicijos kaip savitos istorinės sąmonės apmąstymų.

Fenomenologinė istorijos filosofija pastaruoju metu smarkiai priartėjo prie naratyvistinės istorijos filosofijos, kartais su ja susiliedama (kaip, pavyzdžiui, D. Carro, P. Ricoeuro filosofija ar M. Jacksono antropologija). Taip pat ir istorijos filosofų naratyvisų (tokių, kaip F. Ankersmitas) darbai, ne tiek metodu, kiek problematika tampa vis artimesni fenomenologinei istorijos filosofijai. Būtent ši sankirta atveria kelia kalbėjimui apie tradiciją kaip laiko patyrimą, apie savitą to patyrimo dinamiką. Tačiau kiekviena iš minėtų kryptų prie šio klausimo prieina savo keliu, iš skirtingų kontekstų. Todėl šioje, antroje darbo dalyje kalbėsiu apie tuos fenomenologijos ir naratologijos aspektus, iš kurių nuosekliai išplaukia šių kryptų domėjimasis tradicijos fenomenu.

### **Fenomenologinė perspektyva. Intersubjektyvus gyvenamojo pasaulio laikas**

#### **Istorinio laiko patirties klausimas**

Fenomenologinė laiko filosofija buvo plėtojama tuo laikotarpiu, kuriuo vyko laiko sąvokos transformacijos. Kiek anksčiau E. Husserlio laiko patirties fenomenologinių aprašymų, ir W. James'o, o kiek vėliau – H. Bergsono laiko teorijos, ginčijančios ir tvarkingą linijinės laiko tėkmės vaizdinį, ir įvykių sekos mechaninį priežastingumą. Ir Bergsonas, ir Jamesas, ir Husserlis – t.y. tie, su kurių vardais pirmiausia siejamas griežtas subjektyvaus ir objektyvaus laiko atskyrimas – istorijos žinojimo nebuvo linkę sieti su subjektyviomis laiko patirtimis, todėl istorijos *patirties* sąvoką jų filosofijoje komplikuota.



Visoms šioms laiko sampratoms buvo bendras patiriamo, nedalomo laiko priešinimas laiko kaip ilgesnių ar trumpesnių atkarpų sekos metaforai. W. James'as laiko patirtį pirmiausia sieja su tokiom savybėm kaip tolydumas, nenutrūkstamumas, ir kildina ją (ir įsisąmonintą ir, pirmiausiai, neįsisąmonintą) iš fiziologinių procesų, kurie nuolat patiriami nepertraukiamais ritmais. "Mūsų širdies plakimas, kvėpavimas, dėmesio pulsas, vaizduotėje prabėgančios žodžių ir sakinių nuotrupos,... yra ritmiški procesai ... O kartu su proceso ir jo ritmo pojūčiu tęsiasi ir laiko, kuri visa tai užima, trukmės pojūtis"<sup>103</sup>. Skirtingų ritmų sankloda sukuria ne laiką kaip atsirandančių ir išnykstančių dalykų tuščią formą, bet – kaip nuolat patiriamą trukmę. Visiškai aišku, kad šitaip sukostuota laiko sąvoka negali apimti istorinio ar kultūrinio laiko *socialinių* patirčių. Jei laiko patirtis sutapatinama su trukmės pojūčiu, tuomet bet koks bendras laikas, asmeniškai kūniškai neišgyventas laikas laikytinas spekuliatyviais veiksmais pasigamintu konstruktui.

Ši išgyvenamo, nedalomo ir nematuojamo, patiriamo laiko kaip patirties trukmės suvokimo tema buvo mėgiama dvidešimto amžiaus pirmosios pusės filosofijoje. Ryškiausias tokio laiko supratimo pavyzdys yra pirmojoje dalyje jau trumpai pristatyta Bergsono trukmės sąvoka. Priešinimasis laiko metaforizavimui erdvės vaizdiniais filosofiniuose laiko apmąstymuose žinomas nuo pat Augustino "Vienoliktojo išpažinimo" laikų ir gyvas iki šiol. Tai rodo, kad jokios kitos metaforos (pvz. jėgos ar intensyvumo metaforos) neatliepia mūsų laiko patirčių taip tiksliai, kaip erdvinės. Taip pat ir istorinio laiko patirtys (ar ypač istorinio laiko patirtys) tegali jungtis vienokios ar kitokios jam presuponuojamos erdvinės schemos pagalba. Verta įsiklausyti į Kosellecko pastabą apie tai, kad "istorijos mokslas, skirtingai nei kiti mokslai, yra gyvas tik dėka metaforikos", nes "viską, ką tik norima suformuluoti kaip laikišką, reikia sujungti su jusliniu natūralaus stebėjimo substratu. Grynojo laiko nesuvokiamumas vis verčia susitelkti ties metodiniais sunkumais"<sup>104</sup>. Visi laiko įvardijimai, jo charakterizavimai, grupavimai, skirstymai etc. yra metaforinio pobūdžio; o "metodiniai sunkumai", kaip juos įvardija Koselleckas, kyla tuomet, kai šis kalbėjimo apie laiką metaforiškumas dėl įprastumo tampa nebepastebimas ir todėl prireikia jį vėl priminti parodant principinį trūkį tarp laikiškų patirčių ir jų artikuliavimo.

Taigi grynojo laiko patirtis yra ne akivaizdybė, bet nuolat sprendžiama filosofinė problema. Fenomenologijos kryptis pačiuose jos pamatuose turi vieną iš ryškiausių šiai temai skirtų veikalų – Husserlio mokinių sukomplektuotas jo *Paskaitas apie vidinio laiko suvokimo fenomenologiją*, kuriose labai aiški ir griežta Husserlio daroma perskyra tarp atminties kaip retencijos, t.y. išgyvenamos, vis dar patiriamos praeities, ir prisiminimo (Wiedererinnerung) – užbaigtos, nebepatiriamos, bet sąmonėje atgaminamos praeities vaizdinio. Būtent tuo, anot Husserlio, skiriasi dabarties laikiškumas (dabartį išgyvename kaip trunkančią, tebesitęsiančią) nuo laiko, kuri

<sup>103</sup> William James, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, 1983, 584.

<sup>104</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 304.

identifikuojame kaip praeitį<sup>105</sup>. Vis dėlto, nuo Bergsono arba James'o pozicijos Husserlio pozicija skiriasi labai svarbiu (mano darbo temai) aspektu: James'as ir Bergsonas istorinio laiko nelaikė laiko patirtimi apskritai, jie buvo linę istoriją ir jos vaizdinius laikyti mechaniniais proto – refleksijos (James'as) ar intelekto (Bergsonas) – konstruktais, savo esme ir kokybe besiskiriančiais nuo patirto vidinio subjektyvaus laiko. Husserlis gi, analizuodamas vidinio laiko patirtį, aiškiai sakė, kad ir retencija, ir rekolekcija yra atminties kaip praeities patyrimo modusai, kitaip sakant, abi jas laikė laiko patirtimis. Carras, interpretuodamas šį Husserlio veikalą, rašo, kad “abi šios patirtys (retencija ir rekolekcija – J. J.) yra praeities sąmonė, tačiau jų funkcijos sąmonės gyvenime yra visiškai skirtingos”<sup>106</sup>.

Dar vienas laiko patirties būdas, rūpėjęs E. Husserliui yra abstraktus, su idelių prasmių konstitucija koreliuojantis laikas, t.y. laikas kaip tobulo pasikartojimo sąlyga. Husserlio “visalaikybės” (*Allzeitlichkeit*) sąvoką tyręs R. Beckeris taip pat pastebi, kad ši visalaikybė vis tiek yra laikiškumo modusas<sup>107</sup>, kitaip sakant – savita laiko patirtis. Taigi, susiejant Carro ir Beckerio pastabas, galima sakyti, kad (skirtingai nei James'o ar Bergsono laiko apmąstymuose) Husserlio filosofijoje ir subjektyvus patiriamas laikas, ir abstraktus idealybės suvokimui (pavyzdžiui, matematiniams veiksmams) reikalingas laikas, ir objektyvus (istorinis) laikas yra lygiavertės svarbos laiko sąvokos, ar net laiko *patirtys*. Taigi Husserlio fenomenologijoje vis tik kitai nei James'o ar Bergsono filosofijoje, istorinis laikas gali būti patiriamas. Žinoma, visų pirma tai sąlygoja kitokia (maksimaliai plati) fenomenologinė patirties samprata, tačiau ne tik. Fenomenologinė istorijos samprata taip pat kai kuriais bruožais skiriasi nuo tos, kuri buvo formuojama ir įtvirtinama istorijos moksle bei istorijos filosofijoje.

Taigi, viena vertus, istorijos fenomenas buvo tarsi nuo pradžių numatytas svarstyti tarp fenomenologijos temų, kita vertus, istorijos apmąstymai (kaip ir visuomenės arba kultūros apmąstymai), tokiu pavidalu, koku buvo įprasta juos pristatyti, ilgą laiką buvo tolimi fenomenologijos temoms<sup>108</sup>. Aišku, kad istorinio laiko tema fenomenologijoje nuo pat pradžių atsiranda ne kaip istorijos mokslo ir jo tikslų apmąstymai, bet kaip bendro (objektyvaus) laiko patirties arba kaip gyvenamojo pasaulio laikiško tęstinumo klausimas. Istorinio laiko suvokimą

---

<sup>105</sup> Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, her. M. Heidegger, Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1980, 402 (36).

<sup>106</sup> David Carr *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986, p. 21.

<sup>107</sup> Ralf Becker, “Dauer im Wechsel. Husserls Begriff der ‘Allzeitlichkeit’ als Krisenphänomen”, *Phänomenologische Forschungen*, 2002, 213.

<sup>108</sup> Tiesa, vienas iš pačių pirmųjų Husserlio mokinių M. Heideggeris istorijos (*Geschichte*) sąvoką pavertė viena iš svarbesnių savo (ypač vėlyvosios) filosofijos atramų, tačiau ši heidegeriška istorijos sąvoka (kaip jau buvo kalbėta pirmojoje disertacijos dalyje) yra tiek transformuota Heideggerio filosofinio konteksto, kad ją sunku susieti su kitais fenomenologiniais istorinio laiko pamąstymais. Anot Finko, Heideggeriui istorija rūpėjo dviem aspektais: kaip ontologinis žmogiškos egzistencijos matmuo (žmogus būna istoriškai) ir kaip metafizikos istorija, kuri yra būtis užmaršties istorija (Eugen Fink, “Welt und Geschichte”, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1976, 173).

Husserlis linkęs kildinti iš asmens gyvenimo laiko įpintumo į kartų grandinę supratimo, kuri jis irgi vadina patyrimu: „patiriu vyresnius, gimusius anksčiau už mane, ir suvokiu iš patirties, kad po manęs ir po mano amžininkų ateis naujos kartos. Apskritai suprantu žmones visame pasaulyje kaip susijusius tarpusavyje per kartas į atvirą dvipusę begalybę ir suprantu, kad pasaulio, patiriamo kaip begalinė kartų grandinė, būtis visur ir visada yra patiriama (kitų) žmonių”<sup>109</sup>. Svarbu pastebėti, kad šis vienas iš pirmųjų Husserlio mėginimų suvokti istorinio laiko struktūrą yra iškart kitoks nei didžioji dalis istorijos filosofijos: tai ne mokslinės istorijos kaip faktų sumavimo ir pateikimo logika, ir ne vakarietiško mąstymo istoriškumo apmąstymai (kokie tuo laiku – istorizmo viršukalnės laikotarpiu – buvo plėtojami). Husserlio istorinio laiko apmąstymai atsispiria nuo nuo individualiai kiekvienam žmogui pažįstmo tiesioginio ir netiesioginio sąveikavimo su ankstesnėmis ir vėlesnėmis kartomis. Taigi pirmosios pastangos fenomenologiškai tirti istorinio laiko *patirtis* priskirtinos Husserliui, ir nuo pat pradžių tai buvo labiau tradicijos kaip laiko patirties, o ne mokslinės istorijos kaip įsivaizduojamos žmonijos raidos filosofiniai tyrinėjimai.

Husserlis pastebi, kad “nuo gimimo iki mirties apriboti žmonių gyvenimo vienetai prasitęsia suformuodami žmonijos gyvenimą kaip vieneta, kuris yra įtarpinta, tačiau susaistyta *visažmoniškumo patirtis, grindžianti tradiciją*. Tokiu būdu žmonių suprantu kaip istorišką”<sup>110</sup>. Asmeninį gyvenimą Husserlis mato ne kaip uždarai besiformuojantį ir todėl unikalų, bet kaip bendražmogišką savo svarbiausiais matmenimis, kurie perimti iš ankstesnių kartų. Be to, iš šios cituojamos pastabos aiškiai matyti, kad Husserlis tradiciją buvo linkęs sieti labiau su logiškai (racionaliai) sukonstruota visuotine žmonijos istorija, kuri *galbūt* gali būti patiriama kaip kartos iki manęs ir kartos po manęs. Tačiau – ką suvokė vėlesnės kartos fenomenologai – šis *galbūt* ir yra labiausiai vertas apmąstymų. Fenomenologinius istorijos kaip kasdienės patirties moduso apmąstymus išplėtoja Husserlio mokiniai, remdamiesi daugiausia vėlyvuoju jo veikalu *Europietiškujų mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija*. Šiame veikale istorijos laikas pasirodo kaip išorinis gyvenamojo pasaulio laikiškas horizontas: istorija gyvenamojo pasaulio laikiškumą *aprėpia*, suformuodama jo kontekstą, ir, tuo pačiu, suteikdama gyvenamajam pasauliui jo uždaramą. “Vidiniu horizontu” Husserlis vadina konkretaus (į akivaizdumą atsiremiančio) žinojimo ribą, ties kuria keičiasi pats žinojimo (suvokimo, patyrimo) pobūdis. Husserlio vidinio bei išorinio horizontų tvarka yra suvokimas, kuris darniai ir betarpiškai atsiremia į savos aplinkos (taip pat ir savo kūno) teikiamą perspektyvą. Husserlis sako, kad dalykai, suformuojantys vidinį horizontą, yra, pirmiausia, galimi stebėti – akivaizdūs. Išorinis horizontas, anot Husserlio, sudarytas ne iš tokių akivaizdybių, bet iš vienalaikiškų to, kas akivaizdu, buvimo galimybių, kitaip

---

<sup>109</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana, Band XV, Her. I. Kern, Den Hag: Martinus Nijhoff, 1973, 168-169.

<sup>110</sup> Ten pat (išryškinta Husserlio).

sakant – iš tiesioginio patyrimo alternatyvų. Vadinasi, jis nėra visiškai laisvas galimybių žaismas – jis yra saistomas tais pačiais nuo vidinio horizonto nusižiūrėtais santykiais. Konkreti aplinka, akivaizdybės, yra atskaitos taškas ir neakivaizdžios, neatsiskleidžiančios tikrovės suvokimui. Konkrečioje patirtyje susiduriame arba su apčiuopiamais, arba savotiškai neribotais daiktais, aiškina Husserlis. Begalinė erdvė suvokiama šią patirtį idealizuojant, t.y. suprantant, kad konkreti daiktų aplinka gali pasistūmėti į bet kurią pusę ir vis tiek vis susitiksime panašius daiktus – toks idealizavimas yra pirminis ir natūraliausias. Husserlis kalba ir apie kitą, matematizuojantį idealizavimą, būtent - apie mokslo disciplinų laikyseną. Tačiau ir jis galiausiai atsiremia į patiriamąjį pasaulį. Konkrečios aplinkos kuriama vidinio bei išorinio horizontų tvarka yra pirminė bet kurio idealizavimo atžvilgiu<sup>111</sup>. Ta pačia prasme Husserlis kalba ir apie vidinę istoriją ir išorinę istoriją, t.y. apie vidinį ir išorinį laikiškus horizontus, kuriuos apibūdina kaip artimą ir suprantamą ir svetimą ir nesuprantamą horizontus<sup>112</sup>. Taigi tai, ką mes dažniausiai vadiname istorija, būtų šioje Husserlio schemoje būtent išorinis istorinis horizontas. Istorija kaip išorinis gyvenamojo pasaulio laikiškas horizontas, vadinasi, yra ne atskiriama nuo gyvenamojo pasaulio laiko, bet – nuo jo priklausoma ir pagal jį modeliuojama: istorija yra tam tikrų alternatyvinių dabarties patirčių galimybės suvokimas.

Horizonto sąvoką Husserlis perėmė iš *Gestalt* psichologijos. Horizontas reiškia tai, kad “suvokimo aktas siauriausia prasme ... yra apsuptas kitų suvokimo aktų, susijusių su aspektais, tais, kurie prisimenami kaip įtakoiantys atsirandantį darinį, ir tais, kurie stebimi kaip įtakoiantys jo atsiradimą konkrečiomis sąlygomis”<sup>113</sup>. Reiškia, kiekvienas suvokimo aktas turi dvilypi horizontą, susidedantį iš “prisimenamų” ir “stebimų”, t.y. (sąlyginai įvardijant) iš sinchroninių ir diachroninių momentų. Carro interpretacijoje Husserlio vidinis ir išorinis horizontai yra žvilgsnio fokusavimas arba į objektą su jo vidine (prasmine) sandara, arba į jį apglėbiantį kontekstą: panašiai kaip melodijoje, kur “natos, kurios bet kuriuo momentu duotos kaip praeitis, dabartis ir ateitis, yra tarsi iškilios bei paslėptos objekto ypatybės. Tačiau melodija kaip visuma irgi išsiskiria iš fono – iš ‘tylos’ prieš melodijai prasidedant ir jai pasibaigus”<sup>114</sup>. Kitaip sakant, nuo žvilgsnio krypties priklauso tai, ką laikome vidiniu gyvenamojo pasaulio horizontu (tiesioginėmis patirtimis), ir priskiriame išoriniam – riba tarp šių atskirų patirties rūšių yra paslanki.

Stebėjimas plačiaja prasme arba patyrimas fenomenologine prasme yra veiksmas, kurį galima nukreipti į istoriją kaip į stebimą ar patiriamą reiškinį. Kad istorinis laikas gali būti būtent patiriamas, o ne numanomas kaip abstrakčios kitų laiko patirčių ribos, galima iliustruoti vienu

---

<sup>111</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der Europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, her. R. N. Smid, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1993, 140-142.

<sup>112</sup> Ten pat, 42.

<sup>113</sup> Aron Gurwitsch, “The Phenomenology of Perception: *Perceptual Implications*”, *An Invitation to Phenomenology*, ed. James M. Edie, Chicago: Quadrangle Books, 1965, 24.

<sup>114</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 23.

poetiniu laiko patirties *lygmenų* aprašymu: šeštojoje iš “Šiaurės elegijų” A. Achmatova rašo apie tris atminties formas. Pirmoji, kai vis dar tarsi būnama po stogu to, ką sąmonė patyrė, antroji, kai sąmonė “gali patekti į” atsimenamus įvykius kaip į nuošalią, nuo kasdienos nutolusią atsiskyrėlio lūšną miške; trečioji atminties transformacija skiriasi nuo dviejų pirmųjų: po trečiosios transformacijos nebeįmanoma “patekti į” laiką, kurį prisimename, t.y. mes, kaip sapne, bandydami sugrįžti, atrandame nepažįstamas, svetimas erdves ten, kur turėjo būti gerai pažįstamos savos. Ir tada, rašo Achmatova, mus ištinka baisiausia – t.y. supratimas, kad tos praeities į mūsų gyvenimą nebesutalpintumėm, kad šis laikas iš jo iškritęs (nepaisant to, tai vis dar *atmintis*)<sup>115</sup>. Jis ne šiaip praėjęs, jis patiriamas kaip nutolęs ir svetimas. Ne emocinis krūvis svarbu šiose laiko patirties aprašymuose (kaip ir bet kuriuose laiko patirties aprašymuose), bet santykis su tapatybe. Laikisškas nuotolis patiriamas kaip asmens vientisumo netekimas (kaip tapatybės atplaiša).

Savitą bet aiškų tokio “nutolusio” laiko kriterijų (panašų į Achmatovos) pateikia ir B. Waldenfelsas: analizuodamas veiksmo laiką, būtent pažado (ar panašių veiksmų - priesaikos, grasinimo, etc) jis sako, kad tai nėra momentinis laikas, taškas; tai yra laikas, kai pažadas yra pakartojamas (t.y. iš principo galimas pakartoti), iš ko seka, kad yra išoriškas tam laikui laikas, kai pažadas nebepakartojamas<sup>116</sup>. Tai būtent negatyvios istorinio laiko patirties kriterijus – priesaikos, grasinimo, pažado nebegaliojimas ir nebeatkartojamumas. Net ir tiksliai atsimindami ir pažadą, ir jo motyvą, jei jis “nukrito” į istorinį laiką, jei jo kaip pažado veiksmas nebesitęsia, jis nebegalioja ir kartoti jį nebeprasminga. Būtent šis kriterijus leidžia suprasti, kad tas pats (objektyviai žvelgiant) laikas tam pačiam žmogui gali būti ir istorinis ir neistorinis tuo pat metu, nelygu kokiame prasmų kontekste žmogus tą laiką patiria, apie jį mąsto.

Husserlio aiškinimas, kuo skiriasi patvirtinančios sintezės ir paneigiančios sintezės, palaikytų šią Waldenfelso mintį apie istorinės patirties savitumą. Paneigiančiosiose sintezėse manomasis objektas gali turėti “neegzistuojančio objekto pobūdį” arba “panaikintos, išbrauktos būties pobūdį”. Tai reiškia – buvusios, bet nebesančios būties. Toliau Husserlis aiškina, kad kiekviena objektinė prasmė yra arba viena, arba kita sinteze steigama. Tai kalba apie *yra* ir *nebe-yra*, tai yra minėtas lūžis, kuris čia pasirodo kaip skirtis tarp aktualaus buvimo paneigimo arba patvirtinimo. Istorinis laikas, išeitų, konstituojamas per paneigiančias sintezes kaip galimybių horizontas. Patvirtinančios sintezės, anot Husserlio, yra tos, kurios priklauso “sferai, kurią apibrėžia ‘Aš galiu’”<sup>117</sup>. Išeitų, kad paneigiančios sintezės koreliuoja su “Aš negaliu” – kaip tik tai, ką ir Waldenfelsas, ir Achmatova rašė. Tai istorinio laiko patirties specifika.

<sup>115</sup> (Anna Achmatova) Анна Ахматова, “Северные элегии. Шестая”, *Сочинения*, т. I, Москва: Художественная литература, 1986, 258.

<sup>116</sup> Bernhard Waldenfels, „Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time“, *Research in Phenomenology*, 2000, Nr. 30.

<sup>117</sup> Edmund Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, vertė T. Sodeika, Vilnius: Aidai 2005, 71-72.

Visa tai kalbėjau apie gana aiškia, fenomenologijai įprastą *negatyvią* istorinio laiko apibrėžtį – kaip istorinis laikas charakterizuojamas kaip kūniškiems veiksams reikalingo laiko išorinė riba ar net jo alternatyva. Tačiau galima klausti, ar įmanoma pozityviai charakterizuojama istorinio laiko patirties samprata? Transcendentalinis ego, nebebūdamas pasaulio dalimi, suvokia pasaulį kaip neišskaidytą vienį (pasaulio sąvoką, jo esmę), kuris ne tik niekada nebūna objektas, bet ir niekada nėra tiesiogiai patiriamas. Pasaulis čia – ne moksliskai išanalizuotas ir vėliau vėl susintetintas išivaizduojamas daiktų ir procesų tinklas aplinkui mane, bet toks pasaulis, kurį *patiriu* kaip prieglobstį, atramą, kaip vientisą, rišlią terpę. Taip patirtas pasaulis visada yra ir laikiškas; jo laikas patiriamas irgi ne kaip viena iš koordinačių, ne kaip techninė dimensija, ne kaip pagalba norint pasaulį matuoti ir aprašinėti. Tai nėra netgi pasaulio tęsimosi, jo nepertraukiamumo supratimas; tokį laiką patiriu nei kaip seką, nei kaip tąsą – tas laikas yra viename momente, į vieną sąmonės patyrimą sutelkta to, ką vadinu pasauliu, laikiška gelmė. Galima pasiūlyti analogiją su vandens paviršiaus – kūdros, kanalo, ežero paviršiaus gemės matymu. Tokie “paviršiai” yra efemeriški. Diachroninis gylis *dabarties* pasaulio patirtis daro tokias pat efemeriškas. “Transcendentalinė sąmonė yra laiko tėkmė, ji yra pats laikas”<sup>118</sup>, sako Patočka. Transcendentalinės sąmonė, kuri yra (kaip Husserlis manė) grynos dabarties patyrimas, taigi, talpina toje dabartyje ir praeitį ir ateitį kaip dabarties laikišką gylį. Iš to galima spręsti, kad ne vien specialioje sąmonės būsenoje jis patiriamas, bet drauge su visomis kasdienėmis dabarties patirtimis. Tai ir būtų fenomenologinė pozityviai (ne per stygių ar negalimybę) patiriama istorinio laiko samprata.

Tokia istorinio laiko samprata pirmiausiai gali būti išskaityta iš Husserlio transcendentalinės redukcijos aprašymų. Visi išgyvenimai mums pasirodo “kaip sutvarkyti laike, turintys pradžią ir pabaigą, vienu metu ar vienas po kito sekantys išgyvenimai, pasirodantys pastoviam neribotame imanentinio laiko horizonte”<sup>119</sup>. Pastovus neribotas imanentinio laiko horizontas yra laiko galimybės sąlyga, tarsi laiko išvirkščia pusė – visuma, kurios dėka tik ir yra galimos vienamatės (bendramatės) dalys: apibrėžtos trukmės. Dar kitaip sakant, radikali dabartis, patiriama fenomenologinėje nuostatoje, nėra apibrėžta laikiškai, tai apskritai nėra laiko momentas, tai yra savotiška visalaikybė kaip visų laiko patirčių kontekstas.

Ši visalaikybė, išvirkščia laiko pusė, universali laiko forma ir gali būti laikoma pozityviai istorinio laiko patirtimi, arba – gyvenamojo pasaulio laikiška gelme, pranokstančia konkrečių veiksmų, patirčių, projektų laiką. Ši universali laiko forma, napaisant artikuliavimo panašumų, yra visgi kas kita nei kantiškoji laiko sąvoka (laikas kaip grynoji suvokimo forma). Anot Ricoeuro, “ši

<sup>118</sup> Jan Patočka, *Die Natürliche Welt als philosophisches Problem*, her. von K. Nellen, J. Nemeč, üb. von E. Melville, Wien: Klett-Cotta, 1990, 116.

<sup>119</sup> Edmund Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, 56.

forma nebėra, kaip Kanto filosofijoje, patirties sąlyga. Ji yra koreliatas tų intencijų, kurios po to, kai nustojama domėtis prisimintais turiniais, kryptingai sukuria kontekstą. Šis kontekstas intenduojamas kaip užtamsinta ‘aplinka’ to, kas aktualiai prisimenama, panašiai kaip erdvinis jusliška patiriamų daiktų fonas<sup>120</sup>. Šis Ricoeuro (iš Husserlio tekstų paimtas ir Kanto laiko sąvokai priešinamas) laikiškasis fonas būtų istorinio laiko provaizdis, tačiau tai tik pirmoji bendriausioji schema istorinio laiko aiškinimui. Jos nepakanka.

Ricoeuras rašo, kad “istorinės sąmonės pagrindas” yra mano dabartinis išgyvenimas, kuris dėka tos prasmės, kurią jis steigia, gali ir vėliau būti patirtas modusu “tarsi”<sup>121</sup>. Tačiau sujungti patirtis per “tarsi” – “tarsi tada”, “tarsi dabar” – tai tebutų ne istorinis, bet tik savo individualaus izoliuoto gyvenimo laikas, shematiškai pratęstas. Turi būti ir kitoks, ne vertikaliai (į praeitį kaip į gelmę), bet horizontaliai nukreiptas “tarsi”: *istorinio laiko sąvokai įgyti būtina patirti kitų žmonių perspektyvas tarsi mano*. Be šios intersubjektyvumo dimensijos neįmanoma aiškinti istorinio laiko konstitucijos. Aptikti jį vien individualių prisiminimų ritme, išvesti jį vien iš patirčių (su jų retencijomis ir protencijomis) pasikartojimo, atgaminimo bei sujungimo – neįmanoma. Istorinis laikas yra socialinės kilmės darinys.

Istorinio laiko temos svarstymas fenomenologijoje yra dviejų temų – laiko patyrimo temos ir intersubjektyvumo temos – sujungimas į vieną. Tik atsiradus bandymams sujungti šias (iš pirmo žvilgsnio, toli viena nuo kitos esančias) temas istorinio laiko ir istorijos apskritai tema tapo lygiaverti kitoms fenomenologijoje svarstomoms temoms.

Toks dviejų radikaliai priešingų temų sujungimas pirmiausiai įvyko paties Husserlio vėlyvojoje filosofijoje, ir tai paskatino šios jungties plėtojimą vėlesnių – antrosios ir trečiosios kartos fenomenologų darbuose, kur objektyvumo, ir ypač objektyvaus laiko *patirties* sąvoka nėra nei reta, nei periferinė tema. Priešingai, ji tapo labai svarbi nemažai daliai fenomenologų, t.y. tiems, kurių dėmesys nukrypo į intersubjektyvumą kaip kiekvienos patirties koreliatą ar net pagrindą. Intersubjektyvumas fenomenologinėje filosofijoje yra būdas aiškinti objektyvumą, o taip pat ir objektyvaus laiko suvokimą. Objektyvus laikas, savo ruožtu, daugeliui fenomenologų yra nebe istorijos mokslo (ar neprofesionalaus domėjimosi istorija) konstruktas, bet – vienas svarbiausių gyvenamojo pasaulio aspektų. S. Vaitkus nurodo, kad A. Gurwitsch’ius objektyvaus laiko sąvoką laikė “pamatinės kasdienio gyvenimo egzistavimo tvarkos svarbiausiu principu, palaikančiu jos vieningumą ir tęstinumą” bei “pamatinium intersubjektyvumo konstitavimo principu”<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B. III, Die Erzählte Zeit*, üb. A. Knop, München: Wilhelm Fink Verlag, 1991, 60-61.

<sup>121</sup> Ten pat, 54.

<sup>122</sup> Steeven Vaitkus, *How Is Society Possible? Intersubjectivity and Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch and Schutz*, Dordrecht, Boston, London: Kluwers Academic Publishers, 1991, 59.

Kaip kasdienio koegzistavimo principas, objektyvus laikas, žinoma, yra ir bet kurio mokslo sąlyga, tačiau pirmiausia apie jį reikėtų kalbėti kaip apie gyvenamojo pasaulio dimensiją. Natūrali nuostata (priešinama fenomenologinei) – sąvoka, kuri nurodo į tikėjimą pasaulio egzistavimu, kuri Husserlis pavadino generaline teze. Anot Gurwitsch, jei abejojama ko nors egzistavimu, tai “šie klausimai, abejonės, korekcijos visada nukreiptos į detales, esančias pasaulyje – į atskirus pasaulio esinius, ir niekada į pasaulį kaip tokį, kaip į visumą”<sup>123</sup>. Taigi, teiginys, kad tikėjimas pasaulio objektyviu egzistavimu yra svarbiausia gyvenamojo pasaulio charakteristika, nėra nuoroda į naivumą psichologine prasme – tikėjimą visko, kas mus supa, tikrumu ir teisingumu. Gurwitsch’iaus mintis labai tiksli: būtent pasaulio kaip nedetalizuotos ir neskaidomos visumos buvimu yra neabejojama (ne tiek pasaulio kaip patiriamų dalykų sumos, bet pasaulio kaip sau tapataus vienio tęstinumu). Net jei žaidžiama įsivaizdavimu, kad pasaulis “netikras” (kaip meninėse fikcijose), kad jis “apgaulė”, natūrali nuostata niekur neišnyksta. Pasaulio tikrumas nedingsta abejojant jo dalių, aspektų ar momentų tikrumu, pasaulio sandarą paaiškinančių schemų galiojimu etc. Generalinės tezės panaikinimas yra kitos rūšies ir kito plano veiksmas nei bet kokia intelektualinė pastanga. Laiko sąvoka, savo ruožtu, neatskiriama nuo pasaulio sąvokos.

Klausimas apie istorijos objektyvų pažinimą istorijos filosofijoje keliamas visada tik partikuliaria prasme, t.y. maštant “kas gali žinoti, ar buvo taip, ar buvo kitaip, ar buvo iš vis vienu būdu, o gal buvo daugybe būdų, priklausančių nuo daugybės perspektyvų”. Bet žodis “buvo”, signalizuojantis tikėjimą objektyviu laiku, t.y. pasaulio tęstinumu, lieka nepajudinamas – klausiama tik apie tai, kaip buvo, bet neabejojama dėl to, kad buvo galimybė būti. Dėmesys istorijai kaip objektyviai pažiniai praeičiai, taigi, yra tikėjimo pasaulio tapatumu bei tęstinumu koreliatas. Vadinasi, šis dėmesys gali būti tiriamas ne tik istorijos mokslinių sampratų rėmuose (pavyzdžiui, kaip istorinės paradigmos įsivyravimo pasekmė), bet kaip kasdienio sąmoningumo dimensija.

Tikėjimą objektyvaus pasaulio egzistavimu, kuri Husserlis įvardijo generaline teze, Schutzas vadino “besiminančiųjų perspektyvų generaline teze”<sup>124</sup>, tuo pabrėždamas, kad tikėjimo pasaulio objektyvumu kilmė ir galimybė yra mūsų sugebėjimas keistis perspektyvomis. Anot Schutz, “gyvenu tame pačiame pasaulyje, kaip ir tu, vadinasi – aš gyvenu tavęs supratimo aktuose”<sup>125</sup>. Gyventi bendrame pasaulyje, anot Schutz, reiškia nuolat gyventi supratimuose, kuriais pagaunu kitų sąmonių veiklą. Tai yra tokia judesio ar kaitos (gyvenimo) samprata, kai judesys ar kaita nėra atliekamas statiškoj aplinkoj; aplinka yra supratimo aktai, t.y. aplinka pati yra ištinis judesys, ji pati yra atliekama. Tai reiškia tik tiek, kad viskas, ką vienaip ar kitaip patiriu ir priskiriu

<sup>123</sup> Aron Gurwitsch, “Introduction”, Alfred Schutz, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz, the Hague: Martinus Nijhoff, 1975, XII.

<sup>124</sup> Alfred Schutz, Thomas Luckman, *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, 98.

<sup>125</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, transl. G. Walsh and F. Lehnert, London: Heinemann Educational Books, 1972, 140.



objektyviam pasauliui, yra prasmės, artikuliuojamos kokiam nors adresatui – turinčios vieną ar kitą intersubjektyvų palaikymą. Intersubjektyvumas yra terpė, kuri yra bendros patirties prielaida, o ne rezultatas. Kito subjekto suvokimas nėra išvedamas iš savasties patyrimo, “nėra taip, kad pirma mes turime savasties sąvoką, o po to konstituojuame Kitą per paprastą vienašališką analoginį prasmės perkėlimą nuo manojų Ego ant kito ‘objekto’. ... Bendruomeniškumo jausmas mumyse yra fundamentinis”<sup>126</sup>. Bendruomeniškumas, iš fenomenologinės perspektyvos žvelgiant, yra pamatinis, o ne pridėtinis mūsų egzistavimo faktas. Objektyvus laikas fenomenologijoje tampa intersubjektyviu laiku, tai yra, tokiu laiku, kurį suvokiame patiriant ir kitus – tiek dabartyje, tiek praeityje, tiek ateityje. Dėka tokių suvokimų, dėka intersubjektyvios mūsų sąmonės orientacijos (ne pasirinktos, bet pamatinės) pasaulį suvokiame kaip besitęsiantį laiką ir tapatų.

### **Dinamiška erdvėlaikio struktūra**

Kaip ankstesniame skyriuje buvo aiškinta, intersubjektyvūs yra ne tik tie suvokimai, kurie tematiškai susiję su socialumu, bendruomene, istorija, kultūra ar panašiai, bet – kone visi individo suvokimai. Merleau-Ponty žodžiais sakant, “viskas, kuo tik aš būnu savo verte, savo prigimtimi ar istorijoje, visu tuo niekada nebūnu tik sau pačiam”<sup>127</sup>. Mūsų buvimas ir savęs prezentavimas kitiems nėra niekada nevaržo mūsų laisvės, maža to, kitiems (visiškai neskausmingai) būname ne tik artimais ir vertinamais asmenimis, bet ir anonimais. Persiimdami vieni kitų perspektyvomis suformuojame savo veiksmams ir mintims ir erdvę, ir laiką. Tačiau šis veiksmų ir minčių erdvėlaikis (būtent intersubjektyvumo temos apmąstymuose Husserlis plačiai vartojo šį terminą) nėra tolydus, nekintantis, nėra vientisas ir ne visos intersubjektyvios patirtys yra vienodai svarbios jo palaikymui.

Tačiau pirmiausiai reikėtų išsiaiškinti patį terminą. Husserlis erdvėlaikiu vadina „universalią objektų, realių konkretybių koegzistencijos formą”<sup>128</sup>. Erdvėlaikio kaip filosofijos termino idėja dvidešimto amžiaus pradžioje gimė ne vien Husserliui. To meto laiko (taip pat ir istorinio laiko) apmąstymuose tai dažna sąvoka. Bergsonas irgi apie tam tikrą erdvėlaikį kalba, kai sako, jog “forma iš esmės yra tįsi, kad tokia, kokia yra, ji neatsiejama nuo tįsaus tapsmo, kuris ją materializavo savo tėkmėje. Vadinasi, kiekviena forma užima erdvės, kaip ji užima laiko”<sup>129</sup>. Karsavinas taip pat aiškino, jog “tam, kad kas nors pakistų, turi egzistuoti mažiausiai du atskiri

---

<sup>126</sup> H. Peter Steeves, *Founding Community. A Phenomenological-Ethical Inquiry*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998, 1.

<sup>127</sup> Maurice Merleau-Ponty “Selections from *The Phenomenology of Perception*”, *Basic Writings*, ed. Th. Baldwin, London, New York: Routledge, 2004, 211.

<sup>128</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 337.

<sup>129</sup> Henri Bergson, op. cit., 344.

atomai. Jų egzistavimas, tiesa, galimas laike, bet jų atskirumo pagrindas negali būti laikas”<sup>130</sup>. Taigi erdvės ir laiko neatskiriamumas (negalimybė net ir metodiškai juos atskirti) yra apskritai dvidešimto amžiaus pradžioje ekspluatuotas suvokimas.

Tačiau iškalbingiausi yra ne Husserlio, Bergsono ir Karsavino minties panašumai, bet vienas gana aiškus skirtumas, kuris išryškina Husserlio fenomenologinės pozicijos savitumą. Husserlio erdvėlaikis nėra abstrakčios erdvės ir laiko patirčių struktūrinės schemos patobulinimas, kitaip sakant Husserlio erdvėlaikis nėra išmaštoma schema. Fenomenologams erdvėlaikis įdomus tiek, kiek yra *patiriamas* jusliškai bei emociškai, per kiekvienos iš kūniškų bei kitokių patirčių laikiškus ir erdvinius pratęsimus.

Taip pat daugelis humanitarų dvidešimtajame amžiuje rašė apie intersubjektyvaus erdvėlaikio pasikeitimus, tik, galimas daiktas, įvardindami kitaip, ne fenomenologiniais terminais. Pavyzdys (vienas iš daugelio galimų), būtų, pavyzdžiui B. Andersono aprašyto tautinės vaizduotės kuriamo “socialinio peizažo” charakteristika – šis peizažas, kurį pradėjo patirti amžiaus pradžios žmonės ir kurį iki šiol patiriame mes, yra, anot Andersono, “daugiskaitų pasaulis”<sup>131</sup>. Tai reiškia, kad nebe paskiri individai, bet labiau individų grupės formuoja mūsų įsivaizduojamus erdvę ir laiką. Būtent tokį modernybės socialinį peizažą struktūriškai mėgino aprašyti fenomenologas ir sociologas A. Schutzas. Šį daugiskaitų formuojamą erdvėlaikį Schutzas vaizduoja “sutvarkydamas” labai įvairias socialines patirtis, suskirstydamas jas į intymumo-anonimiškumo skalę. Ši skalė nėra pažįstamų ir nepažįstamų išrikiavimas (ar išskirstymas į rūšis) pagal ilginiui susiklosčiusius emocinius bei pragmatinius santykius su jais; ji veikia išskirsto patiriamus *kitus* pagal būdą, kuriuo konstituoju jų tapatybę. Socialinius santykius Schutzas išskirsto į keletą rūšių, kurias jis vadina sluoksniais. Pirmieji sluoksniai yra tiesioginės kito patirtys, o paskutiniai yra jau nebe santykiai su kitais kaip atskirais subjektais, bet tiesiog bendražmogiškas horizontas – nedetalizuoti ir neindividualizuoti kiti. Tiesioginė kito patirtis apima kito patirtis nuo susitikimo, t.y. *face-to-face* situacijos, iki amžininkų, kurių tapatybė nuolat patvirtinama tiesioginiuose susitikimuose. Galima sakyti, kad pirmus tris sluoksnius charakterizuoja *face-to-face* situacijos patirtis, kuri arba yra dabar, arba buvo netolimoje praeityje, arba laukiama netolimoje ateityje. Anoniminių kitų patirtys prasideda nuo ketvirtojo sluoksnio, į kurį Schutzas įskiria patyrimus tokių amžininkų, kurių tapatybė konstituojama kaip funkcija (Schutzas mėgiamas pavyzdys – paštininkas, kuriuo pasitikiu kaip funkcija). Tolimesnis sluoksnis – kolektyvai-funkcijos, t.y. grupės žmonių, kuriuos numanau atliekant kažkurią funkciją, bet nežinau, nei kiek jų, nei kokie jie. Galiausiai – septintas ir aštuntas sluoksniai yra tiesiog žmogiškas horizontas: septintas sluoksnis yra prasmų konfigūracijos

<sup>130</sup> Лев Платонович Карсавин, *Философия истории*, 18.

<sup>131</sup> Benedict Anderson, *Įsivaizduojamos bendruomenės. Apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą*, vertė A. Čižikienė, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 45-46.

(Schutzo pavyzdys – kalbos gramatika, kaip viena iš žmogiškų prasmių struktūrų), o paskutinis aštuntasis sluoksnis yra visų artefaktų pagalba įtarpinti socialiniai santykiai. Artefaktai nurodo ne į vieną žmogų (pvz., gamintoją), bet į visiškai niekaip neapibrėžtą skaičių žmonių, kuriems tie artefaktai prasmingi<sup>132</sup>. Visos žmogiškos prasmės, perduotos per artefaktus ar kitaip išmoktos bei sužinotos, žmonės-funkcijos, ir, galiausiai, tiesioginiai susidūrimai su kitais žmonėmis – visa tai sudaro intersubjektyvią mūsų veiksmų bei supratimų terpę.

Kai kuriuos šios amžininkų patyrimo struktūros aspektus svarbu suprasti keliant klausimą apie istorinio, t.y. praeityje gyvenusio arba ateityje gyvensiančio kito patyrimą. Skalės pradžia, būtent – pirmąjį, arčiausiai manęs esantį kitų ratą, Schutzas apibrėžia taip: “aš patiriu šalia esantį tiesiogiai, jeigu ir kai jis dalijasi su manimi bendrą erdvės ir laiko sektorių”<sup>133</sup>. Tiesioginė patirtis yra būtina kūniška, tačiau jei “kūniška” suprasime kaip vizualinį pasirodymą ir kinestetinį pasiekiamumą (tai būtų sąvokos susiaurinimas, kuris fenomenologijoje dažnai kvestionuojamas), tuomet vien tokio apibūdinimo nepakanka. “Tiesioginė” (o taip pat ir “kūniška” gilesne prasme) – pirmiausia reiškia sąmonės srautų sinchroniškos tėkmės patyrimą. Vienalaikiškumas yra tiek pat svarbi tiesioginio kito žmogaus patyrimo dalis, kaip ir vienos erdvės dalijimasis. Tiesioginė patirtis nuo netiesioginės skiriasi bendro laiko išgyvenimo lygmeniu. Kitas gali būti priešais mane fiziškai, toje pačioje erdvėje, tačiau mūsų kiekvieno sąmonės srautų laikai gali iš dalies likti skirtingi. Kita vertus, maksimaliai patiriu mano ir kito žmogaus (ar kitų žmonių) sąmonės srautų vienalaikiškumą tada, kai mūsų dėmesys nukreipas tik vienas į kitą (jeigu tik imu šį santykį reflektuoti – tą vienalaikiškumo patirtį prarandu). Tada ją galima įvardinti ir detalizuoti (retrospektyviai), t.y. ji jau yra *prisimenama* (nors žmogus gali tebebūti priešais mane), todėl aišku, kad visiško *vienalaikiškumo* nėra. Taigi pirmieji socialinių patirčių sluoksniai – tiesiogiai patiriami kiti – Schutzo piešiami ne kaip viena minia, iš kurio atsitiktinai susiduriu tai su vienu, tai su kitu asmeniu, bet kaip susikertančių, persidengiančių ir nutolstančių perspektyvų žaismas.

Tačiau intersubjektyvi terpė – numanomas žmogiškas pasaulis nėra vien šių tiesioginių susitikimų rezultatas. Amžininkai numano apie vienas kitų egzistavimą, anot Schutzo, įvairiais būdais “apimančiais visus abstraktumo, intymumo ir anonimiškumo laipsnius”<sup>134</sup>. Tokia sociumo patyrimo struktūra yra piešiama kaip labai paslanki, net galima būtų sakyti, taki. Intymumo-anonimiškumo laipsniai nuolat persislenka, virsta vienas kitu. Kaip tik todėl amžininkai, kurių didžioji dalis – anonimai, nėra numanomi tik kaip viena nedetalizuota abstrakcija; jie yra tie, kurie

<sup>132</sup> Alfred Schutz, “Indirect Social Relationships”, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, 221-222; Alfred Schutz, Thomas Luckman, op. cit., 103.

<sup>133</sup> Alfred Schutz, “The Dimensions of the Social World”, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, ed. and intr. by Arvid Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, 23.

<sup>134</sup> Alfred Schutz, “Some Structures of the Life-World”, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. Schutz I., The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, 119.

patys nepasirodydami, bet leisdami man įvairiais būdais žinoti apie savo buvimą, formuoja perspektyvą, iš kurios žvelgiu į aplinką.

Istorinio laiko sąvoką, istorinių įvykių bei jų tvarkos vaizdinius formuoja, savo ruožtu, numanomos praeities (bei ateities) žmonių perspektyvos. Bendros ateities sąvoką steigia amžininkų anonimų patirtis kaip tiesioginės patirties galimybės patirtis. Taip pat ir praeities bendras laikas negali būti suvokiamas kaip tuščia scena, kurioje kūrybiškai laisvai talpinami istoriniai veiksmai ir jų veikėjai. Laikas, nuo dabarties aktualaus patyrimo prasitęsiantis į praeitį ir į ateitį, yra visų intersubjektyvių patirčių prasmės koreliatas. Į istoriniame laike gyvenusius ar gyveniančius kitus man nurodo visi artefaktai – jie jam buvo prasmingi tiek pat, kiek ir man, jie tiek pat rėmėsi į jo percepciją, orientavimąsi erdvėje, į jo erdvės pojūtį, panašią kinestetiką ir tt. Juos jis galėjo matyti, girdėti, judėti jais ir šalia jų, sekti bei suprasti, kurti jų visumos prasmes iš dalių *etc.* Istorinius kitus (praeities ar ateities, anoniminius, ar įvardinti), sekant Schutzto anoniminių socialinių patirčių teorija, patiriu visada kaip vienu ar kitu būdu įtarpintus – per artefaktus, per simbolines struktūras, per amžininkų pasakojimus. Istorija kaip mokslas yra antrinis įtarpinimas: istorikas pagamina koherentišką pasakojimą iš atskirų ženklų ir pasiūlo jį kaip jau paruoštą erdvės ir laiko (erdvėlaikio) pratęsimą. Taigi apie praeities žmonių suvokimą ir, tuo labiau, jų supratimą galima kalbėti ne tik kaip apie istorinių tekstų recepcijos išdavą.

Ateityje gyveniantis ar praeityje gyvenęs kitas visų pirma patiriamas kaip pasaulio tapatumo ir tęstinumo palaikytojas. Būtent istorinio kito suvokimas yra pirminis istorinio laiko sąvokos atžvilgiu. Istorinis laikas “padarytas” ne iš abstrakčią laiko tiesę suformuojančių atkarpu, bet iš daugybės mano suvokiamų *galimų* kitokių egzistencijų. Netikėtai taikliai būtent tokį istorijos patirčių intersubjektyvumo aiškinimą galėtų apibendrinti antropologo C. Geertzo formuluotė: “bene reišmingiausiai mus apibūdina tai, kad gimstame apdovanoti galimybe nugyventi tūkstančius įvairiausių gyvenimų, o nugyvename tik vieną”<sup>135</sup>. Geertzas čia turi omenyje aštrias kitokybės patirtis tarp kitos kultūros žmonių, kurios taip pat aiškiai parodo intersubjektyvų pasaulio tikrumo pamatą. Visgi daug dažniau (galbūt todėl ne taip ryškiai) panašias patirtis išgyvename kaip istorijos suvokimus – kaip buvimo kituose laikmečiuose ar tiesiog kitu laiku (negalimas) galimybes.

Istorinė praeitis, kaip ir istorinė ateitis į mano gyvenamojo pasaulio erdvėlaikį betarpiškiausiai išsiskverbia būtent per paskutinįjį, Schutzto nurodomą kaip aštuntąjį socialinių patirčių sluoksnį – netiesiogines socialines patirtis, įtarpintas artefaktų. Artefaktai yra žmogiška tikrovė, kuri yra laikiška *kitaip* nei tai, su ko atsiradimu ar net suvokimu žmogus niekada nebuvo susijęs; nes artefaktai yra prasmingi kitaip nei savo gyvenimą savame laikiškume gyvenantys gamtiniai dariniai. Tai nereiškia, kad pastarieji nėra žmonėms prasmingi ar jų įprasminami, tai

---

<sup>135</sup> Clifford Geertz, “Kultūros sampratos įtaka žmogaus sampratai”, vertė E. Platelis, *Kultūrų interpretavimas*, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 83-84.

reiškia, kad jų prasmingumas *kitoks*. Labai parankus čia Merleau-Ponty pastebėjimas, kad “gyvūnai, nupaišyti ant Lascaux uolų nėra čia ta pačia prasme, kaip įtūkimai uoloje ar kalkakmenio luitai. Bet jie nėra ir *kur nors kitur*. ... Būtų labai sudėtinga pasakyti, kur yra tapyba, į kurią žiūriu. Nes aš nežiūriu į ją kaip į daiktą; aš nefiksuoju tų piešinių jų vietoje. Mano žvilgsnis klajoja po būties aureolę. Būtų tiksliau pasakyti, kad aš matau pagal juos arba kartu su jais, negu, kad matau juos”<sup>136</sup>. Svarbiausias šiuo atveju Merleau-Ponty pastebėtas skirtumas tarp dviejų matymų – uolos matymo ir piešinio matymo. Artefakto matymas nėra tik daikto matymas, yra ir kito žmogaus, kitų žmonių kaip žmogiškos būties patyrimas. Panašiai ir senas namas sugestionuoja aplinkui jį buvus jo statytojus, gyventojus, savininkus ir nuomininkus, kaimynus iš tos pačios gatvės, benamius, praeivius, vagis ir kt. Jei matau seną namą, tai reiškia, kad jo laikišką egzistenciją palaiko daugybė istorinių anonimų. Turiu omeny, kad jie ne „išvedami“ iš namo amžiaus specialiai valingai pasitelkus vaizduotę, bet, priešingai – namo senumas yra patiriamas dėl numanomo jų kaip namo prasmės palaikytojų laikiško pasiskirstymo (vėlgi – kartų grandinės). Keisdamasi su jais jų kaip galimų individų galimomis perspektyvomis aš “pratešiu” savąjį namo matymą šimtais metų į praeitį. Taip yra todėl, kad artefaktai nėra formos, paviršiai, spalvos ar garsai – jie yra žmogiškos prasmės.

Nesinorėtų susiaurinti artefakto sąvokos tiek, kad ji reikštų tik pagamintą daiktą. Ši sąvoka griežtų apibrėžčių neturi ir matyt negali jų turėti. Artefaktą nuo ne-artefakto, skiria (remiantis cituota Merleau-Ponty mintimi) kiekvienu atveju tik pats konkretybės patyrimas. Gamta, jei ji žmonėms prasminga (pvz. istoriškai ar psichologiškai) net ir be jokių žmogaus pėdsakų joje bus išgyvenama kaip artefaktas. Tačiau vien šio, iš Merleau-Ponty išskaityto, “matymo” kriterijaus taip pat nepakanka. Verta atkreipti dėmesį ir į Geertzo pastebėjimą, kad artefaktai iš tikrųjų yra ir tokie dalykai kaip “pati išsivysčiusi smegenų žievė, mintys ir emocijos”<sup>137</sup>. Tai nėra artefakto sąvoka, kuri labai skirtinga nuo Schutzto pateiktos – tai tik vykęs (greičiausiai, metaforiškas) papildymas, pastebint, kad žmogus kuria ne vien daiktus aplink save, bet ir save patį. Žmogus ir pats (ir jo kūnas) yra savo paties, ir prieš jį gyvenusių jo pirmtakų pėdsakas ir rezultatas, tąsa ir pakartojimas. Ir artikuluotos mintys, ir padrikos emocijos – visa tai turi formas, kurias perimame, palaikome kaip artefaktus, ir tarp kurių gyvename kaip tarp artefaktų.

Reikalinga dar viena pastaba prieš apibendrinant fenomenologinę istorinio laiko (ir istorijos patirties) sampratą. Veiksmo ar veiklos erdvėlaikiška terpė nėra pasaulis bendriausia prasme, o pasaulio sąvoka nėra tapati mano veiksmams reikalingos erdvės sąvokai. Lygiai taip ir istorinis laikas niekada nebūna tapatus toms praeičiai bei ateičiai, kurios būtinos mano veiksmams tęsti.

<sup>136</sup> Maurice Merleau-Ponty, “‘Eye and Mind’, from *The Primacy of Perception*”, *Basic Writings*, ed. Thomas Baldwin, London, New York: Routledge, 2004, 296.

<sup>137</sup> Clifford Geertz, “The Transition to Humanity”, in *Horizons of Anthropology*, ed. by Sol Tax, London: George Allen and Unwin LTD, 1964, 47.

Praeities žmogus skiriasi nuo amžininkų pirmiausia tuo, kad jo konkretaus veiksmo ar veiksmų baigtis yra nebemodeliuojama. Savo pačių ateitį patirime kaip atvirą: pasinėrę į dėmesio reikalaujančius tikslingus veiksmus (nuo trumpalaikių, kaip sriubos virimas, iki didžiąją dalį gyvenimo apimančių, kaip rūpinimasis artimaisiais arba darbas), kiekvieno jų baigtį numanome kaip vieną iš daugybės galimų. Tuomet “aš” yra erdvėlaikiškas veiksmo centras, aplink kurį rikiuojasi ir persirikiuoja tik mano amžininkai (ir iš jų tik tie, kurie vienaip ar kitaip susiję su mano veiksmais)<sup>138</sup>. Kaip tik tai sudaro galimybę kalbėti apie praeitį ir ateitį nebe kaip apie to paties laiko tęsinį, bet kaip apie radikaliai kitokius laikotarpius. Toks kalbėjimas (sutinkamas ir istorikų tekstuose ir literatūros kūriniuose) remiasi į vaizduotės žaidimą – įsivaizduojamą savų perspektyvų išėities taško perkėlimą, arba vadinamąjį įsijautimą į kito laikmečio žmogaus suvokimus. Centro perkėlimas yra aštresnė ir, svarbiausia, tematizuota intersubjektyvumo patirtis. Istorijos veikėjų gyvenamųjų pasaulių horizontai randasi iš mėginimo detalizuoti patirtį, kai jų perspektyva yra patiriama kaip galima mano. Būtent tokie praeities žmonių egzistavimo suvokimai yra istorinių tekstų recepcijos pagrindas. Manyti, kad vien per šiuos suvokimus steigiamas istorinis laikas, būtų labai netikslu. Kaip tik šis tematizuotas istorinių veikėjų suvokimas palaiko didžiosios istorijos linijinės schemos įsivaizdavimą: istorinio veikėjo radikali kitokybės patyrimas sukuria nepasikartojančios kaitos išpūdį.

Fenomenologinė istorijos filosofija nukreipta ne į tokią istorijos kaip radikaliai kitokių horizontų, kaip nebeveiksnių idėjų ir nebeprisikartojančių įvykių tyrimą, bet, priešingai – į “gyvenamojo pasaulio vyksmą (das Geschehen der Lebenswelt)”<sup>139</sup>. Fenomenologams svarbu rasti istorijos supratimo kaip vieno iš dinamiškos pasaulio sąvokos veiksmų vietą tarp kitų veiksmų. Fenomenologinis požiūris istoriškumą įkomponuoja į platų žmogaus socialumo spektrą kaip vieną iš orientavimosi visuomenės struktūroje veiksmų. Mickūno manymu, tik toks istorijos apmąstymas gali būti prasmingas – “tol istorija nereikalinga, kol ji matoma kaip praeitis ant laiko linijos – praeitis, kurios nebėra ir kuri šiuo būdu reikšminga tik kaip romantinis arba psichologinis pasitenkinimas”<sup>140</sup>.

Tai, ką vadiname objektyviu istorijos laiku, yra intersubjektyvaus erdvėlaikio patirties būdas. Intersubjektyvus erdvėlaikis yra socialinių patirčių tinklas: pasaulio laikiškumą steigia numanomos praeityje gyvenusių ir ateityje gyvensiančių žmonių (kartu) perspektyvos. Šios perspektyvos neatsiranda susidomėjus istorija ir neišnyksta nustojus ja domėtis – jos implikuotos į kiekvieną mūsų sprendimą ir suvokimą. Fenomenologiniai istorijos apmąstymai yra gyvenamojo pasaulio

<sup>138</sup> Net ir istoriko profesinės veiklos intersubjektyvi terpė yra amžininkų perspektyvos: jis savo veiksmą adresuoja savo amžininkams kolegoms, o ne praeities žmonėms.

<sup>139</sup> Ilya Srubar, “Geschichtlichkeit und geschichte in der phänomenologischen Theorie”, *Soziologische Theorie und Geschichte*, her. F. Welz, U. Weisenbacher, Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998, 123.

<sup>140</sup> Algis Mickūnas, “Veikla ir istorinis laikas”, *Kultūra ir istorija*, Vilnius: Gervelė, 1996, 226.

tyrimo dalis, o ne mokslo filosofijos atšaka. Kaip tik todėl tradicijos kaip istorinio laiko patirties apmąstymas šioje kryptyje yra ne išvedamas iš istoriografijos metodo paieškų, bet pirminis pastarųjų atžvilgiu. Tradicija fenomenologinėje istorijos filosofijoje pirmiausiai pasirodo kaip ikiteorinis (ar ir ikitematinis) santykis su istoriniu laiku, todėl gali būti svarstoma būtent kaip laiko patirties forma, o ne kaip išliekančių tiesų rinkinys arba tam tikros rūšies socialinė sankloda<sup>141</sup>.

### **Tradicija kaip ikiteorinis santykis su istoriniu laiku**

Taigi istorijos fenomenologijos išeities taškas yra ne istorija kaip žinios apie praeitį, ir ne istorija kaip socialinė profesionalų (istorikų) veikla keičiant visuomenės mąstyseną, bet – įvairios istorijos patirtys, jų spektras kitų intersubjektyvumo patirčių kontekste. L. Landgrebe rašo: „Jei fenomenologinė istorijos filosofija įmanoma, tuomet ji turėtų pajėgti ką nors pasakyti apie istorijos subjektą“<sup>142</sup>. Istorijos subjekto fenomenologinis tyrimas turėtų būti istorijos kaip intencionalaus fenomeno patirties aprašymas. Fenomenologus pirmiausia domina tai, kokiais būdais ir pavidalais istorinis (objektyvus) laikas konstituojasi sąmonėje. Carras rašo, kad fenomenologinės istorijos filosofijos prielaida ir pateisinimas yra įsitikinimas, kad „turime *ne-tematinį* ar *iki-tematinį tikėjimą* (*awareness*) istorine praeitimi, ir tas tikėjimas yra mūsų dabartinių patirčių pamatas bei mūsų dabarties kaip tokios patyrimo pamatas“<sup>143</sup>. Taigi fenomenologiniuose istorinio laiko apmąstymuose galima ir tokia (iš kitų perspektyvų žvelgiant, tarsi neįmanoma) sąvoka kaip subjektyvi istorinio laiko patirtis. Maža to, ši sąvoka yra ne vien galima – ji dažnai tampa istorijos fenomenologijos centrine tema.

Savo užrašuose intersubjektyvumo tema, Husserlis numatė tokias fenomenologiškai tirti galimas temas: „specifiškai asmenišką aplinkos sątais su asmeniškai suformuotu daiktų pasauliu (Sachenwelt), kultūros istorija ir apskritai istorija, tiek, kiek ji siekia tai, kas istoriškai esmiška, būtent individualią pasaulio formą, kurioje mes kaip asmenys gyvename, ir šios formos bendrumą pasiekiamoje istorijoje, kiek ji pati yra forma ir išlieka atmintyje kaip nustatanti tradiciją. ... pagarba tėvams, protėviams, ‘didiems’ praeities žmonėms ir jų gyvenimo būdai, kuriuo jie įsiterpia į bendruomenės gyvenimą. Istorija – istorijos kaip pasakojimai, kuriuos seni ir seniausieji pasakoja kaip tai, ką jiems pasakojo jų senoliai, ir taip toliau“<sup>144</sup>. Tai Husserlio nurodyti klausimai, kurių jis

---

<sup>141</sup> Būtent taip tradicijos sąvoka suprantama šių dienų fenomenologų darbuose, pavyzdžiui: John J. Drummond, “Time, History and Tradition”, *The Many Faces of Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. Autorius teigia, kad tradicija kaip “istorinė dabartis”, kuri yra socialus laiko patyrimas, “įgalina *normalų* (t.y., intersubjektyviai patvirtinamą – J. J.) pasaulio įsisavinimą per lingvistiškai nusistovėjusias ir perduodamas prasmes” (139).

<sup>142</sup> Ludwig Landgrebe, “Meditation über Husserls Wort ‘Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins’“, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, 40.

<sup>143</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 3.

<sup>144</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 146.

pats nebeaprėpė, tačiau matė galimybę juos tirti fenomenologiškai. Būtent link šių klausimų fenomenologinė istorijos filosofija ir pasuko dvidešimto amžiaus antroje pusėje.

Tradicija fenomenologinėje filosofijoje apmaštoma kaip perėmimo patirtis, kaip veiklos (gyvensenos) laikiškas aiškumas, aptinkamas tik individualioje perspektyvoje. Po Husserlio ši tema pasirodė keliais skirtingais pavidalais fenomenologinių temų rate: kaip heidegeriška asmens autentiškos būties tema, kaip mokslinės istorijos fono, kilmės ir sąlygų klausimas (Patočkos filosofijoje); arba – vėlesnės kartos fenomenologo D. Carro istorijos filosofijoje – kaip ikitematinių istorijos patirčių nagrinėjimas. Heideggerio filosofavimas apie istoriją, kaip jau buvo minėta, siejasi su čia analizuojamais klausimais tik labai pamatinėmis fenomenologinėmis nuostatomis. Viena iš tokių būčių jo analizuojamos laiko patirties kasdieniškumas. Heideggeris *Būtyje ir laike* laikiškumą sieja ne su istorija mokslo prasme, bet laiko jį vienu iš žmogaus egzistencijos pamatinių momentų. Laikiškumas, kaip ir kiti pamatiniai egzistencijos momentai, atsiskleidžia labiau kasdienoje negu atrinktuose išskiliuose viešuose įvykiuose ar laiko modelių konstravime. Anot Heideggerio, kuo žmogaus egzistencija “primityvesnė”, tuo ji aiškiau “tiesiogiai kalba iš pirmapradžio savo nugrimzdimo fenomenuose”<sup>145</sup>. Ši Heideggerio mintis aiškiai rodo jo ištikimybę fenomenologų nuostatai, kad žmogiškas buvimas, kuriam būdingi skirtingi reflektyvumo laipsniai, geriausiai atskleidžia savo kertinius taškus tiriant mažiausiai reflektuotas patirtis. Mažai reflektuojamas buvimas paskendęs veiksmuose (nugrimzdęs į veiksminį žinojimą), t.y. į betarpišką santykį su gyvenamojo pasaulio fenomenais. Būtent tokio, veiksminio orientavimosi, veiksminio pasaulio struktūravimo dalimi Heideggeris laikė ir laikiškumą, kuris, anot Heideggerio, yra “pirmapradiškai ontologinis žmogaus būties egzistencialumo pamatas”<sup>146</sup>. Laikiškumas yra kasdienybės orientavimasis į tokį laikišką horizontą, kuris yra ne istorija siaurąja prasme, ir ne grynoji trukmė (kaip James’o ar Bergsono laiko filosofijoje), bet asmeninio gyvenimo baigtinumas – kasdienybė, anot Heideggerio, orientuota į laiką nuo gimimo iki mirties. Būtent todėl *Būtyje ir laike* laikiškumas svarstomas keliais aspektais: kaip kasdienis veiksmų orientavimas link mirties, kaip ontologinė rūpesčio fenomeno prasmė, bei tam tikrų egzistencinių būsenų, kaip kaltės, baimės etc. koreliatas. Tuo tarpu istoriškumas (Geschichtlichkeit) *Būtyje ir laike* Heideggerio svarstomas kaip vyksmo struktūra (Geschehensstruktur), kuri yra antrinė – abstrahuota nuo (išvesta iš) kasdienos laikiškumo<sup>147</sup>. Vėlyvuuju kūrybos laikotarpiu istorijos tema Heideggeriui rūpi kiek daugiau. Vis dėlto, ir vėlyvojo laikotarpio darbuose istorija (Geschichte) jam svarbi kaip būties užmaršties liudytoja ir, tuo pačiu, vienintelė sąlyga būties užmarštį reflektyviai suvokti. Taigi

---

<sup>145</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, 50.

<sup>146</sup> Ten pat, 234.

<sup>147</sup> Ten pat, 375.



Heideggerio istorijos samprata skiriasi ne tik nuo įprastinės istorijos filosofijos požiūriu, bet yra gana savita ir fenomenologijos kontekste.

Jei pats Heideggeris negali būti laikomas istorijos fenomenologijos formuotoju (bent jau dėl to, kad jo filosofija plėtojosi gana toli nuo tų gairių, kurias Husserlis nurodė *Krizėje* ir kituose intersubjektyvumo problematikai skirtuose tekstuose), tai Heideggerio pasekėjas J. Patočka yra vienas iš pirmųjų ir ištikimiausių šios krypties istorijos filosofų. Patočka domisi ne vien istoriškumu kaip gyvenamojo pasaulio dimensija, bet ir tematizuota istorija – istorijos mokslu. Patočka skiria istorišką ir neistorišką kultūras: istoriška yra Vakarų kultūra, o neistoriškos, atitinkamai, Rytų kultūros. Istorijos pradžia Patočka yra linkęs laikyti graikų klasikos laikotarpi. Kultūros kelias į istoriškumą yra kelias į individualų ir bendruomeninį aktyvumą – tai kelias nuo akceptuojančio praeities ir ateities suvokimo link iniciatyvaus praeities ir ateities suvokimo. Akceptavimas yra pasyvus priėmimas, paklusimas be noro keisti, modeliuoti, nutraukti perdavimą. Pasyvūs, akceptuojantis praeities ir pasaulio suvokimas, neistoriška istorija, ar pasyviai perimama tradicija Patočkos filosofijoje atsiranda ne kaip lygiavertis dėmuo iniciatyviam istorijos suvokimui ir jos performavimui, bet kaip kontrastinis pastarųjų veiksmų fonas. Svarbiausia, šiuo atveju, yra tai, kad Patočkos filosofijoje apskritai atsiranda “neistoriškos istorijos fenomenas”. Tokios neistoriškos istorijos “tikslas ir prasmė – priešistorės žmogaus gyvenimo būdo išlaikymas, žmogaus, kurio gyvenimo prasmė nustatyta ir iš anksto duota bei nulemta gyvybės perėmimo ir perdavimo toliau, jos palaikymo ir gyvenimo sutvirtinimo”<sup>148</sup>. Šis istoriškumas, kurio Patočka nelaikė *tikruoju* istoriškumu, visgi paskatina matyti daug platesnę istorijos suvokimo skalę nei vien istorinių tekstų gaminimą, jų recepciją bei interpretavimą.

Kaip jau rašyta, fenomenologinė istorijos filosofija tiria ir tas istorinio laiko patirtis, kurios daug dažniau būna foninės nei tematinės. Butent į šias ikitematines istorijos patirtis sutelkė savo dėmesį Carras. Ikiteorinis santykis su istorija – Carro terminas, kurį jis pristato veikale *Time, Narrative and History*, kaip šios knygos vieną svarbiausių objektų. “Sąvoka iki-teorinis sugestionuoja duotį, kuri nėra sužinota dėl pažintinio intereso tokių mokslų kaip istorija, bet tą, kuri priklauso ‘kasdienei patirčiai’, kai vėlgi ‘kasdienė’ reiškia tiesiog patirtį žmogaus, kuris nėra istorikas”<sup>149</sup>. Carras atskiria savo vartojamus terminus “ikiteorinis santykis su istorija” ir “ikitematinis santykis su istorija”, kuris yra viena iš pirmojo rūšių ir svarbi jo dalis. Ikitematinė istorinio laiko duotis, anot Carro, nereiškia tik to, “kad kiekvienas žmogus kartas nuo karto mąsto apie istorinę praeitį”, bet yra tokia duotis, “per kurią istorinė praeitis įpinta į kasdienę patirtį net ir tada, kai apie tai nemąstome. Kaip jau sakėme ši duotis yra tarsi dabarties patirčių pamatas”<sup>150</sup>. Ikitematinėmis

<sup>148</sup> Jan Patočka, *Eretiški esė apie istorijos filosofiją*, vertė Almis Grybauskas, Vilnius: Regnum fondas, 2002, 34.

<sup>149</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 18.

<sup>150</sup> Ten pat.

patirtimis jis vadina tokias, kokiose istorinio laiko ir istorinės praeities suvokimas yra netapęs nei istorijos mokslo, nei kokio kito diskurso tema. Ir ikiteorinių, ir net ikitematinių laiko patirčių tvarka gali, anot Carro, būti atskleista per naratyvo struktūrą. Gindamas pastarąją mintį Carras polemizuoja su tais naratyvo tyrinėtojais, kurie pasakojimo tvarką laiko išimtinai artikuliacijos tvarka ir nekalba apie naratyvinę stebimo ar išgyvenamo įvykio tvarką. Toks pasakojimo teoretikas būtų, pavyzdžiui, Ricoeuras, kuris linkęs darną priskirti pasakojimui, o nedarną tikrovei. Vis dėlto abejotina, ar darna ir nedarna yra sietina su tikrovės/meno perskyra<sup>151</sup>. Panašiau, kad Ricoeuras darną būtinu ryšiu susieja su retrospekcija. Laikiška darna, o taip pat ir pasakojimas kaip struktūra tegali atsirasti dviejų priešingų krypčių laiko suvokimo procesų sąveikoje (apie tai bus kalbama kitame šios dalies skyriuje).

Istorijos filosofijoje naratyvo struktūra svarbi ne tik dėl to (kaip dažnai argumentuoja šios krypties priešininkai), kad žvelgiama į istorinius *tekstus* kaip į pasakojimus. Dažnesnė (ar bent tolygi) nuomonė – kad istorikas, pagal savo pirmąją ir svarbiausiąją misiją, tiria ne kokią nors abstrakčią nuoseklią istorinio laiko tėkmę, bet žmogiško veiksmo struktūrą ir tų veiksmų prasminio jungimosi būdus<sup>152</sup>. Pasakojimas kaip laiko suvokimo forma aptariamas ne vien Carro, bet ir didesnės dalies fenomenologų (ryškiausiai ši tema pasirodo R. Ingardeno ir P. Ricoeuro darbuose). Pirmiausia į tokį požiūrį atgręžia fenomenologijai apskritai būdingas nepasitikėjimas linijinio laiko modeliu. “Veiklos laikas”, sako Mickūnas, “nėra linealinis, bet dimensinis, susidaręs iš horizontų, kuriuose veikla turi savo orientacijas”<sup>153</sup>. Būtent tokia iš veiklos (veiklų) horizontų sudaryto istorinio laiko – ne chaotiško, bet ir ne linijinio – samprata skatina kelti klausimą apie to laiko tvarką (struktūrą). Naratologijos ir fenomenologijos kaip metodikų jungtis paranki visada, kai klausama apie laiko patirties tvarką kvestionuojant linijinę laiko schemą.

## **Naratologinė perspektyva. Pasakojimo tvarka kaip tėkmės struktūriškumo pavyzdys**

### **Pasakojimas kaip laiko mimezė**

Naratologinė istorijos filosofija prasidėjo kaip istorijos mokslo tekstų naratologinė analizė (didele dalimi tokia ir išliko). Istorijos kaip akademinės veiklos rezultatai yra literatūros plačiausia šio žodžio prasme kūriniai. Todėl, iš pirmo žvilgsnio, tarp naratologijos nuostatų atrasti prielaidas

<sup>151</sup> Dėl tokio perskyrų sugrupavimo Carrą kritikuoja R. Rojcewicz. (Richard Rojcewicz, “Art ‘does’ imitate nature. Review of ‘Time, Narrative, and History’ by David Carr”, *Research in Phenomenology*, 18, 1988, ProQuest, 2003).

<sup>152</sup> Frederick A. Olafson, “The Dialectic of Action”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 86.

<sup>153</sup> Algis Mickūnas, “Veikla ir istorinis laikas”, 218.

nerašytinių istorijos perdavimo būdų, ne tekstinį, bet veiksmo pavidalą įgyjančios istorijos tematizavimui, sunku. Šios prielaidos, tačiau, glūdi ne tiek metodinėse naratologijos nuostatose, kiek seka iš naratologų atliekamų pastabių ir kruopščių pasakojimo analizių. Tačiau žvelgiant ne vien į naratologinę istorijos filosofiją, bet į naratologijos teoriją apskritai, matyti, kad dėmesys čia rodomas anaip tol ne vien pasakojimo rašytai išraiškai, bet ir pasakojimo situacijai, ar net klausimams apie patį pasakojimo fenomeną, kas jis, kam jis ir ką jis steigia (juk būtent tokį klausimą kelia Aristotelio *Poetika*, žiūrint į ją filosofo, o ne vien rašytinės kalbos analitiko akimis).

Nors naratologija kaip kryptis gyvena mažiau nei šimtą metų, jo pamatu neginčijamai laikoma klasikinė graikų poetika. Mimezė, t.y. žmogiškos kūrybos ir patiriamos tikrovės santykis, sena (jei ne pirmoji) estetikos problema, yra taip pat ir naratologų dėmesio centras. Aristotelis aiškiai įvardijo, dėl ko žmonės mėgdžioja – norėdami pažinti ir norėdami patirti pažinimo džiaugsmą<sup>154</sup>. Aristotelis *Poetikoje*, beje, kalba ne apie kokį nors išorinio pasaulio mėgdžiojimą (kaip Platonas *Valstybėje*), bet apie kitų žmonių mėgdžiojimą, t.y. ne apie patiriamų dalykų, bet apie žmogiškos patirties mėgdžiojimą. Taigi ir svarbiausioji meninio mėgdžiojimo dalis – fabula (mythos), kurią Aristotelis vadina veiksmo mimeze, yra ne išoriškų žmogiško veiksmo bruožų, bet jo vidinės struktūros atskleidimas. Taigi naratologinis (poetinis aristoteliškąja prasme) atsigręžimas į istoriją (pirmiausiai į istorijos mokslo tekstus ir istorijos šaltinius) byloja apie poreikį tirti žmogiško veiksmo neregimą vidinę struktūrą, ar mažų mažiausia apie poreikį kelti klausimą, ar, kiek ir kaip istoriniai tekstai tą struktūrą tiria bei parodo.

Atkreipsiu dėmesį į dar vieną klasikinės poetinės teorijos detalę. Aristotelis tikėjo, kad gerai parašyta fabula, vadinasi, geras žmogaus veiksmo mėgdžiojimas turi būti neatsitiktinas, nespontaniškas, nepadrikas – jis “neturi nei prasidėti kaip pakliuvo, nei baigtis kur pakliuvo”, be to, ji turėtų būti “sukurta taip, kad žmogus ir nematydamas įvykių scenoje, o tik girdėdamas pasakojant apie juos pajustų šurpulį ir gailestį”<sup>155</sup>. Vadinasi, žmogiškas polinkis imituoti kitų žmonių veiksmus turi ne tik savybes (kurias galima aprašyti), bet ir šiam veiksmui keliamus reikalavimus, nurodančius, kaip imitacija turi būti atlikta; reikalavimus, kurie priklauso nuo užduoties. Mimezė, kitaip sakant, nėra vien prigimtinis polinkis, nėra vien rūšies požymis (kas mėgstama kartoti, minint Aristotelio *Poetikos* pirmuosius sakinius), bet pirmiausiai yra užduotis, kurią atlikti reikalingas išugdytas meistriškumas. Meistriškumas reikalingas norint pasiekti, kad veiksmo struktūra pati savaime, net ir be ją užpildančių ir nuspalvinančių detalių, būtų paveiki, kitaip sakant – veiksmi, t.y. kurianti kitą (naują) veiksmą kaip to, kurį ji pristato, tesinį, pakartojimą

<sup>154</sup> Aristotelis, “Poetika”, *Rinktiniai raštai*, vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sud. Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1990, 280, 1448b.

<sup>155</sup> Ten pat, 287, 1450b; 294, 1453b.

ir modifikaciją. Pasakojimas kaip mimezė yra žmogaus sąmonės procesų imitavimas, o imitavimas aristoteliška prasme teikia pažinimą ir pažinimo džiaugsmą.

Ricoeuras pasakojimą padaro *žmogiško* laiko steigėju. “Laikas tuo mastu yra žmogiškas, kuriuo jis yra naratyviai artikuliuotas; kita vertus, pasakojimas turi reikšmę tiek, kiek jis yra artimas laiko patyrimui”<sup>156</sup>. Vadinasi, laiko patirtis ir naratyvo laikiška dinamika būtinai turi tą pačią struktūrą, o laikas, kuriame ir pagal kurį veikiamo, yra papasakotas laikas. Nuolat girdimi, skaitomi ar matomi pasakojimai, išėitų, moko susikurti laiką, kuriame organizuojame veiklą, tiesiog gyvename. Pasakojimai teikia laiko struktūravimo pavyzdžius; svarbus čia, anot Ricoeuro, ne laiko skaičiavimas ar sumavimas, bet laiko supratimas – supratimas to, kad veiksmas (ir veikla) turi laikiškas sąsajas, ne tik išorines (epizodų trukmę ir jų seką), bet ir vidines. “Vidiniai fabulos sąryšiai yra labiau logiški, negu chronologiški, tačiau tuomet kyla klausimas, apie kokią gi logiką čia eina kalba. ... Čia kalbama apie inteligibilią tvarką, kuri būdinga *praxis*, o ne *theoria*; ji priartėja prie *phronesis*, kuri yra veiksmo dvasia”<sup>157</sup>. Ši fabulos pateikiamos schemos perkėlimą iš teksto į *praxis* sferą Ricoeuras vadina trečiuoju aristoteliškos *mimesis* sampratos aspektu, kuris “įgyja visą savo įtampos erdvę tik tada, kai kūrinys *išskleidžia* pasaulį, kurį skaitytojas įsisavina. Tai yra kultūrinis pasaulis”<sup>158</sup>. Šis trečiasis mimzės aspektas, susijęs su recepcija, refigūravimu, t.y. laiko struktūros perėmimu ir pratėsimu, šios disertacijos teiginiams pagrįsti yra svarbiausias iš naratologinių temų.

Pasakojimo mimetinės struktūros apmąstymuose prigijo šios struktūros skyrimas į tris dalis. Ricoeuras pasakojimą apibūdina kaip I-os, II-os ir III-os mimezių sąveika, o Iseris kalba apie “trilypį realumo, fiktyvumo ir įsivaizdavimo santykį”<sup>159</sup>. Ši trijų dalių schema nėra visuotinė pasakojimo tyrinėtojų pozicija. Ricoeuras, *Laiko ir pasakojimo* pradžioje pristatęs trijų mimezių schemą, pabrėžia, kad būtent ji (kurią jis laikė mimezės sąvokos išplėtimu ar bent detalizavimu) skiria jo naratologiją nuo struktūrinės lingvistikos pasakojimų tyrimų. Ricoeuro nurodomas skirtumas yra labai paprastas: jį kaip hermeneutinės naratologijos atstovą drauge domina ir teksto atsiradimo, ir teksto funkcionavimo, ir teksto poveikio galimybės, o semiotikas, tuo tarpu, tiria tik tekstą – tekstą kaip esą stabilią prasmų kompoziciją. “Semiotikos tyrimo lauke lieka vienintelė sąvoka – teksto sąvoka. Hermeneutika, tuo tarpu, stengiasi rekonstruoti visą perėjimų lankstą – perėjimų, kurių pagalba iš praktinio patyrimo gali rasti kūriniai, autoriai ir skaitytojai. Ji neapsiriboja tik *mimesis II* patalpindama tarp *mimesis I* ir *mimesis III*. Ji siekia apibūdinti *mimesis II* išryškindama jos tarpininkaujantį vaidmenį”<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B. I, Zeit und historische Erzählung*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1988, 13.

<sup>157</sup> Ten pat, 68.

<sup>158</sup> Ten pat, 85-86.

<sup>159</sup> Wolfgang Iser, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, vertė L. Jonušys, Vilnius: Aidai, 2002, 15.

<sup>160</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B. I, Zeit und historische Erzählung*, 88.

Iš tikrųjų, dėmesys pasakojimo situacijai, o ne vien pasakojimo fiksuotam rezultatui (tekstui) nėra visuotinė nuostata. Struktūrinės lingvistikos atstovai, kaip, pavyzdžiui, R. Barthes'as, pasakojimo situacijos pasakojimu nebelaiko. Barthes'as sutinka su tuo, kad "pasakojimas priklauso nuo 'pasakojimo situacijos', visumos protokolų, pagal kuriuos naudojamosi pasakojimu", tačiau ištirti šią situaciją, kuri, esą "archaiškomis' vadinamose visuomenėse" yra "patikimai užkoduota", o mūsų dienų visuomenėse visiškai atsitiktinė, jis nebelaiko savo kaip pasakojimo tyrinėtojo užduotimi<sup>161</sup>. Tuo tarpu sankirtoje su fenomenologija plėtojamuose pasakojimo tyrinėjimuose kaip tik ši pasakojimo *situacijos* analizė tampa atskaitos tašku. Carras pabrėžia, kad jo vartojama naratyvo sąvoka referuoja "ne vien įvykių seka, bet ir pasakotoją, ir jo auditoriją"<sup>162</sup>. Taigi Carras pabrėžia, kad jis domisi ne vien raštiška (ar kitaip fiksuota) pasakojimo *artikuliacija*, bet gyva, pokyčiams atvira pasakojimo *situacija*. Reikia pastebėti ir pabrėžti, kad *pasakojimo situacija* čia (o, sekant Carru, ir visame mano darbe) reiškia ne vien (Ricoeuro terminais) trečiąjį mimezės lygmenį, bet – visų trijų mimezių sąveiką kaip užbaigtą pasakojimo veiksmą.

Pasakojimo situaciją pirmiausiai įsivaizduojame tokią, kurioje pasakotojas ir jo auditorija komunikuoja tiesiogiai. Tokia situacija skiriasi nuo, pavyzdžiui, tokios, kai skaitytojas komunikuoja su autoriumi per fiksuotą tekstą, ir nuo panašių. Skiriasi būtent tuo, kad tokioje gyvo pasakotojo ir auditorijos komunikacijoje būtinai ima dominuoti (ir reguliuoti kitus du) trečiasis mimezės lygmuo. R. Schaferis, tyręs pasakojimų, su kuriais susiduria psichoanalitikai (spontaniškai gimstančių autobiografinių pasakojimų) struktūrą bei būdą, teigė, kad pati žmogaus gyvenimo istorija yra jau antrinis, išvestinis dalykas. Tai, iš ko ji susiformuoja, yra pati dialogo situacija. Ją Schaferis vadina pirmine istorija, kuri "klostosi dabartyje: tai visada ir būtinai yra dabarties prasmės ar dialogo metu iškilę poreikiai"<sup>163</sup>. Kitaip sakant, ši pasakojimo dalis yra aktyvi terpė (šiuo, Schaferio aprašomu atveju – aktyviausias veiksnys), o ne vien pasyvi dirva, priimanti prasmes ir leidžianti joms save keisti. Gyvą spontanišką pasakojimą reguliuoja besiklostantis (vykstantis) santykis tarp pasakotojo ir auditorijos, to santykio produkuojamos reakcijos bei poreikiai.

Carras, kuris taip pat pabrėžia, kad tiriant pasakojimą svarbu matyti ne vien santykį su pasakojamais įvykiais, bet ir santykį su auditorija, užsimena, kad tolesnis niuansavimas leistų skirti tikrą ar numanomą pasakotoją, bei tikrą ar numanomą auditoriją<sup>164</sup>. Kitaip sakant, Carras būtų linkęs ne vardinti iš principo skirtingas pasakojimo situacijas, bet – bet kurią pasakojimo situaciją būtų linkęs išvesti iš neva pirminės, t.y. tokios, kurioje kūniškai dalyvauja pasakotojas ir

<sup>161</sup> (Roland Barthes) Rolanas Bartas "Pasakojimų struktūrinės analizės įvadas", vertė Genovaitė Dručkutė, *Teksto malonumas*, sudarė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: 1991, 256.

<sup>162</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 46.

<sup>163</sup> Roy Schafer, "Narration in the Psychoanalytic Dialogue", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 49.

<sup>164</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 5.

klausytojas. Kitose situacijose jie (vienas arba kitas) gali būti numanomi. Taigi ir rašymas, ir skaitymas tokiu atveju tampa gyvo pasakojimo situacijos modifikacijomis, kuriose arba autorius, arba auditorija dalyvauja netiesiogiai. Skaitymo kaip pasakojimo patirties analizė ne mažiau atskleidžia pasakojimo poveikio būdą ir tvarką. Iseris, analizuodamas skaitymo eigą, kalba apie skilimą, įvykstantį pačiame skaitytojuje: “mąstydamas kito žmogaus mintimis skaitytojas laikiškai išsoka iš savo paties individualių dispozicijų, nes savo atliekamo veiksmo tema jis padaro ką nors, ko ligi tol nebuvo (ar bent jau tokia forma nebuvo) jo horizonte. Tokiu būdu skaitymo metu vyksta dirbtinas mūsų asmens skilimas”<sup>165</sup>. Taigi skaitytojas (žiūrovas, klausytojas) ne “patenka į” imituojamą veiksmą, kaip į švarią nuo visos aplinkos erdvę, kur neva jam belieka suvokti veiksmo dalių prasmes jų tarpusavio santykyje, bet tematizuoja tą imituojamą veiksmą savo sąmonės orientacijų fone, kuris (sekant cituotu Iserio fragmentu) nėra vien pasyvus fonas, bet tampa konkuruojančia prasmių visuma.

Kitaip sakant, pasakojami įvykiai tarsi tikrove paverčiami ne švarioje tuščioje sąmonėje, bet visada jau egzistuojančioje veiksnioje intencijų visumoje, kurią skaitytojas turi suformavęs iki skaitymo pradžios, ir kuri, skaitant pasakojimą, toliau formuojasi. Mimezės veiksmą tokiu atveju galima laikyti “tikrovių” konkuravimu, tačiau konkuravimu ne jų išstatymo greta prasme, bet jų tarpusavio sąveikos prasme. Kūrinio mimetiškumas tuo didesnis, kuo sukurtosios tikrovės poveikis skaitytojo pasauliui didesnis. N. Frye’us veikale *Kritiškumo anatomija* suskirsto literatūros tekstus pagal jų mimetiškumo lygį, t.y. nustato tam tikrą mimetiškumo skalę. Aukščiausią mimetiškumą, anot Frye’aus, turi tekstai, kurių autorius yra maksimaliai “pasislėpęs” po pasakojamais įvykiais (tokių tekstų pavyzdys, anot Frye’aus, mitai apie dievus); tekstams, kuriuose mimetiškumo lygmuo žemiausias, Frye’us priskiria ironiškus tekstus<sup>166</sup>. Taigi aukščiausio mimetiškumo tekstai yra tokie, kuriais esame skatinami tikėti ne kaip subjektyviomis individualiomis kompozicijomis, bet kaip nepriklausomai nuo bet kurio, numanomo ar tikro situacijos dalyvio (autoriaus ar skaitytojo) egzistavusia (ar tebeegzistuojančia) tikrove. Tuo tarpu žemiausias mimetiškumo lygmuo priskiriamas tekstui, kurio (numanomas) autorius pasakojime figūruoja pats – ne kalbėdamas apie save ar nuolat įsiterpdamas pirmu asmeniu (kas ironiškiems tekstams kaip tik nėra būdinga), bet – pačiu pasakojimu kvestionuodamas pasakojamus dalykus. Taigi pasakotojo buvimą arba nebuvimą rodo ne atsitiktiniai pasakojimo recepcijos situacijos bruožai, ir net ne teksto formos detalės, bet – pasakojamų įvykių tikėtumas. Jei pasakojimas auditoriją įtikina, jei skaitytojo, klausytojo ar žiūrovo sąmonės prasminis kontekstas nublanksta, tuomet pasakojimas iš tiesų atlieka aristoteliška

---

<sup>165</sup> Wolfgang Iser, “Der Lesevorgang”, *Rezeptionsästhetik*, her. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975, 273-274.

<sup>166</sup> Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, 33-41.

prasmė pavykusią mimezę, tuomet (vėlgi prisimenant Aristotelį), pasakojimo fabula (*mythos*) yra gerai sukonstruota.

Vadinasi ne pasakojamų dalykų atitikimas kažkada vykusius dalykus (ne pirmojo mimezės lygmens problematika) yra kokybiškos mimezės kriterijus, bet mimezės paveikumas, jos pajėgumas transformuoti dabarties prasminius kontekstus. Iseris, daug dėmesio skyręs būtent šiai tikrovės ir fikcijos perskyros problemai, straipsnyje, pavadintame “Fikcijos tikrovė”, rašo, kad jis nesiima spręsti fikcijos ir tikrovės santykio problemos ontologinėje plotmėje (tuo tarsi pabrėždamas tokio klausimo beprasmiškumą ir neatsakomumą). Fikcijos esmę atskleidžia jos funkcija – ir tai, anot Iserio, yra perėjimas nuo klausimo apie fikcijos (kaip ženklo) reikšmę prie klausimo apie jos įtaką<sup>167</sup>. Šį perėjimą Iseris minėtame straipsnyje sieja su kalbos filosofijos posūkiu link kasdienės kalbos filosofijos, būtent – su atskaitos taško pasikeitimu, t.y. perėjimu nuo sakinio reikšmės prie sakinio panaudojimo kontekste. Taigi klausimas apie literatūrinės fikcijos ontologiją perkeičiamas į klausimą apie fikcijos poveikį; tačiau būtent perkeičiamas, o ne panaikinamas<sup>168</sup>. Atitikimo kriterijų pakeitus veiksnio kriterijumi fikcinė tikrovė tampa nebe statiška viena kartą visiems laikams sukurta ir užfiksuota, bet veiksmu, darbu, kuris dirbamas tiek, kiek į šią žmogaus sukurto tikrovės modelį (atskirą pasakojimą) kreipiamasi, ir kiek jam leidžiama veikti gyvenamojo pasaulio struktūrą. Plotmės pakeitimas įtakomis panaikina priešpriešas, palieka tik sąveikavimą. Tokiu būdu, Iserio žodžiais kalbant, “fikcijos pakilo nuo vienos iš apgaulės formų iki pamatinės pažinimo dalies”<sup>169</sup>. Galima pridurti, kad “pakilo” šiuo atveju reiškia – grįžo prie Aristotelio mimezės sampratos, pagal kurią mimezė turi dvejopą funkciją – pažinimo siekį ir pažinimo džiaugsmą.

Carras suformuluoja bendrą naratyvo tyrinėtojų nuo pat šios krypties pradžios nuostatą, kad “istoriniai ir fikciniai naratyvai atsiskleidžia ne kaip tikrovės iškreipimas, ne kaip jos neigimas ir ne kaip pabėgimas nuo tikrovės, bet – kaip jos pamatinių bruožų išskaidimai ir konfigūravimai”<sup>170</sup>. Klausimas apie tikrovės struktūrinį pamatą (jo tematizavimas) ir jo kaskartinis konfigūravimas yra mimezės tikslas. Ką tik cituotame Carro teksto fragmente įdomu yra tai, kad tokią pat funkciją Carras priskiria ir istoriniams tekstams. Iš tiesų fikcinių ir istorinių tekstų suliginimui prieštaraujama tuomet, kai fikciškumas yra laikomas tikrovės priešprieša, t.y. tam tikra melo (nors gražaus bei motyvuoto) forma, kai nesigilinama į fikcijos mimetinę prigimtį ir mimezės prasmę.

<sup>167</sup> Wolfgang Iser, „Wirklichkeit der Fiktion“, *Rezeptionsästhetik*, her. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975, 277.

<sup>168</sup> Tai savotiškas paradigmos pasikeitimas: nuo diskurso, kuriame dominavo tikrovės ar fikcijos priešingumo ar tikrovės atspindėjimo per fikciją temos (kurios reiškia, kad implikuojama lygiagreti aktyvumo-pasyvumo perskyra) pereinama prie kalbėjimo apie tikrovės ir fikcijos kaip lygiaverčių aktyvumų sąveikavimą, persipynimą, susiliejamą. Ne vien kasdienės kalbos filosofijoje ši pasyvumo (išorybės) ir aktyvumo (vidaus) perskyra nyko. Tai vyko daugumoje XX a. filosofijos krypčių, taip pat ir fenomenologijoje.

<sup>169</sup> Wolfgang Iser, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, 12.

<sup>170</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 16.

Akivaizdu, kad istoriniai pasakojimai plačiausia prasme mūsų yra priimami, suprantami ir įtikimi taip pat, kaip maksimalaus mimetiškumo mitiniai tekstai priimami tose visuomenėse ar žmonių grupėse, kuriose jie kalba apie tų visuomenių ar bendruomenių gyvenamųjų pasaulių kilmę ir pamatą. Taigi naratologijos atsigręžimas į istorinius pasakojimus nėra atsitiktinis arba papildomas šios krypties interesas. Mūsų dienomis būtent jie slepia imituojantį subjektą (autorių) nepalyginamai daugiau ir dažniau nei grožinės literatūros tekstai, kurie, priešingai, žaidžia jo pasirodymais ir pasitraukimais. Kaip tik todėl istoriniai pasakojimai yra didžiausio mimetiškumo kūriniai, kurie pretenduoja į didžiausią poveikumą ir didžiausią galią ne tik aprašyti, bet ir formuoti, transformuoti skaitančiojo ar besiklausančiojo gyvenamąjį pasaulį.

Šiuo požiūriu istorinius pasakojimus visgi reikėtų diferencijuoti, kaip tai daro H. White'as, kalbėdamas apie mokslinę istoriografiją. Jis pastebi, kad istorijos mokslo tekstai, nors ir visi yra pasakojantys, tačiau anaipol ne visi yra naratyvizuojantys, o tai reiškia, kad ne visi "primeta tiems procesams, apie kuriuos kalba, tą formą, kurią normaliai asocijuojame su pasakojimo situacija (storytelling)", ne visi "suteikia įvykiams pasakojimo formą"<sup>171</sup>. Skirtumas tarp tiesiog pasakojimo ir naratyvizavimo White'o parodomas remiantis vėlgi tuo pačiu kriterijumi: naratyvizuojančiame diskurse nematyti ir negirdėti naratoriaus. "Įvykiai chronologiškai perteikti taip, lyg jie savaime rastųsi pasakojimo horizonte. Niekas nekalba. Įvykiai tarsi patys save pasakoja"<sup>172</sup>. Prisimenant Burke'o pateiktą literatūros tekstų mimetiškumo skalę, aišku, kad naratyvizuojančiais istoriniais tekstais White'as linkęs vadinti tokius, kurių mimetiškumo lygmuo būtų didžiausias, t.y. tokius, kurių įvykių tikrumas susietas būtent su pasakotojo nesirodymu. Nesunku pastebėti, kad būtent tarp mokslinių istorinių tekstų tokio pobūdžio pasakojimų nėra daug – jie kur kas dažniau būna diskursyvūs nei "naratyvizuojantys" (žinoma, to neišeitų sakyti apie kelių šimtmečių senumo, t.y. besiformuojančio istorijos mokslo tekstus). Maksimaliai mimetiški istoriniai pasakojimai šiomis dienomis daugiausiai sutinkami istorijos mokslo periferijoje – tarp mažų bendruomenių (šeimos, giminės, kaimo, religinės bendrijos etc) pasakojimų apie praeitį, kuriuose pasakotojas būna maksimaliai pasitraukęs į šešėlį (jis neabejoja, nesvarsto, nekvestionuoja, galiausiai neironizuoja – jis pasakoja "kaip buvo").

Toks ne-asmeniškumas, anot Barthes'o, yra "tradicinė pasakojimo nuostata", atsiremianti, kaip Barthes'as sako, į "kalbos sukurtą pasakojimui būdingą laikų sistemą (aoristiškai artikuliuotą), skirta pašalinti pasakotojo atsakomybę"<sup>173</sup>. Barthes'as taigi pastebi paradigminiame pasakojime

---

<sup>171</sup> Hayden White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 2.

<sup>172</sup> Ten pat, 3.

<sup>173</sup> (Roland Barthes) Rolanas Bartas, "Pasakojimų struktūrinės analizės įvadas", 253. Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad sekant Barthes'o teorija, pro tekstą prasišviečiančio pasakotojo ir pasakojimo (kaip teksto) autoriaus tapatinti negalima. Aišku, kad ši Barthes'o naratologijos detalė yra tiesiogiai priklausoma nuo jo nuostatos neieškoti pasakojimo



aprašomų veiksmų “aoristiškumą”, kuris pašalina pasakotojo atsakomybę. Į-vykęs, t.y. užbaigtas veiksmas, pakeičiantis kitą įvykusį ir uždara prasmę įgijusį (išsipildžiusį arba neišsipildžiusį) veiksmą, skaldo paversdamas jį prasmių seka, laike išskirstytų prasmių žaismu. Būtent laikiškumas yra ta dimensija, kuri leidžia slėptis pasakotojui, ir kuri daro pasakojamų įvykių konfiguraciją prasmingą ir visiškai įtikinančią ir tais atvejais, kai atskiri sekos įvykiai yra mažai įtikimi. Veiksmo aoristiška struktūra yra veiksmo eigos pašalinimas, jo prasmės išgryninimas paliekant tik pradžią ir pabaigą.

Pradžia ir pabaiga kaip ribos esmiškai skiriasi nuo pačios trukmės, kuri pradžią ir pabaigą sujungia (tai buvo viena iš mėgstamų temų dar ikisokratinėje sofistikoje). Kermod'o nuomone, pasakojimas yra būdas įsivaizduoti pradžią ir pabaigą (anot jo, šie taškai yra ne vien naratyvo rėmai, bet ir jo motyvas) – transformuoti pradžios ir pabaigos paslaptį į savitą pranešimą. Kermode'as prisimena Alkmeono posakį, esą žmonės miršta todėl, kad negali susieti pradžios su pabaiga, ir pratęsia pastarojo mintį, sakydamas, kad “tai, ką jie, mirštantys žmonės, tėra pajėgūs daryti – suvokti kuo tie neprisimenami, bet įsivaizduoti dalykai svarbūs jiems patiems. Vienas iš būdų, kuriuo jie tai daro, yra kurti objektus, kuriuose viskas, kas tik ten yra, egzistuoja santarvėje su viskuo kitu”<sup>174</sup>.

Seka ir rišlumas, ir jų kuriamas prasmės komfortas, kurį teikia pasakojimas, yra svarbi pasakojimo funkcija. “Nėra jokios abejonės, kad seka, *mythos*, *ethos* ir *dianoia* padeda nustatyti ir patvirtinti mūsų suvokimą, kas yra gyvenimas ir koks jis yra (šias gyvenimo esmės ir kokybės sąvokas galima kildinti visų pirma iš naratyvo) ir galimas daiktas, kad seka sukuria kažką panašaus į sekuliarų paskutinį patepimą, kuris palaiko žmogaus asmeninę eschatologiją, individualaus gyvenimo ir jo baigties prasmę”<sup>175</sup>. Pasakojimas yra pradžios ir pabaigos įprasminimas. Pradžią ir pabaigą, kurias įprasminame pasakodami, turi ir kiekvienas veiksmas, ir kiekvieno mūsų egzistencija etc. – įvairių vyksmų pradžios ir pabaigos sukuria skirtingo tankio ritmus. Vykusiai papasakotos pradžia ir pabaiga nebėra atsitiktinumai (toks ir buvo Aristotelio reikalavimas kokybiškai mizezei). Pasakojimas yra atsitiktinių įvykių sekos priešybė ir šia prasme jis yra laiko tvarkos steigtis.

---

struktūros saitų su pasakojimo situacija, t.y. nuo jau aptartos jo nuostatos analizuoti tik antrąjį mizezės lygmenį. Į tekstą įpintas pasakotojas, iš tokios perspektyvos žvelgiant, yra personažas kaip ir tie, apie kuriuos jis pasakoja.

<sup>174</sup> Frank Kermod, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967, 4.

<sup>175</sup> Frank Kermod, “Secrets and Narrative Sequence”, *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 83.

## Pozityvūs ir negatyvūs pasakojimo momentai: *kairos* ir *chronos* sąveikavimo ritmas

Pradžia, pabaiga, seka ir jos prasmė – visa tai nurodant kaip pasakojimo svarbiausias funkcijas aiškėja, kad pasakojimas yra būtent laiko mimezė, t.y. (vėlgi pagal Aristotelį) – laiko pažinimo ir to pažinimo džiaugsmo šaltinis. Laikas gali būti tematizuojamas ir kitokiais būdais – nuo muzikos iki vaizduojamųjų menų, tačiau pasakojimas yra paradigminė, pirminė laiko “rodymo” priemonė. Istorijos mokslo pasakojimai pirmiausiai turi šią, laiko rodymo, funkciją, kuri visada juose yra šalia praeities faktų referavimo ir jų aiškinimo. Veikia šis istorinio pasakojimo funkcija (tokia jo veikla) yra sąlyga tam, kad suvoktume sąsajas tarp aprašomų turinių ir (kritiškai ar nekritiškai) perimtume mintis, sugestionuojamas pasakotojo. Anot Ricoeuro, “istorinės distancijos kūrimas vyksta verbalinės, diskursyvinės, literatūrinės patirties šerdyje”<sup>176</sup>

Ankersmitas rašo, kad pačia savo specifika “kalba yra tinkama reprezentuoti laikiškus procesus”, skirtingai nei dauguma kitų vaizdavimo būdų. Tai sakydamas jis turi omeny visų kalbinių išraiškų recepcijos laikiškumą<sup>177</sup>. Taigi pirmiausiai pasakojimo laikiškumas susijęs su pačios kalbos laikiškumu (kalba, ar užrašyta, ar gyva suprantama tik kaip seka), tačiau būtent pasakojimo santykis su laiku yra daug keblesnis ir gilesnis, nei bet kokios kitos kalbinės išraiškos. Kasdienėje kalboje mes pasakojimus pasakojame gana retai. Pasakojimas siaurąja prasme (aristoteliškasis *mythos*, su neatsitiktine pradžia ir visą pasakojimą į visumą susiejančia pabaiga) tikrai nėra kasdienė mūsų kalbinio gyvenimo praktika. Taip yra todėl, kad pasakojimo situacijos yra situacijos, kuriose tematizuojamas laikas – būtent pats laikas, o ne atskiri, anksčiau ar vėliau įvykę įvykiai. Anot White'o, apie mūsų patirtus ir gyvai atsimenamus įvykius *lengviau* yra ne pasakoti, bet apie juos samprotauti; jie daug greičiau leidžiasi būti aptarinėjami nei papasakojami<sup>178</sup>. Skirtis tarp diskurso ir pasakojimo yra viena svarbiausių temų naratologijoje, ir ji gali būti svarstoma ne vienu būdu. Šiam darbui svarbus vienas šios perskyros aspektas: diskursas (samprotavimas) ir naratyvas (pasakojimas) steigia skirtingo tipo laikiškumus.

Pasakojimas nuo pradžių formuojasi kaip savitas prasminis darinys, kaip tai, kas savo struktūra tematizuoja laiką ir koreguoja jo sąvoką. “Naratyvusis kodas priklauso performatyviai sričiai, kuri yra veikiau *poiesis* negu *noesis*”<sup>179</sup>. *Poiesis* ir *noesis* perskyrą šiame kontekste dera

<sup>176</sup> (Paul Ricoeur) Поль Рикёр, *Память, история, забвение*, пер. И. И. Блауберг, Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004, 554-555.

<sup>177</sup> Frank R. Ankersmit, “Statements, Texts and Pictures”, *A New Philosophy of History*, ed. Frank R. Ankersmit, Hans Kellner, London: Reaction Books, 2006, 215. Šis Ankersmito teiginys nėra šiaip banalus pastebėjimas apie kalbėjimo mechaniką, bet – jo noras niansuoti skirtumą tarp pasakojimo ir diskurso, pasakojimo ir įvykių vardijimo, parodant ir pastarosioms kalbinėms išraiškoms būdingas savitas žaismas tikrovės “atskleidimais” arba “maskavimais”.

<sup>178</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987, 4.

<sup>179</sup> Ten pat.

suprasti paraidžiui – kaip perskyrą tarp veiksmo (performavimo, pakeitimo) ir žinojimo (informavimo, išorinio horizonto papildymo).

Naratyvas yra būdas užklausti apie žmogišką laiką pačia plačiausia (ne daline) prasme ir siūlyti galimas žmogiško laiko struktūras, kurios visada universalios, o ne pritvirtintos prie (ar išvedamos iš) kokio konkretaus įvykio ar konkrečios įvykių sekos. Pats ryškiausias pastarajame šimtmetyje bandymas susieti pačią laikiškumo prigimtį (bendražmogiško laiko kaip sąvokos kilmę) su naratyvu, be abejo, priskirtinas P. Ricoeurui. Pasakojimas, anot Ricoeuro, produkuoja universalijas, arba – tam tikrą universalią tvarką, kuri paskirą epizodą leidžia pamatyti taip, kad jis atrodo būtinas būtent tokioje epizodų sekoje<sup>180</sup>. Pasakojimas produkuoja universalijas ne *apie* jas kalbėdamas, t.y. ne turiniu, bet forma, arba, pagal Ricoeurą – per jungtis tarp atskirų epizodų prasmų, kitaip sakant – per veiksmo struktūrą, per fabulą (mythos)<sup>181</sup>. Fabula yra ne patys veiksmai, ir ne jų seka (ne tai, kuris po kurio seka) – fabula yra formalūs veiksmų ritmai ir iš jų sudaroma kompozicija. Ricoeuro pastebėtas būtinumas yra būtinumas, kuris randasi ne iš turinio, bet iš formos, arba – būtinumas, kurį produkuoja fabula. Paskiras epizodas, sako Ricoeuras, *atrodo būtinas* konkrečioje veiksmų sekoje. Fabula yra būdas kontingenciją paversti būtinumu. Tokia yra pasakojimo siaurąja prasme užduotis. Kitaip sakant, pasakojimo funkcija yra atsitiktinumų seka (seka tegali būti suprantama kaip atsitiktinumų seka) transformuoti į pagrįstą laikišką tvarką.

Ricoeuras pasakojimo prasmės steigimosi procesą aiškina derme ar sąveika dviejų priešingų laiko stebėjimo krypčių: vieną iš šių krypčių jis pavadina epizodine pasakojimo eigos dimensija, o kitą – konfigūruojančiąja dimensija. Epizodinė dimensija atsiranda įvykius rikiuojant vieną paskui kitą. Konfigūruojanti dimensija yra nuolatinis *visų* įvykusių įvykių supratimas *drauge* su dar įvyksiančių nuojauta<sup>182</sup>. Šie du, linijinis ir nelinijinis, laiko modeliai, arba, kaip Ricoeuras sako, chronologinė ir nechronologinė laiko dimensijos pasakojimo (o taip pat ir pasakojimo recepcijos) metu nuolat keičia viena kitą: nauji epizodai performuoja visuminį kūrinio supratimą, o šis, tuomet, sujungia į kitokią konfigūraciją ankstesnius pasakojimo epizodus.

Laikas patiriamas kaip tvarka, o ne kaip seka. Kalbant net ir ne apie pasakojimo, o tik apie kalbos – bet kokio kalbėjimo ar bet kokio teksto skaitymą, neišeitų tvirtinti, kad kalbėjimas ar skaitymas (balsu) yra seka garsų. Gadameris pastebi: “kad gryna sekos schema nepritaikoma šnekėjimui ir skaitymui, tuoj pat aišku supratus, jog šitaip nusakomas ne skaitymas, bet slebizavimas. Kas norėdamas skaityti turi slebizuoti, tas kaip tik nemoka skaityti”<sup>183</sup>. Anot R. Schleiferio, laikas nėra patiriamas kaip realybė, jis negali būti prezentuojamas, jis tegali būti re-

<sup>180</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B.I. Zeit und historische Erzählung*, 71.

<sup>181</sup> Ten pat, 69-70.

<sup>182</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B. I, Zeit und historische Erzählung*, 108.

<sup>183</sup> Hans-Georg Gadamer, “Tekstas ir interpretacija”, *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 194.

prezentuojamas kaip tvarka, pavyzdžiui, pasakojant. Schleiferis pabrėžia, kad naratyvas “funkcionuoja kaip alegorija ir *reprezentuoja* laikiškumą. Laikiškumas nėra daiktas, nėra tai, ką galima būtų prezentuoti, kas galėtų būti prezencija (present) ... Veikiau laikiškumas yra “konceptas” – “dalykas”, heidegeriška prasme “rūpestis”, kuris turi būti *reprezentuojamas*.”<sup>184</sup>. Įdomu, kad išgyventas, atsimenamas savo gyvenimo laikas patiriamas lygiai taip pat netiesiogiai, t.y. tematizuojant jį pasakojimu ir tokiu būdu re-prezentuojant. Retrospekcija, kuri yra ne sekos peržiūrėjimas atgal, bet veikiau atranka ir prasminis saistymas, yra laiko kaip temos pasirodymo sąlyga. Autobiografinio naratyvo tyrinėtojai taip pat mano, kad “laikiška siužeto struktūra, kuri apibrėžia visą autobiografinio proceso tvarkos laiką”, ir kuri yra “laikiška tapatybės konstravimo tvarka”, “steigia kur kas komplikuočiau trajektoriją nei chronologinis įvykių vardinimas juos atpasakojant”<sup>185</sup>. Taigi pasakojimo struktūros analizė yra laiko reprezentavimo analizė; tačiau taip teigiant būtina pridurti, kad kalbama tokiais atvejais ne apie abstrakčios laiko schemas reprezentavimą – ne apie dar vienos erdvinės laiko metaforos pateikimą – bet apie laiko patirties perteikimą, t.y. apie žmogiškai (asmeniškai ar kolektyviai) svarbaus laiko *mimezė*. Būtent tokio laiko reprezentavimo tvarka aiškinama tiriant pasakojimo struktūrą.

Vienas iš svarbesnių šios struktūros momentų yra negatyviosios pasakojimo vietos (praleidimai) ir jų “receptija”. Visi naratyvo tyrinėtojai vienaip arba kitaip užsiima pasakojimo praleidimų, nutylėjimų, pasakojamų įvykių šešėlių, kitaip sakant, periferijos aiškinimu. Naratyvas yra struktūravimas, tvarkymas pateikiant ryškius akcentus, t.y. pirmąjį planą, kuris formuoja visumą per tai, kad atitraukia arba iš viso paslepia mažiau reikšmingus pasakojamo vyksmo dalykus nuo skaitytojo ar klausytojo tiesioginio dėmesio. Dėl to, kad tokie praleidimai (ar net tai, kas praleista) vaidina ne mažiau svarbų vaidmenį naratyvo percepcijoje, sutaria dauguma pasakojimo analitikų. Ingardenas šį praleidimų principą vadina kūrinio schematiškumu<sup>186</sup>, White’as – tinklo principu<sup>187</sup>.

Autoriaus schematiškai aprašytos detalės kaip tinklas gula ant nedetalizuotų, bet teksto sugestionuojamų tarsi-patiriamų nuotaikų, krypčių, kvapų, garsų ir paviršių audinio – jos išnyra iš jo taip, kaip ryškesni potėpiai išsiskiria tapybos darbe. Būtent šios ryškiai detalizuotos vietos yra tai, iš ko formuojamas pasakojimas – naratyvas siaurąja prasme (*mythos*). Ricoeuras sako, kad “pasakojimas turi įvykių seką susaistyti į inteligibilią visumą taip, kad bet kuriuo momentu galima

---

<sup>184</sup> Ronald Schleifer, “Space and Dialogue of Desire: Lacan, Greimas, and Narrative Temporality”, *Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory*, ed. Robert Con Davis, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1983, 877.

<sup>185</sup> Jens Brockmeier, “From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self, and Culture*, ed. J. Brockmeier, D. Carbaugh, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, 271.

<sup>186</sup> (Roman Ingarden) Роман Ингарден, *Исследования по эстетике*, Москва: Издательство иностранной литературы, 1962, 29.

<sup>187</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, 10.

būtų kelti klausimą ‘kokia yra pasakojimo ‘tema?’”<sup>188</sup>. Taip, kaip tapybos arba fotografijos kompozicijos griaučiai yra išsiskiriančios ryškesnės ar aiškesnės vietos, taip rašytojo detalizuotos vietos kuria fabulą. Jos jungia pasakojimą į inteligibilią visumą ir steigia vieningą kūrinio prasmę.

Praleidimai pasakojime yra ne tik vaizdavimo, bet ir vaizdavimo “išskaitymo”, jo pagavos būtinos dalys. Bet kokio supratimo perėmimas, artikuliuotų prasmių recepcija yra pozityvumo ir negatyvumo žaismas, kai pozityviai suprantami yra tik fragmentai, įrėminti negatyvo patirčių. S. Budickas sako, kad praleidimai yra ir sąmonės objektas, ir sąmonės būklė “Šie plyšiai nurodo, kad bet kokiai reprezentacijai būdinga nerealizuota dimensija, taip kad kiekviena akivaizdi reprezentacija turi kažkokią neregimą, latentišką, mirusią palydą. Visai kitaip negu neigimas, ši implicitiškai būdinga reprezentacijos dalis ignoruoja reprezentaciją”<sup>189</sup>. Paradoksaliausia mintis, kurią sugestionuoja dauguma pasakojimo struktūros tyrinėjimų – laiko reprezentacija turi būti nepilna tam, kad taptų įtikinama. Dar daugiau, kuo kontrastingesnis ir aiškesnis šis apšviestų ir šešėlinių vietų žaismas, tuo pasakojimas įtaigesnis.

Maksimaliai mimetiškus kūrinių (prisimenant Frye’aus skirstymą) analizėse dažnai pastebima, kad numatyta poveikį šie pasakojimai pasiekia būtent dėka praleidimų, neparodymų, pridengimų. Šie mimetiškiausi kūriniai yra maksimaliai kontrastingi, apibendrintai ir ryškiai rodantys tai, kas svarbu, ir visiškai ištrinantis tai, kas mažiau reikšminga. Būtent todėl tai, kas parodoma, ir tai, kas paslepama, tampa lygiavertėmis pagal svarbą formuojamo vaizdo dalimis. E. Auerbachas, lygindamas Biblijos pasakojimo ir Homero pasakojimo stilių, pastebi, kad Biblijos pasakojimo glaustumas ir begalinis kalbos schematiškumas kuria ypatingą teksto vienybę, “visuma, su didžiausia ir nenutrūkstama įtampa nukreipta į tam tikrą tikslą, todėl kur kas vieningesnė, lieka mįslingu ir tamsiu giluminiu planu (fonu)”<sup>190</sup>. Taigi visuma vieninga tada, kai yra vienijama įtampos, nurodančios į “mįslingą ir tamsų giluminį planą”. Tačiau Auerbachas nurodo ir kitą, svarbesnį nei formalus vieningumas, Biblijinio teksto bruožą, besikuriantį būtent iš schematiškumo, iš nutylėjimų svarbos. Homero tekstų recepciją jis aprašo taip: “šios poemos apkeri mus ..., kad ir mes pradėdame gyventi jų gyvenimo tikrovėje; kol klausomės šių poemų ar jas skaitome, yra visai nesvarbu, kad čia viskas – tik saktė, kad čia viskas ‘melai’”, o Biblijos pasakojimai nuo Homero tekstų skiriasi tuo, kad jie “nėra vien papasakota ‘tikrovė’”. Anot Auerbacho, Biblijos pasakojimų “tikslas buvo pirmiausiai ne ‘tikrovė’, ..., bet tiesa”<sup>191</sup>. Toks tekstas, sako Auerbachas, siekia ne to, kad tol, kol skaitome, užmirštume tikrovę, bet to, kad sujungtume savo tikrovę su šiuo tekstu. Jis ne konkuruoja su mūsų gyvenamuoju pasauliu, bet jį

<sup>188</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B.I. Zeit und historische Erzählung*, 106.

<sup>189</sup> Sanford Budick, “Cross Culture, Chiasmus, and the Manifold of Mind”, *The Translatability of Cultures. Figurations of Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996, 229.

<sup>190</sup> Erich Auerbach, *Mimesis. tikrovės vaizdavimas Vakarų pasaulio literatūroje*, vertė A. Gailius, Vilnius: Baltos lankos, 2003, 17.

<sup>191</sup> Ten pat, 18-20.

keičia su juo susiliedamas. Jis ne sukuria “tikrovę” šalia tikrovės, bet įeina į vienintelę mūsų dabartį, ir tai padaro būtent dėl savo akytumo, dėl tos tamsios antraplanės gelmės, kurios prasmė gali tapti ir skaitytojo pasaulio gelme.

Pasakojimo prasmų tinklas, kuo retesnis, tuo greičiau įsipina į klausytojo ar skaitytojo gyvenamojo pasaulio horizontą, ir (sekant Auerbachu), kuo retesnis – tuo paveikesnis. Ricoeuras, kuris, kaip jau rašyta, laikė pasakojimą būdu perteikti universalijas, nutylėjimų aprašymų kontrastą matė kaip dviejų ontologinių plotmių komponavimą. Įvykių jungimo būdas perteikia universalią galimybės plotmę, tuo tarpu tai, kas sujungiamo, tėra kontingentiška tikrovė<sup>192</sup>. Taigi žmogiškas universalijas, Ricoeuro manymu, išprodukuoja ne at-pasakojami vaizdai, bet pasakojimo fabula.

Labai panašiai šį kontrasto principą aiškina ir Kermode’as. Fabula, anot Kermode’o, yra laiko intervalo humanizavimas, jo padarymas žmogiškai prasmingu. Fabulos kaip žmogiško laiko modelio, kaip laiko humanizavimo veiksmo struktūra, anot Kermode’o, yra pradžia, pabaiga ir, svarbiausia – intervalas tarp pradžios ir pabaigos. Intervalas tarp dviejų įvykių (ne vien tarp kūrinio pradžios ir pabaigos, bet ir tarp bet kurio aprašomo veiksmo pradžios ir pabaigos yra laikiškas *kairos*, o ne *chronos* prasme. *Kairos*, pagal Kermode’o aiškinimą yra pokyčio laikas – aktyvi laiko percepcija, laiko ne-fiksavimas. *Chronos*, priešingai, yra tai, kas užfiksuota (sekoje) – *chronos* yra “praėjęs laikas arba laukiamas laikas”, o *kairos* yra intervalas, prasme užpildytas momentas. Gilindamas perskyrą tarp *kairos* ir *chronos* Kermode’as susieja *kairos* su pasitraukimu nuo tikrovės, t.y. būtent su galimybės sfera<sup>193</sup>.

*Kairos*, t.y. grynojo pokyčio tarpas (tarp užfiksuotų punktyrų) atsiranda dėl jau minėtos (remiantis Barthes’u) pasakojimo kalbos aoristiško pobūdžio, t.y. dėl to, kad pasakojimas naudoja (lietuvių kalbos terminais įvardijant) daugiau įvykio veikslą nei eigos veikslą<sup>194</sup>. Įvykiu įrėminamas vyksmas kaip grynoji kaita sutampa su skaitytojo ar klausytojo minties judesiais. Ingardenas pasakojime pateikiamą įvykių seką vadina punktyrine linija<sup>195</sup>. Punktyrinė linija skaitytojui ne ištisai, bet atskirais gestais nurodo supratimo kryptį: “literatūros kūrinyje nėra tiesiog kalbinėmis priemonėmis intencionaliai apibūdinti žmonės ir daiktai. Literatūros kūrinyje jie turi būti skaitytojui parodomi atitinkamai pasirinktais rakursais”<sup>196</sup>.

Leidžiantis į dar detalesnes bendros pasakojimo prasmės radimosi analizės, praverčia Iserio atliekamos skaitymo analizės. Visus teksto sakinius, anot Iserio, lydi intencionalūs jų koreliatai,

<sup>192</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, B.I. Zeit und historische Erzählung*, 69.

<sup>193</sup> Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, 45-51.

<sup>194</sup> Graikų kalboje aoristo gramatinė kategorija daugiau mažiau atitinka tai, ką lietuvių gramatikoje vadiname įvykio veikslu. Įvykio veikslas, kaip ir aoristas, vartojamas norint perteikti veiksmo užbaigimą, jo baigtinumą (aoristu galima išreikšti ne vien įvykio pabaigą, bet ir pradžią, tačiau ir tuo atveju jis nurodo ne į veiksmo eigą, bet į vieną konkretų momentą, išskiriamą iš viso vyksmo kaip svarbiausią).

<sup>195</sup> (Roman Ingarden) Роман Ингарден, *Исследования по эстетике*, 29.

<sup>196</sup> Roman Ingarden, “Konkretisation und Rekonstruktion”, *Rezeptionsästhetik*, her. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975, 51.

būtent – skaitytojo intencijos, su kuriomis tekstas žaidžia, ir kurias jis didele dalimi valdo. “Sakinių koreliatai nurodo vienas į kitą, dėka ko išsiskleidžia tokia semantinė pilnatvė, į kokią jais yra taikomasi. Ši pilnatvė atsiranda ne tekste, bet sąmonėje skaitytojo, kuris turi įjungti sakinių sekoje iš anksto struktūruotą koreliatų tarpusavio žaismą”<sup>197</sup>. Taigi kūrinio prasmė susiformuoja skaitytojui derinant, priešinant ir transformuojant virtualius sakinių koreliatus. Pasakojimo visuma nėra aprašytų įvykių suma – naratyvaus kūrinio tikslas nėra pateikti skurdų tikrovės dublikatą. “Kadangi atskiras sakinio koreliatas visada tik viena apibrėžta prasme nukreipia į ateinantįjį, horizontas, kurį jis sužadina, pasisiūlo būti stebėjimu, kuriame glūdi kiekvienos konkretybės abstraktūs vaizdiniai (Leervorstellungen), kurie reguliuoja susikuriančio lūkesčio pobūdį ir numato jo išsipildymą”<sup>198</sup>. Kaip matyti, skaitymas arba pasakojimo recepcija yra darbas bendrybėmis, jas patvirtinant arba jas keičiant. Svarbu, kad laikas nėra tokiu atveju tik tai, kas yra būtina skaitymui kaip (kurį laiką truncančiam) procesui. Jis nėra tik akimirka, kuriomis įsisavinamas vis kitoks dalykų vaizdas, seka. Kaip ir Ricoeuras, Iseris čia rašo apie dvikryptį laiką, būtiną pasakojimo recepcijai: viena kryptis – įvykių seka, chronologinis laikas, ir kitas – seką aprėpiantis ir nuolat ją pertvarkantis laikiškos kūrinio struktūros pojūtis. Taigi pasakojimu “rodomas” laikas nėra tolydi tėkmė; tai yra detalizuoti fragmentai kaip atsakymai ir tarpai tarp jų kaip užklausimai. *Kairos* ir *chronos* sukuria pasakojimo prasmės dinamiką: pasakojimas yra ritmiška visumos kaip struktūros kaita.

### **Ryšys tarp naratyvumo ir tradicinio žinojimo sąvokų**

Visi ankstesniame skyriuje išdėstyti argumentai turėjo paneigti mintį, kad kuo išsamiau yra aprašytas vaizdas, tuo stipresnį jis daro įspūdį. Taip pat nebūtų teisinga sakyti, kad laiko tvarka tuo geriau atskleidžiama, kuo disesnis pasakojime aprašomų veiksmų (naratyvinis) dažnis. Kermodė’as, pateikdamas kaip pavyzdį Robbe-Grillet romaną “Labirintas”, aiškina, kad naujojo realizmo literatūros kūriniuose skaitytojas neranda laikiškos struktūros, kūrinys “save kartoja, save dalija, save keičia, sau prieštarauja, nesukaupdamas galios net praeities konstituavimui”<sup>199</sup>. Siužeto atsisakymas pirmiausiai patiriamas kaip smulkmenų gausa ir jų reikšmės sulyginimas, t.y. kaip išryškinimas vienodu intensyvumu visų, šiaip jau šešėlyje liekančių, patirčių ir, kiek įmanoma, nepaliekant nieko užtemdyto. Atrodytų, jog laiko tėkmė (tolydi laiko tėkmė – tokia, kokią įsteigė istoristinė istorijos filosofija) tokiu atveju turėtų būti maksimaliai perteikta. Tačiau Kermodė’as pastebi priešingą dalyką: anot jo, svarbiausia tokioje naujo stiliaus literatūroje yra tai, kad dingsta

<sup>197</sup> Wolfgang Iser, “Der Lesevorgang”, 256.

<sup>198</sup> Ten pat.

<sup>199</sup> Frank Kermodė, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, 19.

temporalumo pojūtis skaitant. Toks “pasakojimas pasibaigia ten, kur jis ir prasidėjo – betarpiškame pasakotojo percepcijos lauke”, jame “nėra temporalumo, nėra eigos”<sup>200</sup>. Reikia pabrėžti, jog seka minėtame romane yra, net labai išsami seka, kiek galima mažiau tepraleidžiant “herojaus” patirčių ir kiek galima smulkiau jas aprašant. Tačiau būtent tokia lygiaverčių detalių seka yra nejudanti, minimaliai dinamiška; nepaisant to, kad romano skaitymas trunka kažkiek laiko, jis, šiuo atveju, nėra laiko pažinimas – nėra laiko mimezė.

Ši akivaizdi sėkmingos laiko mimezės priklausomybė nuo praleidimų ritmo (nuo to, ką Kermodė’as vadina *kairos*) yra taip pat ir tradicijos kaip istorinio laiko patirties vienas svarbiausių aspektų, kuris atskleidžia kokių būdu istorinio laiko suvokimas nėra suvokimas į seką besirikiuojančių vis naujų įvykių, bet yra struktūra, kuri nuolat kisdama išlaiko savo tapatumą. White’as ne kartą pabrėžia, kad istorija nėra augantis informacijos rezervuaras, bet nuolat kintanti visuma, kurios kaitos ir tapatumo kriterijai yra praktiniai ar etiniai<sup>201</sup>. Dabartis ir praeitis naratyvizuojančiame istoriniame pasakojime (reikia prisiminti, kad naratyvizuojantys yra pasakojimai, turintys didžiausią mimetiškumo laipsnį, t.y. mažiausiai panašūs į samprotavimus) nebėra tiesinio laiko atkarpos. Istorinio laiko vaizdinys formuojamas paisant ne pozityvistinių teisingumo kaip tikslaus atitikimo kriterijų, bet vienintelio istorijos vaizdinio paveikumo, jo gebėjimo veikti atskirą žmogų ar žmonių grupę kriterijaus.

Lyotardas sąvoką “naratyvinis žinojimas” vartoja sinonimiškai terminui “tradicinis žinojimas” ir priešina tokį žinojimo pobūdį “moksliniam žinojimui”<sup>202</sup>. Tokiai perskyrai pritartų ir H. White’as. Vienas iš svarbiausių klausimų, anot White’o, išskylantis tematizuojant naratyvą – kaip žinojimas tampa pasakojimu, ar, išsamiau kalbant, kaip žmogiška patirtis įvelkama į formą, leidžiančią save supaprastinti (suglausti ar suskleisti) iki reikšminių struktūrų, kurios, beje, visada yra labiau bendražmogiškos, negu specifiskai kultūriškos. Iš to White’as daro išvadą, kad naratyvas yra bendražmogiškasis kodas, būdas perduoti transkultūrinius pranešimus<sup>203</sup>. Pasakojimo recepcija yra, šiuo atveju, svarbi ne tik kaip istorinių tekstų ar nerašytų pasakojimų apie praeitį recepcija, bet kaip praeities supratimo modelis. Šis modelis nurodo į tokią sąmonės veiklą, kai praeitis betarpiškai įsijungia į dabartį, ją modifikuodama, ir į ateitį, kurdama vis naujas ateities planų modifikacijas. Pasakojimo fenomeną sieti su perimamomis gyvenimo nuostatomis, būdu bei įpročiais leidžia būtent naratyvo struktūros tyrinėjimai. Praeities ir ateities vaizdiniai yra visiškai vienas nuo kito priklausomi ir nuolat vienas kitą keičiantys. Iserio aprašyta išsipildančių ir neišsipildančių lūkesčių tvarka kitaip nušviečia pasakojimo ir samprotavimo skirtumą, pateikiamą White’o: naratyvas sujungtas su dabartimi “betarpiškai”; vadinasi, dabartį naratyvas rodo ne kaip

---

<sup>200</sup> Ten pat, 21.

<sup>201</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, 149.

<sup>202</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 49 – 78.

<sup>203</sup> Ten pat.



pasekmę, bet kaip išsipildymą (arba neišsipildymą). Panašiai į tokį pasakojimo kuriamą laiko supratimą įsipina ir ateities sąvoka.

Naratyvumo tyrinėjimo vieta tarp kitokio pobūdžio ar kitokios tematikos istorijos filosofijos tyrinėjimų pirmiausia būtų tradicijos kaip istorijos turinių (kurie tokiu atveju atsiskleidžia kaip daug platesnio pobūdžio žinios nei vien praeities faktų referavimas) perdavimo ir perėmimo tyrimas. Pasakojimas, viena vertus, yra toks perdavimo būdas, kuriuo “teka” tradicija, kita vertus – tai paradigmatinė tradicinio žinojimo perdavimo/perėmimo forma. “Naratyvinė forma yra pagrindinė tradicinio žinojimo išraiška”, sako Lyotardas, “pasakojimas yra (įvairiais požiūriais) esmingiausia paprotinio žinojimo forma”<sup>204</sup>. James’as Cliffordas apibendrina W. Benjamino esė “Pasakotojas”, sakydamas, jog ten “aprašomas perėjimas nuo tradicinio komunikacijos būdo, pagrįsto nuosekliu žodiniu naratyvu ir patyrimo perteikimu, prie kultūrinio stiliaus, kuriam būdingas informacinis sprogingumas – fotografijos, laikraščių pranešimai, šiuolaikinio miesto sukeliamas perceptinis šokas”<sup>205</sup>. Cliffordas po perceptinį šoką sukėlusiu naujovių vardijimu paslepia taikliai pastebėtus aspektus, kurie neva prieštarauja pasakojimui – tokius, kaip fiksuotas ir savaime iškalbingas vaizdas, glausta ir tuo pačiu padrika informacija laikraštyje, kuri taip pat nebeturi naracijos bruožų.

Taigi kurie aprašyti pasakojimo struktūros bruožai leidžia jį laikyti tradicinio žinių cirkuliavimo pagrindu ir paradigma? J. Lotmanas, atliekantis skirtingų kultūrų struktūrinę analizę, mato skirtumą tarp kultūrų, orientuotų į save pačias (labiau diachroninių) ir kultūrų, orientuotų į perdavimą, pranešimą (labiau sinchroninių). Tarp šių orientacijų Lotmanas mato dinamišką įtampą ir geriausia situacija pripažįsta tokia, kai galutinai neįsitvirtina (nelaimi) nė viena orientacija<sup>206</sup>. Sainchroninis ir diachroninis kultūrinės dinamikos momentai, taigi, yra sąveikoje o ne konfrontacijoje, o kultūros gyvybingumas priklauso nuo jų dermės. Perskyrą tarp sinchronijos ir diachronijos gana tiksliai apibūdina White’as: diachronija – struktūros transformacija; sinchronija – struktūrinis tęstinumas<sup>207</sup>. Toks sąvokų apibrėžimas nutolsta nuo griežtos sinchronijos ir diachronijos perskyros. Struktūra kinta išlikdama ta pačia struktūra – būtent tokios struktūros kaitos, struktūros pastovumo ir struktūros pasikartojimo modelis, mažesnis ir patogus tirti, yra pasakojimas, suprantamas ne tik kaip užfiksuota vienkartinė pasakojimo išraiška, bet kaip pasikartojanti (pati save iš naujo produkuojanti ir modifikuojanti) pasakojimo situacija. Pasakojimo struktūros (laiko mimezės) analizė reikalinga norint parodyti, kaip įmanoma struktūra, kuri yra ir nuolatinė kaita – jų sąveika yra procesas, suvienijantis diachroniją ir sinchroniją paversdamas jas

<sup>204</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 53.

<sup>205</sup> James Clifford, *Kultūros problema. XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*, vertė Vitalijus Šarkovas, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006, 179-180.

<sup>206</sup> Jurij Lotman, “Apie du komunikacijos modelius kultūros sistemoje”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 54 – 57.

<sup>207</sup> Hayden White, *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje*, vertė H. Beresnevičiūtė-Nosalova, G. Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos, 2003, 13.

sąveikaujančiomis dialektinio vienio dalimis o ne pasirinktinai dominuojančiomis priešpriešomis. Taigi ir Lotmano nurodomą kultūrų skirties kriterijų papildant H. White'o pateikiamomis sinchronijos ir diachronijos definicijomis, aišku, kad "perimančios" ir pastovius bruožus išlaikančios (t.y. diachroninės) kultūros nėra nekintančios, lygiai kaip sinchroninės (orientuotos į kontekstą ir lengvai pasiduodančios pokyčiams) nėra kultūros be pastovios tvarkos. Ir pirmųjų, ir antrųjų dinamika gali būti aiškinama kaip kaitos ir tvarumo dialektika. Skiriasi šie kultūrų tipai labiau pagal tai, kuris iš šių dviejų dėmenų kultūroje tematizuojamas, ir koku būdu tai daroma (teoriškai ar praktiniais projektais, akademinuose tekstuose ar kasdienoje)<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> Tai galima pasakyti ir apie žmogaus mokslų diferenciaciją pagal jų orientavimąsi į sinchroniją arba diachroniją. Tokio skirstymo pavyzdžiu, gali būti Levi-Strausso teiginys, kad "etnografija ir istorija skiriasi nuo socialinės antropologijos ir sociologijos tiek, kiek pirmosios dvi turi tikslą rinkti faktus, o pastarosios dvi užsiima modeliais, sukonstruotais iš šių faktų" (Claude Levi-Strauss, "Social Structure", *High Points in Anthropology*, ed. P. Bohannan, M. Glazer, New York: McGraw-Hill, 1988, 431). Kitaip sakant, istorija čia Levi-Strausso suprantama kaip prefigūravimas, o (struktūrinė) antropologija bei sociologija – konfigūravimas ir refigūravimas. Visiškai aišku, kad skirtumas daromas tokiu būdu ne pagal tiriamąjį objektą arba domėjimosi sritį, bet pagal tai, kurį iš kaitos ir tvarumo dialektinio santykio dėmenų konkreti mokslo šaka paverčia tema, o kurį – fonu.

### **III. PASAKOJIMAS KAIP TRADICIJOS PARADIGMA. FENOMENOLOGINĖS IR NARATOLOGINĖS PERSPEKTYVŲ SANKIRTA**

Antrojoje dalyje aptarti skirtingi fenomenologijos ir naratologijos kontekstai, sudarantys galimybę kalbėti apie tradiciją kaip laiko patirtį. Trečiojoje dalyje teoriniu tradicijos fenomeno apmąstymo pagrindu tampa minėtų perspektyvų sankirta: tos temos ir potėmės, kuriose šios dvi kryptys viena kitą pratęsia ar patikslina.

Trečiojoje dalyje pagrindžiamas požiūris į tradiciją kaip į pasakojimo struktūrą turinčią ir pasakojimo situaciją išplėtojančią sąmonės veiklą. Pasakojimo situacija šioje dalyje parodoma kaip naratyvinio žinojimo pagrindas ir naratyvinio integralumo – kuris yra nuolatinis laikiškos ir loginės tapatybės tarpusavio dermės nustatinėjimas – terpė. Taip pat šioje dalyje svarstoma, koku būdu pasakojimo situacija (taip pat ir tradicija kaip išplėta pasakojimo situacija) gali būti bendruomeniškumo steigtis ir palaikymas.

Tradicija šiame skyriuje yra analizuojama kaip veiksmo prasmų žinojimas ir šio žinojimo perėmimo bei perdavimo formos. Be to, argumentuojama tezė, kad tradicinis žinojimas ir mokslinis žinojimas (taip ir istorijos mokslo prasme) yra ne priešpriešos, bet paralelės. Tradicinis žinojimas kaip nuolat kintantis veiksmo motyvų rezervuaras būdingas bet kurios kultūros ir laikmečio žmonėms, tačiau, skirtingose kultūrose yra skirtingu mastu tematizuojamas.

#### **Pasakojimo prasmės dinamika ir laikiška tapatybė**

##### **Loginė ir laikiška tvarkos: atviros ir lanksčios struktūros idėja**

Tai, kad pirmoji mūsų praeitin nukreipto intereso funkcija yra steigti tapatybę, nuolat pabrėžia daugybė istorijos filosofų, kalbėdami anaipol *ne vien* apie kolektyvinę tapatybę, bet ir apie asmens tapatumą. Rūsenas, kurio manymu, istorinio mąstymo funkcija yra tapatybės formavimas, sako, kad “tapatybės lokacija yra skilimas tarp kilmės ir ateities”, plyšys, kurio neįmanoma užlydyti kokia nors natūraliai atsekama įvykių seka, kuri tegalima įveikti intelekto darbu. Būtent šis intelekto darbas, anot Rueseno, ir yra istorinė sąmonė<sup>209</sup>. Pastebėtina, kad ši Rueseno istorinės sąmonės charakteristika tiksliai atitinka antrojoje dalyje aprašytą Kermodė'o nurodomą pasakojimo funkciją. Pasakojimas yra darbas ties pradžia ir pabaiga, jų įprasminimas ir harmonizavimas. Ankersmitas pasiūlo skirtumą tarp tapatybės ir individualumo, sakydamas, kad

---

<sup>209</sup> Jörn Rūsen, „Historical Thinking as Intercultural Discourse“, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rūsen, Berghahn Books, 2002, 1.

individualumas yra tipizavimo produktas, o tapatybė yra naratyvizavimo produktas<sup>210</sup>. Tipizuoti čia reiškia identifikuoti bet kurį reiškinių kaip tam tikro tipo atskirybę, tik tiek; o naratyvizavimas yra dar vienas žingsnis toliau: tapatybė, ypač žmogaus tapatybė yra kur kas daugiau nei vien jo kaitoje išliekančio, t.y. pastovaus atskirumo nuo kitų nustatymas, bet pačios jo kaitos charakterizavimas. Tapatybė, skirtingai nei individualumas, yra labiau į laiką ir į istoriją (praeities, dabarties ir ateities prasminę vienovę) nurodanti sąvoka. Todėl individualios ir kolektyvinės, ir galiausiai, bendražmogiškos praeities pasakojimas yra tapatybės formavimo ir performavimo procesas.

Tačiau tokia kalba apie pasakojimą jau reikalauja daug detalesnio ir labiau niuansuoto jo supratimo nei vien koncentravimasis į siužeto struktūrą. Siužetu kaip esmine pasakojimo charakteristika nepasitiki ypač tie autoriai, kurie mąsto fenomenologijos ir naratologijos sankirtos kategorijomis. Kaip vieną tokių galima būtų nurodyti M. Jacksoną, kurio plėtojama fenomenologinė antropologija orientuojasi į pasakojimo dinamikos tyrinėjimus, pasakojimo prasmų žaismą pristatant kaip asmens laikiškos savivokos modelį. Svarbiausiomis pasakojimo charakteristikomis čia nebelaikoma pradžia, kulminacija bei pabaiga, t.y. fabulos svarbiausieji taškai. Jacksonas pabrėžia, kad jam nėra priimtini požiūriai, kurie “linksta natūralizuoti ir fetišizuoti įsivaizduotas paraleles tarp pasakojimų ir gyvenimų – tokias kaip trijų dalių (pradžios, vidurio ir pabaigos) struktūra, ir požiūriai, kad tai, kas yra įsivaizduojamai būtina žmonėms ‘jų gyvenimuose’, konstituoja universaliai galiojančią tikrovės deskripciją”<sup>211</sup>. Jacksono kritika nukreipta ir į nuostatą, kad gyvenimai “formuojami” pagal jų artikuliaciją, ir į nuostatą, kad atpasakojama yra tai, kas (ir kaip) išgyventa. Patirties ir jos artikuliacijos ryšys yra svarbiausias analizuojant tapatybės temą.

Brockmeieris (atstovaujantis naratologiškai orientuotą antropologiją) pateikia savąją naratyvo sampratą, pagal kurią aišku, kad pasakojimais galima vadinti ne vien laike išstėtas lingvistines esatis – kad esama ir simultaniinių pasakojimo formų. Jis sako, kad naratyvo struktūrą turi bet kuris tekstas, “kuriuo vienas ar daugiau veikėjų pasakoja istoriją naudodami apibrėžtas priemones. Priemonėmis gali būti ir kalba, ir vaizdai, ir garsai, ir erdvinės konstrukcijos, ar visų šių kombinacija”<sup>212</sup>. Brockmeieris turi omeny įvairias meninės kūrybos priemones, t.y. sąmoningą, tikslingą savęs prezentavimą per pasakojimą, kurio pradžia ir pabaiga buvo suderinamos (prasmės sukomponuojamos) prieš imantis paties pasakojimo (tapytu, statymu, dainavimu, etc).

Taigi Brockmeieris interpretuoja ne tik naratyvus kaip tekstus. Jo medžiaga yra “ikoniniai, vaizdo tekstai, tokie kaip tapybos darbo naratyvi tekstūra. Tiksliau kalbant, portretas yra tai, ką aš

---

<sup>210</sup> Frank R. Ankersmit, „Six Thesis of Narrativist Philosophy of History“, *The History and Narrative Reader*, ed. Geoffrey Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 245.

<sup>211</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2002, 19.

<sup>212</sup> Jens Brockmeier, “From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography”, 255.

ketinu skaityti kaip savitą gyvenimo naratyvų žanrą”<sup>213</sup>. Žvilgsnis į tapybą kaip į naratyvą yra pačios naratyvo sąvokos permąstymas: tapyboje visas pasakojimo procesas matosi iškart, nuo pradžios iki pabaigos (tiksliau, pradžia ir pabaiga matomos kartu). B. Cassin, aprašydama skirtumą tarp klasikinio laikotarpio *topos* retorikos ir antrosios sofistikos laikais užgimusios *kairos* retorikos, akcentuoja tai, kad pastarojo stiliaus literatūros teorija kreipė dėmesį labiau į veiksmų seką, jų tankį ir ritmą, o ne į konfigūruojamą visumą kur pabaiga dera su pradžia (priklauso nuo pradžios, ir kartu koreguoja pradžią), vidurys koreguoja pradžią ir pabaigą. Cassin manymu, šie du retorikos būdai atitinka du skirtingus laiko suvokimo būdus<sup>214</sup>. Iš tikrųjų, kaip įmanomos to, kas jau suprasta, ar to, kas jau pasakyta retrospektyvios korekcijos? Ar, galbūt, priešingai – kaip tik tai, kas pasakyta ar kitaip išreiškta, ir tegali būti keičiama; galbūt supratimai formuluojami ir fiksuojami kaip tik tam, kad juos būtų įmanoma keisti? Taigi išryškėja dvi pasakojimo kaip laiko suvokimo modelio sampratos: pasakojimas, kurio galutinis (t.y. svarbesnis) tikslas yra prasmės stabilumas, ir – pasakojimas, kurio tikslas yra prasmės perkeitimas.

Jei naratyvais ryžtamasi vadinti portretus, tuomet kyla ir daugiau klausimų: ar pati žmogaus povyza, jo išvaizda, jo kūno pozicionavimas kitiems nėra naratyvas, t.y. sakymas? Čia vėlgi galima žiūrėti dvejopai: galima manyti, kad darant tokią paralelę labai supaprastinamas *vaizdas*, kurio visi niuansai neva niekaip negali tilpti į naratyvinės struktūros pateikiamus rėmus; kita galima pozicija – galima manyti, kad tokiu būdu pagilinama *pasakojimo* samprata, mat jis tokiu atveju nebėra tik siužeto jungtys ir tam tikros rūšies momentų (pradžios, kulminacijos, krizės, etc) seka. Atkreipus dėmesį į galimas simultanes pasakojimo (kaip laiko mimezės) formas, svarbiausia pasakojimo charakteristika tampa būtent pasakymų-nepasakymų dialektika. Pasakojimo visuma (kaip aiškinta antroje darbo dalyje) daugiausia sukurama per antrąjį planą, užtamsinimų ir praleidimų ritmą, kuris pateikia gelmę, foną. Dėka jos pasakojimas iškart (o ne palaipsniui) tampa vienokia ar kitokia terpe pozityviai perteikiamiems vyksmams: ši terpė gali būti šalta, šilta, drėgna, dulkėta ir sausa, žvarbi, šviesi, ryški arba miglota, paniurusi ar džiugi, ir t.t. Visi šie galimi jos apibūdinimai yra vienu ar keletu gestų nusakyta pasakojimo visuma, nieko bendra neturi su pasakojimo struktūros charakteristikomis. Pasakojimas įgyja visumą ne tada, kai užbaigiamas klausytis ir skaityti (kai konfigūravimas-refigūravimas užbaigtas, kai fabula suprasta), bet tada, kai jam tik pirmais sakiniais užduodamas bendras tonas, stilius, ritmas, koloritas, erdvė, šviesa, kryptis, kvapai, greitis, šiluma, etc. Taigi pasakojimo visuma patiriama ne vien pabaigoje, bet ir vos jam prasidėjus. Jei tik, kaip aukščiau cituotoje mintyje siūlė Jacksonas, nebelaikome besąlygiškai svarbiausiais pasakojimo punktais fabulos aukščiausių taškų (jei nebemanome, kad tik jie steigia pasakojimą

---

<sup>213</sup> Ten pat, 248.

<sup>214</sup> (Barbara Cassin) Барбара Кассен, *Эффект софистики*, пер. А. Россиус, Москва: Университетская книга, 2000, 199, 200.

kaip tokį), tuomet šis lyginimas neatrodo keistas. *Pradėti* pasakoti (net ir sau mintyse, kai klausytojai implikuoti) reiškia save išstatyti, dar daugiau, reiškia save komponuoti į intersubjektyvų erdvėlaikį.

Simultanines pasakojimo formas pripažįsta ir struktūralistai bei semiotikai. Barthes'as, anot kurio, "niekada niekur negyveno tauta, neturinti pasakojimų", vardindamas pasakojimo formas, mini ir tapybos žanrą<sup>215</sup>. Greimas rašė, kad būtinas "pamatinis skirtumas tarp dviejų reprezentacijos ir analizės lygmenų: akivaizdaus naracijos lygmens, kur įvairios manifestacijos turi paklusti specifiniams kalbinės substancijos, kuria ji išreiškiama, reikalavimams, ir imanentinio lygmens, sudarančio tam tikrą bendrą struktūrinį kamieną, kuriame naratyvumas ir yra dar iki jo manifestacijos"<sup>216</sup>. Taigi, panaudojant Greimo terminą, naratyvo struktūrinis kamienas, o ne jo kalbinės išraiškos nuoseklumas yra pasakojimo kriterijus.

Pasakojimo būtinas bruožas yra tai, kad jis kuria vienokį ar kitokį laiko tvarkos suvokimą, tačiau nebūtinai ši tvarka turi turėti sekos pavidalą. Nėra įvykio be laikiškos jo struktūros – kaip šis įvykis papasakojamas – pasirenkant simultanines formas, kaip, pavyzdžiui, portretą, kuriuo pasakojamas žmogaus gyvenimo įvykis ir jo susitikimo įvykis, įvykio laikiškumas niekur nedingsta. Tik tuo atveju laikiškumas perteikiamas ne prasmių seka, bet kitokia prasmių konfigūracija: pradžia matyti pabaigoje, ir bendrai visas laiko intervalas, ilgas ar trumpas yra regimas kartu (portreto pavyzdys).

Perskyrą tarp naratyvo kaip prasmių sekos ir simultaninių kūrybos formų, t.y. vienalaikiškos prasmių kompozicijos naratologai yra mėginę aiškinti per skirtumą tarp pasakojamų įvykių laiko ir diskurso trukmės laiko. "Žinoma, visi tekstai teka laike: prireikia x valandų perskaityti esė, instrukciją arba pamokslą. Tačiau vidinė šių nenaratyvių tekstų struktūra yra ne laikiška, bet loginė, taip kad jų diskurso laikas yra su ja nesusijęs, taip, kaip ir su paveikslo struktūra nesusijęs žiūrėjimo į paveikslą laikas. Galime praleisti pusvalandį priešais Titiano drobę, bet estetinis efektas bus tas pats kaip ir metus trumpą žvilgsnį į paveikslo visumą. Naratyvuose, priešingai – dvilypio laiko tvarkos veikia nepriklausomai viena nuo kitos"<sup>217</sup>. Instrukcijos prasmė nepriklauso nuo laiko, per kurį ji perskaitoma, lygiai kaip ir paveikslo suvokimas nepriklauso nuo to, kiek laiko į jį žiūrima. Taigi suvokti laikišką tvarką, *apie* kurią pasakojama, yra kas kita nei suvokti loginį principą, kuris perteikiamas kalba arba vaizdais. Chatmanas naratyvu laiko darbą derinant (supinant) dvi priešpriešines laiko tvarkas, numatymą ir prisiminimą. Patiriant, pavyzdžiui, tapybos kūrinį, tas darbas, esą, nevyksta – tapyba patiriama momentiška.

---

<sup>215</sup> (Roland Barthes) Rolandas Bartas, "Pasakojimų struktūrinės analizės įvadas", 225.

<sup>216</sup> Algirdas Julius Greimas, "Naratyvinės gramatikos pradmenys", *Semiotika. Darbų rinktinė*, sudarė ir vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1989, 158.

<sup>217</sup> Seymour Chatman, "What Novels Can Do That Films Can't (and Vice Versa)", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 118.

Šia Chatmano mintimi abejojo kiti naratyvo tyrinėtojai, tokie kaip, pavyzdžiui, B. Herrnstein Smith, pateikusi kontrargumentą, kad “bazinio įvykio (story), glūdinčio po pasakojimu”, t.y. atsitikimo, kuris būtų savaime laikiškas – nėra; yra tik “neribotas skaičius kitų naratyvų, kurie gali būti konstruojami kaip atsakas, arba suvokiami kaip susiję su tuo įvykiu”<sup>218</sup>. Taigi, anot Herrnstein Smith, (antriniais) naratyvais galime laikyti ir kaskart naujas pasakojimo supratimo, jo prasmės artikuliacijos versijas. Kuo labiau nepasitikima pasakojimo kaip įvykių atspindžio, įvykio atvaizdavimo samprata, tuo sunkiau rasti kriterijų, dėl kurio similtaninės pasakojimo formos (tokios kaip portretas, arba nenaratyviniai tekstai, pavyzdžiui, poezija) iš esmės, t.y. savo funkcijomis, poveikiu ir būtent laikiškomis įtaigomis skirtųsi nuo pasakojamųjų tekstų.

Brockmeieris pateikia naratyvo apibrėžimą, iš kurio matyti, kokia naratyvo samprata yra svarbi antropologiniams (filosofiniams) žmogaus būties tyrinėjimams. “Naratyvas yra iš dalies atvira bei lanksti struktūra, kuri įgalina mus nuodugniai iširti bazinius žmogiškos patirties aspektus, jos atvirumą ir lankstumą, kuriuos humanitariniuose moksluose įprasta ignoruoti”<sup>219</sup>. Naratyvas yra lankstus ir atviras, kaip ir žmogiška patirtis. Jei pasakojimo tyrinėtojų užduotis yra išskirti į dienos šviesą kažką, kas humanitarinių mokslų ilgą laiką buvo nepastebima, būtent žmogiškų patirties struktūrų lankstumą, tuomet akivaizdu, kad naratologiniai ir fenomenologiniai tikslai yra artimi. Pasakojimas yra reikalingas vieno dalyko – to, kad jo visuma (uždarumas) būtų aiški nuo pat jo pradžios, ir kad ji kaip visuma, o ne atskiromis detalėmis, leistųsi transformuojama pasakojimo situacijos (atvirumas). Ši pasakojimo prasmės uždarumo ir atvirumo dermė (sąveika) yra tai, kas leidžia pasakojimo struktūrą laikyti laikiškos asmens savivokos paradigma.

Galimybė suprasti pasakojimą ne vien kaip išsklotą jo percepcijos laikę, bet ir kaip suglaustą į momentiškaai suprantamą prasmę rodo, kad prasmėms kaip tokioms būdinga savybė būti išskleistoms pasakojimu, ir priešingai – pasakojimams kaip laiko mizezėms būdinga būti suglaustiems į vienalaikiškai suvokiamas prasmes. Pagrindine pasakojimo ypatybe, jo skiriamuoju bruožu tampa laikiškos ir loginės tvarkos laikiškos ir loginės tvarkos konvertavimo vienos į kitą galimybė, tačiau – tai labai savitas konvertavimas. Savitas vien dėl to, kad, kaip jau minėjau, prasmės suglaudimas grįstas ne tiek aprašytų dalykų apibendrinimo galimybe, kiek neaprašytų dalykų fonine vienvė. Pasakojimo laikiškumas ir logiškumas yra ne matematiškai redukuojami vienas į kitą (kaip schema ir jos išsklaidas), bet dialektiškai palaikantys vienas kitą. Laikiškumas, kuris atsiveria per antrąjį planą, yra ne sekos laikiškumas, bet laikiškumas kaip darna – laiko

<sup>218</sup> Barbara Herrnstein Smith, “Narrative versions, Narrative Theories. Afterthoughts on Narrative”, *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 217. Šis ginčas tarp Chatmano ir Herrnstein Smith atsispindėjo 1980 ir 1981 metų *Critical Inquiry* leidiniuose.

<sup>219</sup> Jens Brockmeier, Rom Harre, “Narrative. Problems and promises of an alternative paradigm”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, ed. Jens Brockmeier, Donal Carbaugh, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, 52 – 53.

tėkmė, matoma vienalaikiškume. Būtent tai ir skatina kelti klausimą apie šią savitą tvarką, kreipiantis pirmiausiai į logiškumo ir laikiškumo koreliaciją.

Laikiškumas ir logika, loginis nuoseklumas ir laikiškas nuoseklumas, loginė seka ir laikiška seka – šios kategorijos, jei įsiklausytume, kasdieniauose (dažnai ir moksliniuose) diskursuose vartojamos beveik sinonimiškai. Logika, paraidine žodžio reikšme, yra prasmių tvarkymas, kuris įmanomas tik jas grupuojant, dėliojant kaip pirmesnes ir paskesnes. Pasakojimas yra pabrėžtinai laikiškas prasmių tvarkymas, tuo jis skiriasi, pavyzdžiui, nuo samprotavimo (ką turėjo atskleisti antrosios dalies poskyris apie laiko mimezę). Barthes'as rašė, kad "pasakojimas pačia savo struktūra sukelia painiavą tarp konsekcijos ir konsekvencijos, laiko ir logikos. Iš šio dviprasmiškumo kyla pagrindinė naracinės sintaksės problema"<sup>220</sup>. Istorijos filosofijoje ši tema tampa aktualiausia svarstant ikiteorinių istorijos patirčių temą (istorinės praeities konstituavimo temą).

Praeities atpasakojimas kartais sunkiai atskiriamas nuo pasaulio loginės tvarkos atskleidimo (tai akivaizdu, žvelgiant į visų tipų pasakojimus, nuo mitų ir sakmių iki grožinės literatūros), lygiai kaip portrete regimas žmogiško gyvenimo laikiškumas sunkiai atskiriamas nuo bendriausių žmogiškos gyvensenos principų. K. Burke'as kalba apie mūsų polinkį "temporalizuoti esmę". Atsigręžimas į praeitį dažnai savaime virsta atsigręžimu į esmę dėl to, kad "loginis pirmumas gali būti išreiškiamas laikiško pirmumo sąvokomis, ir priešingai, transcendencijos būdai, kai ieškoma *esminių* motyvų, dažnai gali įgauti istoristinę simbolinės regresijos formą"<sup>221</sup>. Esmė perkeliama į praeitį arba į ateitį; patalpinant ją "ten" ("tada"), ji atskiriama nuo patirties, "čia" ("dabar") paliekant jos atspindį ar atvaizdą. Praeitis nemokslinėje istorijoje, literatūriniuose ar kasdieniauose pasakojimuose dažniau būna būtent tokie esmės temporalizavimo atvejai, negu informavimas apie tai, kas buvo. Istorijos mokslas tarsi turėtų išvengti šios tendencijos. Tačiau, kaip rodo H. White'o tyrinėjimai, istoriografija taip pat pavaldi vieną ar kitą laiko tvarką sugestionuojančioms metafizinėms schemoms.

White'o *Metaistorija* yra mėginimas parodyti, kaip istoriko stilistiniai pasirinkimai priklauso nuo ideologinių įsitikinimų, o šie, savo ruožtu, išsiskleidžia į jo metafizines pasaulėžiūrinės schemas, nuo kurių priklauso teksto autoriaus kalbėjimas kaip tikrovės patyrimų artikuliacijos būdas – White'as šį pastarąjį lygmenį vadina tropologine strategija ir pristato jį taip, kad jis panašesnis į teksto rašymo motyvą, o ne teksto kaip rezultato savybę<sup>222</sup>. Vienas ar kitas tropas pristatomas kaip loginis pasakojimo karkasas. Ši *Metaistorijos* mintis yra, šiuo atveju, svarbiausia: White'as, taigi, kildina istorinius tekstus ne iš ideologinių istoriko pažiūrų, ir ne iš neįsisąmonintos

<sup>220</sup> (Roland Barthes) Rolanas Bartas, op. cit., 241.

<sup>221</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1969, 430.

<sup>222</sup> Hayden White, *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje*, 37-38, 41.



jo socialinės laikysenos. Pastarieji dalykai yra svarbus teksto formos motyvas, tačiau jie patys yra priklausomi nuo atitinkamo tikrovės patyrimo ir jo artikuliacijos santykio, kurį atspindi tekste dominuojantys tropai.

Akivaizdu, kad ne vien ideologiniai interesai valdo istoriko pateikiamus istorijos vaizdinius (istorikas juk gali būti tik archyvų gyventojas ir turėti, kaip dažnai būna, minimumą politinių ambicijų ar pretenzijų). Istorija kaip akademinė veikla pajungta vienai ar kitai aiškinimo logikai vien todėl, kad tos veiklos rezultatai yra (ar, tiksliau, dažnai būna) kalbiškai artikuluoti. Vien ši aplinkybė laikiškus įvykių santykius potencialiai keičia loginiais. Merleau-Ponty pabrėžia bet kokios istorijos kaip mokslo priklausomybę būtent nuo *loginių* perskyrų. “Istorikas negali žiūrėti į praeitį, nesuteikdamas jai reikšmės, nepajungdamas jos perspektyvai, kurioje atsiskiria tai, kas svarbu, nuo to, kas tam subordinuota; tai, kas esmiška, nuo to, kas atsitiktina; tai, kas planuota nuo to, kas įvykdyta; tai, kas tuoj įvyks, nuo to, ko nebėra. ... Neįmanoma išvengti istoriko invazijos į istoriją”<sup>223</sup>. Įdomu pastebėti, kad “tai, kas bus/tai, kas buvo”, t.y. skirtumą tarp praeities ir ateities Merleau-Ponty prirašo šalia loginių kaip dar vieną tos pačios rūšies perskyrą. Istoriko invazija į istoriją nėra sąmoningas praeities perkūrimas, tačiau nėra vien jo instrumentų įneštas atspalvis, kurį tokiu atveju galėtume laikyti nereikšmingu arba lengvai atskiriamu nuo svarbaus turinio. Ši “istoriko invazija į istoriją” yra įvykių tvarkos subordinavimas vienai ar kitai loginei schemai.

Burke'o pastebėtas „esmės temporalizavimas“, t.y. būtent tokia praeities pasakojimo logika, kai pasakojant *esmė* atsiskleidžia kaip praeities charakteristika, yra vienas iš pavyzdžių, koku būdu laikiška ir loginė tvarkos sutapatinamos. Priešingos krypties įvykių sutvarkymas, kuris, anot Brockmeierio, ypač būdingas asmeninio gyvenimo pasakojimams – kai gyvenimas (išdėliotas į seką) atsiskleidžia kaip vystymasis *link* vieno ar kito tikslo. Tokiu atveju pats pasakojimo įvykis (t.y. dabartis) yra pasekmė papasakotų praeities įvykių. Tokiais atvejais “laikiška papasakoto gyvenimo pabaiga linkusi pasirodyti kaip konkretaus žmogaus gyvenimo istorijos *telos* – taip lyg nuosekli laiko seka tampa priešastine ar teleologine įvykių tvarka”. Tokį “pasakojimo ir laiko struktūrų suliejimą” Brockmeieris vadina “*retrospektyvia teleologija*”<sup>224</sup>. Tiek esmės perkėlimas į ateitį (kaip pastaruoju atveju), tiek į praeitį, rodo, kad paskirų įvykių seka nėra laiko suvokimo standartas. Laikas suvokiamas kaip susitelkiantis viename svarbiausiame (akcentuojamame)

---

<sup>223</sup> Maurice Merleau-Ponty “‘The Crisis of Understanding’, from *Adventures of the Dialectic*”, *Basic Writings*, ed. Thomas Baldwin, London, New York: Routledge, 2004, 327.

<sup>224</sup> Jens Brockmeier “From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, 251 - 252. Kalbant apie antropologiją, tiriančią asmeninius ir bendruomeninius pasakojimus, reikia pastebėti, kad šis laikiškos ir loginės tvarkų identiškumas arba persipynimas yra dažnai pastebimas, kur kas dažniau nei istoriografijos apmąstymuose. Kaip ankstesnį (nei Brockmeierio) šio persipynimo tematizavimo pavyzdį galima pateikti C. Levi-Strausso samprotavimus apie tai, kad chronologija nėra tik matematinė skaičių, ji yra prasmų tvarkymo instrumentas, praeities įprasminimo būdas (Claude Lévi-Strauss, *Laukinis mąstymas*, 289).

“taške”, kaip *sutekantis į*, arba *ištekantis iš* būsenos, kuri patiriama kaip siekiama tvarka, kaip norima dermė.

Asmens gyvenimo laikiška visuma (autobiografijos visuma, ar, kitaip sakant, asmeninė praeitis) nėra sudaryta tik iš atsimenamų detalių. Prasmė neatsiranda iš paskirų atsiminimų, iš detalių atgaminimo. Minti, kad vien pozityvių atminties elementų (prisiminimų sekos) nepakanka tam, kad turėtume atmintį, individualią ar kolektyvinę, puikiai iliustruoja vienas I. Kerno aprašomas psichopatologijos atvejis. Kernas aprašo atvejį, kai žmogus, praradęs atmintį, mėgino ją atgauti – sužadinti, filmuodamas savo kasdienos veiksmus ir kitą dieną peržiūrėdamas tai, kas nufilmuota. Tai nepadėjo, nes žmogus matydavo buvusius savo paties veiksmus kaip svetimus. Čia Kernas daro išvadą, kad praeities sužinojimas ir įsivaizdavimas (ar jos vaizdo atgaminimas) nesužadina atminties. *Atsimenamas* vaizdas yra labai savita patirtis<sup>225</sup>. Atmintis yra ne vaizdo ar kitų išgyvenimų atgaminimas, ji yra subordinuota dabarties suvokimui. Todėl vien prisimenami fragmentai, nesudarantys visumos su tuo, kas užmiršta, tuo, kas transformuota ir paversta dabartimi, tuo, kas tebesitęsia – vien prisimenamų fragmentų seka tėra *svetima* istorija. Nusifilmuota vakar-diena lygiai taip pat gali būti bet kuri kita praeities diena, arba – rytdiena (jei tik būtų techninių galimybių fiksuoti ateitį): pačiame vaizde nėra nieko, kas priskirtų tą vaizdą kuriam nors laikui tėkmėje, nebent ženklai, kurie *žinomi* kaip praeities ženklai (pavyzdžiui, vakar plaukai dar nebuvo nukirpti, vaza dar nebuvo sudužusi, etc.). Kita vertus, šis empirinis pavyzdys (kontrargumentas prieš laiko patirties sutapatinimą su atsimenamais įvykiais, jų seka) verčia matyti kaip atskiras ir iš principo skirtingas dvi sritis: 1) praeities atvaizdo arba informacijos apie praeitį (su)žinojimo, ir 2) praeities būtent kaip praėjusio laiko patyrimo. Asmeninę patirtą praeitį šis pavyzdys parodo kaip ypatingą mąstymo dimensiją, kuri vienai įvykių sekai gali būti būdinga, kitai – nebūdinga. Tos dvi įvykių sekos skiriasi savo aktualumo (poveikio dabarčiai) lygmeniu.

Praeities įvykiai yra dabarties prasmės, kurių kūrimas (radimosi procesas) yra asmens tapatumo steigimas ar modeliavimas. Ricoeuras pastebi, kad “būti kaitoje, reiškia – trukti”, kitaip sakant, trukmė ir yra kaita, tarsi dvi monetos pusės. Patiriamos dabarties nuolatinis kitimas, sako Ricoeuras, steigia tapatybę, ir tai yra ne loginė tapatybė, bet laikiška tapatybė<sup>226</sup>. Kuo skiriasi loginė tapatybė, įsteigta trukmės/kaitos patyrimo nuo loginės, ir kaip laikiška tapatybė koreliuoja su logine? Į šį klausimą geriausiai atsako tas pats Kerno pateiktas pavyzdys, loginė tapatybė nėra atimta iš žmogus, neįstengiančio prisiminti savo netolimos praeities, iš jo atimta jo laikiškoji tapatybė.

<sup>225</sup> Iso Kern “Die besondere Wirklichkeit der Vergangenheit”, *Gedächtnis und Voraussicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt Verlag, 2001, 16.

<sup>226</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, B. III, *Die Erzählte Zeit*, 47.

Laikiška tapatybė yra loginio tapatumo nuolatinis modifikavimas; taip yra todėl, kad kiekvienas daikto arba įvykio prisiminimas yra ne vaizdo atgaminimas, bet buvusio *patyrimo* įprasminimas, ir, maža to, kiekvienas toks įprasminimas yra savo identiteto modifikavimas. Suprasti, reiškia kurti save, savo tapatumą. Verta pasitelkti J. L. Nancy atliekamą prasmės patyrimo analizę, kurioje jis susieja kiekvieną supratimą su didesniu ar mažesniu suprantančiojo tapatybės pokyčiu. “Turėti prasmę ar būti prasmingam, būti įprasmintam reiškia būti pačiu savimi tiek, kiek kitas veikia šią patybę (ipseity)”. Kitaip sakant prasmė yra patiriama kaip kitybės santykis su mano tapatumu, kaip skirtingumas ir kaip pasikėsinimas į mano tapatumą. “Šis poveikis”, tęsia Nancy, “nėra nei redukuojamas į patį tapatumą, nei jame išlaikomas”<sup>227</sup> – santykio kaip skirtingumo patyrimas nėra nei panaikinamas be pasekmių, nei išlaikomas kaip trintis ar dvilypumas, bet veda į abiejų (kitybės ir savasties) pakitimą. Kitybė yra paverčiama savastimi, tačiau ir savastis tokiu būdu pakinta.

Ši dialektinė pokyčio schema yra visiškai fenomenologinė ta prasme, kad abu naujos prasmės įsteigimo dalyviai (kurių tokiu atveju neįmanoma vadinti subjektu ir objektu) yra vienodai aktyvūs. Heideggeris *Būties ir laiko* įvade būtent šią pasyvumo ir aktyvumo pusiausvyrą (dėl kurios subjekto ir objekto perskyra tampa nebeprasminga) pristato kaip fenomenologijos idėjinį branduolį<sup>228</sup>. Schutzas James’o sąmonės srauto teorijoje atranda, Schutzso manymu, tiksliai fenomenologinę nuostatą: kad “pati vykstanti mintis yra vienintelis mąstytojas”<sup>229</sup>. Nėra veikėjo ir veiksmo rezultato, yra veikėjas, kuris pats yra veiksmas ir nuolat naujas to veiksmo rezultatas. Intencionalumas yra veikėjo, veiksmo ir rezultato sutapimas. Prasmė yra santykis su savimi, savo tapatumo performavimas vyksta tol, kol pasaulis prasmingas. Nancy tvirtina, kad prasmė nėra buvimo prezencijos savybė. Priešingai, buvimo prasmė įgalina jo prezenciją<sup>230</sup>. Net ir tokio dalyko, kuris niekada nebus patirtas, būtent – mirties prasmė savaime grindžia mirties kaip tokios egzistavimą<sup>231</sup>. Reiškinio prasmė, kitaip sakant, nėra priedas prie reiškinių būties. Buvimas priklauso nuo prasmės, o ne priešingai.

Praeitis yra tiek, kiek ji yra prasminga: atsimername tai, kas prasminga, o ne papildomai įprasmername tai, ką atsimername. G. Motzkinas, analizuodamas atminčių transformacijas, vykstančias išstisus dešimtmečius po per karą patirtų traumų, rašo, kad “kitas atmintyje nėra tas pats kitas, kuris egzistavo konkrečioje istorinėje situacijoje. Veikiau įvyksta kitybės perkeitimas iš nepriimamo kito į paties savęs kitą (other of self). Taigi kitybė gali būti integruota į savastį nepatiriant absoliučios kito kitokybės. Atmintis kitą ir save padaro tos pačios tapatybės dalimis,

<sup>227</sup> Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, Stanford: Stanford University Press, 2003, 6.

<sup>228</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*,...

<sup>229</sup> Alfred Schutz, “William James’s Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted”, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*. Ed. I. Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, 4.

<sup>230</sup> Jean-Luc Nancy, op. cit., 177.

<sup>231</sup> Ten pat, 11.

nesuteikdama kitybės tikrajam kitam. Tapatybės, atrandamos istorijoje ir atmintyje visiškai skiriasi<sup>232</sup>. Tačiau skiriasi, anot Motzkin, ne tiek atmintis ir istorija, kiek atmintis ir patirtis, ir šis “kultūrinis plyšys tarp atminties ir patirties gali padėti paaiškinti, kodėl atmintis tampa centrine tema šiuolaikiniuose kultūrinės savimonės apmąstymuose”<sup>233</sup>. Atsiminimai, kurie nuolat peržiūrimi ir priderinami prie pasikeitusios savasties, komponuojami į naratyvią tapatybę, kuri yra loginės ir laikiškos tapatybių sintezė.

Knygoje *Aš pats kaip kitas* Ricoeuras toliau svarsto *Laiko ir pasakojimo* temas būtent šia kryptimi: kaip naratyvumas, žmogiškasis sugebėjimas pasakoti, įtakoja tapatybę – savasties ir savo būdo supratimą. Ricoeuras ten išryškina svarbią šiai temai perskyrą: perskyrą tarp *ipse* (laikiškos tapatybės, kurią Ricoeuras vadina savastimi) ir *idem* (loginės tapatybės, arba identiteto). “Savastis, aš dar kartą kartoju, nėra identitetas. Kas nors gali paklausti: jei ši perskyra tokia svarbi, kodėl gi ji netapo tema anksčiau? Todėl, kad kaip problemą ją tegalima aptikti tuomet, kai į pirmąjį planą patenka laikiški motyvai<sup>234</sup>”. Kitaip sakant, naratyvi tapatybė gali tapti tema tik tada, kai tapatumas nebelaikomas pasirinktų ar įgytų konstantų rinkiniu.

*Laike ir pasakojime* žmogaus laikiškumas pristatomas kaip sugebėjimas pasakoti. Savastį susiedamas su laiku, Ricoeuras ją tuo pačiu susieja ir su pasakojimu: *idem* (loginis asmens karkasas) yra pozityviųjų, išreikštų artikuluotų ir akcentuotų momentų kompozicija. Ji taip pat kinta, tačiau jos kitimas, *formavimasis* (o tai ir yra jo *buvimas*) yra dialektiškas vyksmas. Ricoeuro terminais įvardijant, naratyvusis identitetas yra *ipse* ir *idem* dialektika, arba (pasinaudojant Ricoeuro *Laike ir pasakojime* pasiūlytais terminais) – laikiškos ir loginės tapatybių sąveika. Mano laikiška savastis ir mano loginė tapatybė nėra visiškai viena nuo kitos atskirtos mano dalys; tai yra du savęs suvokimo būdai.

Grįžtant prie perskyros tarp laikiškos ir loginės tapatybių, aišku, jog tapatybė, apie kurią kalba Nancy ir Schutzas, yra veikiau laikiška, nei loginė. Tai yra tapatybė kaip procesas, o ne kaip konstanta. Loginė tapatybė yra pastovi suvokiamų ir įvardintų savybių kompozicija, taip pat savęs kaip subjekto, kaip visų patirčių centro suvokimas. Visos mano patiriamos prasmės, visi mano atliekami supratimai gali būti *lyginami su* loginiu mano tapatumu, bet negali jo keisti ir keistis patys. Tuo tarpu laikiška tapatybė kinta sulig kiekvienos patirties įprasminimu. Loginę ir laikišką tapatybes reikėtų suvokti ir kaip du koreliacijoje esančius tapatybėsodus, ir kaip skirtingus jos aiškinimo būdus (ne vien mokslinio aiškinimo, bet ir, pavyzdžiui, aiškinimo pačiam sau). Laikiška tapatybė reikalinga praeities patirčių kaip prasmių, iš kurių ji nuolat kuriasi.

---

<sup>232</sup> Gabriel Motzkin, “Memory and Cultural Translation”, *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996, 272.

<sup>233</sup> Ten pat, 276.

<sup>234</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 116.

Tai, ką pasakojimo struktūra geriausiai pajėgia atskleisti, yra įtampa tarp laikiškos ir loginės tapatybės, ir, tuo pačiu, nuolatinis jų derinimo darbas. Anot P. Burke'o, "tarp įvykių ir struktūrų yra dialektinis ryšys. Kategorijos yra išbandomos kiekvieną kartą, kai jos naudojamos interpretuoti kintantį pasaulį. Įtraukiant vis naujus įvykius į visumą, kultūra yra pertvarkoma"<sup>235</sup>. Laikiška asmens tapatybė kaip patirčių srautas, jų jungimas, yra nuolatinis tapatybės kaip loginės tvarkos, kaip nusistatyto ar nusistovėjusio savęs paaiškinimo kvestionavimas, pakeitimas ir patvirtinimas tuo pačiu.

### **Pasakojimas kaip laiko visumos steigtis**

Perskyra tarp laikiškos ir loginės tapatybės yra perskyra tarp tapatybės (nuolatinio) formavimosi ir jos artikuliacijos pastovumo išlaikymo. Praeities patirtys kaip istorinės patirtys ar jos individualūs analogai yra tai, kuo laikiška tapatybė minta. Ankersmitas rašo, kad

“istorijos patirtis visada iš esmės yra *praradimo (loss)* patirtis. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad šis praradimas visų pirma yra praeities praradimas. Tikrai, tai yra dalis šios patirties, tačiau šalia to, praradimo jausmą daugiausiai iššaukia akivaizdumas, jog praradome santykio tarp kalbos ir tikrovės skaidrumą. Kiek mes pasitikime kalba, tiek esame praradę tikrovę; o kiek prieinama mums yra tikrovė, tiek esame praradę kalbą kaip mūsų patikimą ir tvirtą gamtos ir tikrovės veidrodį”<sup>236</sup>.

Būtent iš šio drumsto santykio tarp kalbos ir patirties Ankersmitas kildina praeitį kaip tokią: praeitis konstituojasi mūsų sąmonėje būtent sulig šiuo kalbiniu neapibrėžtumu, dar daugiau, Ankersmitas sako, kad ji ir yra šis neapibrėžtumas (be to, jis ne vieną kartą pabrėžia, kad ne kalbinio stygiaus patirtis kyla iš praeities patyrimo, bet būtent šia seka: skaidrumo tarp kalbos ir patirties stygius sukuria praeities dimensiją mūsų sąmonėje).

Ankersmito mintis, įsigilinus, reiškia vėlgi tai, kad kaitos suvokimas tolygus kalbos (kaip pastovių tikrovės pjūvių) nepakankamumo suvokimui. Ši Ankersmito mintis atliepia Kermode'o mintį apie *kairos* kaip grynąjį pokytį tarp dviejų fiksuotų *chronos* taškų (intervalo pradžios ir pabaigos). Pastovumo, tvarumo dimensija mūsų sąmonėje atsiranda tada, kai kalba sukuria tobulo tikrovės atspindėjimo, atitikimo jausmą, o kaitos dimensija tada, kai patiriame kalbos nepakankamumą, kai kalba neapima patirties, kai išreiškiamumas neįmanomas.

Nepakankamas gali pasirodyti ne vien (per)pasakojimas, kuriuo mėginami įtvirtinti ar patikrinti jau sukurtų tvarkų vaizdiniai, bet ir sąvokos, kurios visos – nuo konkrečiausių iki abstrakčiausių kartais patiriamos kaip neapakankamos. Ankersmitas kalba apie sąvokas kaip apie

<sup>235</sup> Peter Burke, "History of Events and the Revival of Narrative", *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 314.

<sup>236</sup> Frank R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, 176-177.

konkretybių tipus, ir pabrėžia, kad „be tipų teorijos neįmanoma naratyvo teorija“<sup>237</sup>. Kalba yra tipizavimas, tipų tinklas, nuo kurio visiškai priklauso mūsų suvokiamos praeities prasminiai pjūviai. „Daiktų tipai yra fundamentalesnis reiškinys nei naratyvinės interpretacijos“<sup>238</sup>, sako Ankersmitas. Naratyvinėmis interpretacijomis jis vadina pasakojimus (šiuo atveju istorikų pasakojimus apie praeitį), kurie visada priklausomi nuo smulkesnio tipizavimo. Jei to nesuprantame, aiškina Ankersmitas, būtinai žvelgsime kita kryptimi nei turėtume. Naratyvas, kaip galima suprasti iš šio aiškinimo, yra stambesnis tipizavimas. Abiem – ir tipizavimo ir naratyvizavimo atvejais, tokiu būdu, mūsų žvilgsnis yra kreipiamas į mimezės fragmentiškumą, kitaip sakant, į tai, ką White‘as vadino tinklu, o Ingardenas - schema

Taigi mintis, jog kaitos dimensija mūsų sąmonėje atsiranda kaip kalbos (tvarumo garanto) nepakankamumo patirtys, ne tiek kuria naują naratyvo sampratą, kiek skatina akcentuoti atitinkamus naratyvizavimo kaip veiklos momentus. Kuriamas ir perkuriamas pasakojimas tuomet atrodo kaip nuolatinis mėginimas paversti negatyvias stygiaus patirtis pozityviomis – modifikuoti tipų tinklą taip, kad jo nepakankamumas kuriam laikui būtų kompensuotas. Svarbiausi (ar bent lygiaverčiai) tokioje naratyvo traktuotėje tampa būtent negatyvieji pasakojimo momentai, t.y. praleidimai. Jie yra atvirumo garantas (plg. Ingardeno “schematiškumas”); jie yra ir lankstumo garantas (plg. Kermodo “*kairos*”). Čia verta priminti Brockmeierio pastabą, kad atviros bei lanksčios naratyvo struktūros tyrimai iš esmės yra žmogiškos patirties atvirumo ir lankstumo tyrimai. Tais atvejais, kai, kalbant apie naratyvo tvarką, akcentuojama būtent ši, negatyvioji naratyvo dalis, o ne aristoteliškieji fabulos lūžio taškai, tuomet jos interesus persidengia su fenomenologine istorinio laiko samprata ir pastarosios krypties interesais.

Iki šiol apie dėmesį praleidimams kalbėjau tik skyriuje apie naratologiją. Tačiau ši tema, kiek kitaip niuansuota nuo pat ankstyviausių fenomenologinės mąstysenos užuomazgų (mažų mažiausia nuo Kierkegaardo filosofijos) aptinkama vos ne visuose šiai kryptiai artimuose samprotavimuose apie praeitį. Praeities vaizdinys ypatingas tuo, kad neturi visumos kompoziciją ardančių smulkmenų. Kitaip sakant, vientisą praeities vaizdą turime todėl, kad daug ką užmirštame: praeitis su jai *būtinai* būdingu vientisumu, atsiranda užmirštant. Praeitis yra integrali visuma, nes užmiršimas palieka tik tuos bruožus, kurie nesunkiai sujungiami į visumą. Todėl mąstymas apie praeitį, praeities ap-mąstymas yra tarsi ilgas molio minkymas, kuris ne tik suformuoja (pvz. tautos arba epochos, kultūros, etc) kontūrus bei nudailina paviršius, bet svarbiausia – sukuria masės vidinį vientisumą. Kierkegaardas nuspalvina laiką (objektyvų, istorijos laiką), prabildamas labiau apie istorinio laiko patirtį, o ne apie istorijos schemą, kaip jo mokytojas Hegelis. Praeities ir dabarties santykį veikale *Du amžiai. Literatūros kūrinio recenzija* Kierkegaardas atskleidžia parodydamas,

<sup>237</sup> Frank R. Ankersmit, „Six Thesis of Narrativist Philosophy of History“, 242.

<sup>238</sup> Ten pat.

kaip praeities suvokimas, nukreiptas į praeities žmonių poelgių aukštinimą, jų pasirinkimų stiprumo, vidinės laisvės etc. apdainavimą, tampa tam tikru mitu, nuolat fonuojančiu dabarties vertinimams, nuolat keliančiu dabarčiai neišpildomus etinius reikalavimus<sup>239</sup>. Tokių dermės, vientisumo, aiškumo, motyvuotumo etc. Reikalavimų, kuriuos „kelia“ praeitis dabarčiai, išpildyti neįmanoma dėl skirtingų dabarties prasmės ir praeities prasmės konstituavimo būdų.

Taigi praleidimų, užtamsinimų tema istorijos filosofijoje neatsirado su naratologiniu žvilgsniu. Labiau įprasta šią temą kildinti ne iš Kierkegaardo, bet iš Nietzsches pastabų apie istorijos žalą ir naudingumą. Nietzsches mintis, kad „laimei galioja tik viena sąlyga, daranti laimę laime: sugebėjimas pamiršti arba, kalbant moksliskiau, sugebėjimas tuo metu, kai ši laimė trunka, jausti *neistoriškai*“<sup>240</sup>. Nietzsches visas minėtas kūrinėlis yra istorizmo – kaip nenatūralios viską fiksuojančios „kultūrinės“ atminties – kritika. Pernelyg išvystytas istoriškumas, anot Nietzsches, „kenkia viskam, kas gyva, ir galiausiai pražudo gyvybę, nesvarbu, ar tai bus pavienio žmogaus, ar tautos, ar kultūros gyvybę“<sup>241</sup>. Nietzsche, nepakešdamas savo laikmetyje dominuojančio tono, kalba apie neistoriškumą („meną ir galią sugebėti *pamiršti*“) ir antiistoriškumą (jėgas, kreipiančias žvilgsnį nuo tapsmo link amžinybės)<sup>242</sup>. Būtent mintis apie užmaršumo (tarpu) svarbą visumai, struktūrai, tam, kad ji veiktų, o ne būtų vien kiekybiškai išpūdingas nebepajėgiamas su-vokti (t.y. apimti) darinys, davė pradžią daugybei šios minties plėtočių pačiuose įvairiausiuose taikomosios filosofijos diskursuose.

Lyotardas vėliau pritaria Nietzsche’i, dėstydamas panašią mintį kitame kontekste: „mokslo kalbinis žaidimas trokšta teikti pasakymus, kurie atitinka tiesą, tačiau negali pats savomis priemonėmis to teisingumo legitimuoti. Tokiu atveju reikėtų pripažinti, kad egzistuoja nenugalimas istorijos poreikis, kurį reikia suprasti taip, kaip aš jį apibrėžiau: ne kaip poreikį atminti praeitį ir projektuoti ateitį (istoriškumo, akcento poreikis), bet priešingai – kaip užmaršties troškimą (*metrum* poreikis)“<sup>243</sup>. Užmarštis steigia ne trūkumą, bet tvarką – Lyotardas tik išplečia Nietzsches mintį, negatyvo-pozityvo tvarkos ignoravimą prikišdamas ne vien istorijos mokslui, bet moksliniam žinojimui apskritai. Bet kurio reiškinių veiksmiui supratimui pakanka tik tų briaunų, kuriomis šis supratimas jungiasi su kontekstu, kuris, savo ruožtu, nėra nei beribis, nei chaotiškas (būtent ši mintis grindžia fenomenologinę gyvenamojo pasaulio sąvoką).

Anot kai kurių interpretatorių, Nietzsche priešinosi ne vien tam, kad individo, tautos, kultūros prigimtis ar esmė būtų identifikuojama kaip to individo ar tos kultūros istorija, bet ir ir

<sup>239</sup> Soeren Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige. Zwei Zeitalter*, Kopenhagen: Reitzel, 1846, 103-109.

<sup>240</sup> Friedrich Nietzsche „Apie istorijos žalą ir naudingumą“, *Kultūra ir istorija*, sud. Vytautas Berenis, Vilnius: Gervelė, 1996, 44.

<sup>241</sup> Ten pat, 45.

<sup>242</sup> Ten pat, 106.

<sup>243</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 72.

nuostatai, kad bet kurio dalyko tapatybė atskleidžiama parodant jo išsklaidą laike<sup>244</sup>. Tačiau (kaip rašyta antroje dalyje) būtent praleidimus ir atskleidimus derinantis pasakojimas, o ne detaliai nuosekli ataskaita gali pateikia reiškinio laikiškos visumos vaizdą – jo raidos prasmę. Nietzsche priešinosi ne tiek tam, kad reiškinius matytume kaip kintančius laike, kiek tam, kad ši kaita prarastų savo prasmingumą dėl jos detalaus referavimo.

Pasakojimo struktūros, ir ypač pasakojimo recepcijos tyrinėjimai atskleidžia tai, kad kiekviena pasakojimo detalė, kiekvienas jo fragmentas (etapas) yra tuo aiškesnis, kuo labiau perteikiamas kaip schema, o ne kaip detali visų jo matymo perspektyvų išsklaida. Pasakojimo schematiškumas, jo tinkliškumas matyti žvelgiant ir į smulčiausias jo dalis. Tuo reiškiniai, daiktai judesiai pasakojamajame tekste skiriasi nuo reiškinų, daiktų, judesių, kurie tampa mokslinių diskursų objektais. Pasakojimu sugestionuojamas supratimas yra kitos rūšies nei mokslinio aiškinimo sugestionuojamas supratimas.

Vėlgi fenomenologiniai pasakojimo tyrinėjimai šia prasme yra daugiausiai išsamūs. Ingardenas rašo apie keturis kūrinio supratimo sluoksnius (kūrinio poveikis yra nevienalypis): garsinių pavidalų sluoksnis, reikšmių sluoksnis, kūriniu suformuluojamų požiūrių sluoksnis ir objektinis sluoksnis, arba kūriniu kuriamas pasaulis<sup>245</sup>. Šie sluoksniai nėra aptinkami kiekvienas atskirai, jie veikia yra nuolat dinamiškai viena kitą veikiančios ir keičiančios kūrinio plotmės. Kiekviename iš tų sluoksnių esama neapibrėžtų vietų, dėl kurių ir galima teksto konkretizacija. Su neapibrėžta vieta, anot Ingardeno, susiduriame tada, “kai iš teksto negalima tiksliai sužinoti, kaip sutiktas objektas apibūdintas”<sup>246</sup>. Vadinasi neapibrėžtumas atsiranda ne tarpuose tarp apibūdinimų, bet kartu su apibūdinimais, t.y. tik tada ir tik ten, kur keli daikto ar judesio “štrichai” mums vis dėlto pateikiami. Anot Ingardeno, neapibrėžtumų daugiausia yra objektiniame lygmenyje ir išvalgų lygmenyje, o “skirtingi objektinio sluoksnio konkretizavimo būdai būtinai veda prie skirtingų *viso* kūrinio konkretizavimų”<sup>247</sup>. Sunku nepastebėti panašumo į kiek anksčiau minėtą Ankersmito teiginį apie tai, kad tirti naratyvizavimą kaip minties veiklą reikėtų tik pradėdant nuo labai panašios minties veiklos – tipizavimo.

Kermode'as, kuris neabejotinai visuose savo darbuose pabrėžia praleidimų svarbą (apie tai rašyta antroje darbo dalyje), aiškina jų funkciją maždaug taip. “Net jei *mythos* yra neužbaigtas, o personažai toli gražu nealsuoja žmoniška aistra, ir mes tegalime labai nedaug suvokti apie *ethos* ir *dianoia*, tuomet mes visa tai susiejame su pasauliu, kuriame gyvename patys ... . Jei pasakojimas nesvarsto etikos normų, mes vis tiek vertiname jį griežtai pagal tas normas; ir būtent tai sudaro

---

<sup>244</sup> Henk De Jong, “Historical Orientation: Jörn Rüsen’s Answer to Nietzsche and His Followers”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 36, Issue 2, 1997, 271.

<sup>245</sup> Roman Ingarden, “Konkretisation und Rekonstruktion”, 42.

<sup>246</sup> Ten pat, 44.

<sup>247</sup> Ten pat, 43-49.



sąlygas mums kažką pasakyti”<sup>248</sup>. Viena vertus, Kermode’as aiškiai teigia, kad būtent praleidimai, neišaiškinimai įgalina autorių mums įteigti tai, ką jis nori (čia jo mintis panaši į Auerbacho). Kita vertus, Kermode’as mano, jog taip atsitinka dėl to, kad praleidimus užpildome individualia medžiaga – visa, ko pritrūksta iki prasminės visumos, perkeliame iš savo gyvenamo pasaulio, tokiu būdu tarsi susiedami abi plotmes. Klausytojas ar skaitytojas, pagal šį aiškinimą, tarsi prikuria pasakojimui trūkstamas vietas, vadovaudamasis tuo, ką *panašaus* į aprašomus dalykus yra patyręs – neva tokiu būdu, autoriaus schemai jungiantis su skaitytojo prisiminimais, kūrinys atgyja.

Tačiau su tokiu schemas konkretizavimo aiškinimu sutiktų ne visi pasakojimo tyrinėtojai. Iseris, o pirmiausiai Ingardenas, konkretizavimą – kūrinio recepcijos veiksmą – aiškintų kiek kitaip. Schemas užpildymas arba pasakojimo užbaigimas, jo supratimas, anot šių filosofų, nėra veiksmas, kai pridedami apibūdinimai, savo forma panašūs į autoriaus pateikiamus. Taip pat jis nėra veiksmas, kai pagal autoriaus schemas bei užuominas yra savavališkai sukuriamas išsamus, smulkiai detalizuotas pasakojamų įvykių vaizdas. Užpildymas yra neapibrėžtumų patyrimas būtent kaip neapibrėžtumų, tik todėl jis ir gali būti konkretizavimas – konkretumo suteikimas. Konkretumui tamsiosios pusės yra svarbios tiek pat, kiek ir ryškiai apšviestosios. Taigi, schema, kurią pildo skaitytojas ar klausytojas, tik rodo, kurias vietas reikėtų ištraukti dėmesin, ir atitinkamai – kurias palikti šešėlyje.

Taigi nei Ingardenas, nei Iseris niekur nekalba apie neapibrėžtų vietų laisvą užpildymą apibrėžtumais pagal skonį ir poreikius. Ingardenas konkretizavimu vadina “viršeksplacitišką” supratimą<sup>249</sup>, t.y. jis kalba ne apie apibūdinimų savotišką “prirašymą” ten, kur jų nėra (ne apie individualiai pagal savo skonį papildomas vietas), bet apie *neapibrėžtumo* vaidmenį kūrinio supratimui. Konkretumas yra proporcingas apibrėžtumo ir neapibrėžtumo santykis. Visiškai apibrėžta gali būti tik abstrakcija; tai, kas konkrečiu, dėl to ir yra konkrečiu, kad nėra galutinai apibrėžta. Čia neturima omeny hegeliška konkretybių samprata, kurią geriausiai iliustruotų jokia pastovaus turinio neturintys žodžiai “šis” arba “štai”<sup>250</sup>. (Nors ir šią konkretumo sampratą verta prisiminti vien tam, kad kuo greičiau pavyktų atsikratyti konkretumo tapatinimo su kuo išsamesniu detalumu.) Suprasti proporciją tarp apibūdinimų ir nutylėjimų grožinėje literatūroje padėtų huserliški juslinio patyrimo apmąstymai, kuriuose akcentuojamas kiekvienos juslinės patirties perspektyviškumas: kiekvieną daiktą patiriame iš kurios nors perspektyvos, vadinasi, jis mums atskleidžia ne visas savo puses.

Skyriuje, analizuojančiame fenomenologinę tipo sampratą buvo padaryta išvada, jog bet kuris tipas turi laikišką neapibrėžtumą, laikišką gelmę. Kalbėjimas yra tipizavimas, t.y. daiktų tvarumo

<sup>248</sup> Frank Kermode “Secrets and Narrative Sequence”, 81.

<sup>249</sup> Roman Ingarden, “Konkretisation und Rekonstruktion”, 47.

<sup>250</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dvasios fenomenologija*, Vilnius: Pradai, 1997, 96-106.

steigimas. Būtent šia prasme Ankersmitas sakė, kad istorijos filosofija yra kalbos filosofija, o istorijos filosofo dėmesio centre turi būti pasakojančiųjų eksperimentavimas su kalba<sup>251</sup>. Jau minėta (vėlgi Ankersmito pastebėta) naratyvizavimo priklausomybė nuo tipizavimo čia atsiskleidžia kitoje perspektyvoje. Tipas yra kaitos schema, arba atviras kaitai tvarumas. “Tipas” Schutzio fenomenologijoje, “tipas” Ankersmito istorijos filosofijoje yra ta pati patirties schema, apie kokią kalba Ingardenas. Tačiau tipo atvirumas, kaip ir kiekvienos pasakojime pateikiamos schemos atvirumas kaitai yra grįstas tipo pasikartojimais.

Savita ritmika, nesimaišanti su kitomis, išlaikanti savo atskirumą daugybės ritmų apsuptyje, būdinga ne tik konkrečiam gyvenamojo pasaulio laiko fragmentui, dėmesys kuriam gali būti artikuliuojamas įvairiais būdais (ne tik moksliniu tekstu ir ne tik tekstu), bet ir apskritai gyvenamojo pasaulio laikui, kurį netematizuodami patiriame kaip mūsų patirties tipus, ar veikiau – jų pasikartojimą, neprasidėjusį sulig mūsų individualaus gyvenimo laiku ir sulig juo nepasibaigiantį. Šis įvairių dažnių kartojimasis steigia gyvenamojo pasaulio laiko netolydumą, jo išsisluoksniavimą. Ši laiko ritmų įvairovė vis dėlto nėra chaosas, ji yra tvarka, organizuojama sąmoningai, per asmeninės ar bendruomeninės tapatybės pasakojimus ir perpasakojimus.

Pasakojimas, be to, steigia ne vien laikišką tvarką, bet (per ją) ir erdvinę. Koselleckas pabrėžia, kad istorija yra ne tik pasaulio laiko struktūravimas, bet ir erdvės. Svarbu iš karto pabrėžti, kad taip sakydamas jis turi omenyje ne geopolitikos pokyčius, bet pasaulio erdvių tam tikrą loginį sutvarkymą (tai padaroma, pasakojant istoriją)<sup>252</sup>. Gyvenamojo pasaulio erdvė gali mažai priklausyti nuo geografinių erdvės vaizdinių: ištisi geografinės erdvės plotai gali nepatekti į gyvenamojo pasaulio erdvę ar būti joje blankūs ir nereikšmingi (abstraktūs). Gyvenamojo pasaulio (nesvarbu, visatos mastu ar savos aplinkos mastu) erdvę struktūruoja istorija kaip pasakojimas. Pasakojimas, kaip teigė ir A. J. Greimas, steigia netolydumą – yra “netolydumo įsiveržimas į diskursyvinį gyvenimo, istorijos, individo, kultūros nenutrūkstamumą”, kuris “išskaido pastarąjį į diskretiškas būsenas, o tarp jų patalpina transformacijas”<sup>253</sup>. Pasakojimas, taigi, yra būdas tvarkyti nebendramates plotmes, steigti netolydumą kaip tvarką.

### **Pasakojimo situacija: individualumo ir viešumo derinimas**

Istorinė praeitis yra ne individuali, bet socialinė praeitis. Carro manymu, jei svarstymai apie laiką ir naratyvą gali būti naudingi, tai tik tuomet, jei atrandame “būdą, kaip išplėsti šiuos svarstymus kalbant nebe apie individą, bet apie didesnį socialinį kontekstą. Turime klausti, ar egzistuoja iki-

<sup>251</sup> Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, 139.

<sup>252</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 87.

<sup>253</sup> Algirdas Julius Greimas, “Naratyvinės gramatikos pradmenys”, 264.

tematinė socialinė praeitis, kuri, pagal analogiją su tuo, ką kalbėjome apie individą, būtų dalis (function) platesnės socialinio temporalumo sąvokos<sup>254</sup>. Ši ikitematinė socialinė praeitis, egzistuoja ir be to, ir iki to, kad sociumas formuluoja ir fiksuoja savo praeitį kaip tapatumo simbolius. Be bendro ikitematinio santykio su istorija, kuris, kaip turėjo parodyti ankstesnis skyrius, skleidžiasi atviroje pasakojimo situacijoje, nebūtų iš kur atsirasti subtiliam, griežtos struktūros, bet tuo pačiu labai trapiam dariniui kaip viešuma – sava ir bendra erdvė tuo pat metu.

Prieš aiškinantis, kodėl pasakojimo situacija yra bendruomenės – viešumos formavimas, reikėtų aptarti (ar bent priminti) savitą santykį tarp autentiškumo ir socialumo sąvokų. XX amžiaus antros pusės filosofijoje bet kokia kalba apie autentiškumą paprastai prasideda nuo Heideggerio pateiktos šios sąvokos interpretacijos kritikos, kuri pastaraisiais dešimtmečiais yra beveik vien poleminio pobūdžio. Carras rašo:

“Autentiškumo sąvoka susieja koherentiškumą (*Zusammenhang* arba *Zusammenholen*), visumiškumą (*Ganzsein*), ir patybę (*Selbstsein*), taip lyg šie komponentai visuomet pasirodytų drauge. Bet, kaip mes pastebėjome, egzistencijos fragmentacija gali būti įveikta prisiimant tvirtai nustatytą socialinį vaidmenį, kuris vis dar yra *das Man* lygmenyje. Vadinasi, neautentiškumą gali sąlygoti arba per menka, arba per didelę koherenciją. Autentiškumas nėra susijęs su vienu ar kitu socialiniu vaidmeniu, arba su faktu, kad čia yra socialiai, o ten yra tradiciškai priskirtas vaidmuo; autentiškumą veikiau sudaro supratimas to, kad nepriklausomai nuo mano vaidmens, aš esu tas, kuris galiausiai pasirenka vieną arba kitą kelią<sup>255</sup>.”

Rinkimosi – mobilumo, dinamiškumo, o ne statikos motyvas, anot Carro, tampa svarbiausias autentiškumo sąvokos komponentas. Heideggerio autentiškumo samprata, iki šiol dominuojančia populiariuose kontekstuose, akademinuose darbuose dažnai abejojama. Iseris rašo, kad “būtų pražūtinga apriboti save vienu vaidmeniu – juk kiekvienas atskiras vaidmuo yra siauras ir būtų užkirstas kelias pakeisti vaidmenį. Mes esame atskirti nuo savęs pačių vien dėl to, kad egzistuojame nežinodami, kas yra egzistencija. Mūsų, kaip aktorių, susikuriami iliuziniai įvaizdžiai būna neautentiški tol, kol tikime juose turį save<sup>256</sup>”. Panašią į Iserio mintį kitaip formuluoja Ch. Lotzas: “save galime suprasti tik jei suvokiame egzistavimą kaip buvimą galimybėse – tokiu buvimu visą laiką būname ir turime su juo praktiškai etinį santykį<sup>257</sup>”. Abiejose citatose formuluojama panaši mintis – autentiškumas yra iliuzinis tol, kol nepastebimas nuolatinis jo kūrimo procesas, kitaip sakant, tol, kol tikima juo kaip kažkuo, įtvirtinančiu mano tapatumą, su kuriuo viskas, kas yra dabar ne mano arba mano ne dabar (t.y. viskas, kas vadinama mano galimybėmis) gali būti tik *lyginama*. Jei tai, kas sava, yra nuolatiniam formavimo, performavimo, keitimosi procese, tuomet galimybės (įvairiais būdais besiskleidžiančios kitų perspektyvos) yra tai, iš ko jis nuolat formuojamas ir performuojamas. A. Lingis galimybę apibūdina štai kaip: “galimybė

<sup>254</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 100-101.

<sup>255</sup> Ten pat, 51.

<sup>256</sup> Wolfgang Iser, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, 83.

<sup>257</sup> Christian Lotz, „Versprechen – Verzeihen, Erinnern – Vergessen“, *Gedaechtnis und Voraussicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt Verlag, 2001, 79.

nėra tai, kas stūkso prieš mūsų intuiciją kaip reprezentacija. Galimybė yra tai, kas kviečia, šaukia, ir kas atsako, ji yra sugebėjimas, galia. Mes leidžiame galimybei būti galimybe tada, kai atsiveriame jai, kai ją sugeriamo, kai save į ją projektuojame”<sup>258</sup>. Kaip matyti, Lingis demaskuoja skubotą galimybės sampratą – mes ją dažniausiai suvokiame kaip reprezentaciją, kaip vaizdinį, su kuriuo įmanomas vienintelis santykis – *lyginti* jį su autentišku patyrimu, ir priešingai, patyrimą – su galimybe. Lyginti tegalima, be abejo, todėl, kad svetima patirtis ir sava patirtis, tokia samprata vadovaujantis, yra atskiros ontinės plotmės.

Iš tikrųjų ir Iseris, ir Lotzas, ir Lingis mėgina paneigti keistą, bet gają autentiškumo sampratą, atribojančią viską, kas mano, nuo visko, kas kitų (atitinkamai viską, kas dabar, nuo visko, kas anuomet arba ateityje, ir viską, kas čia, nuo visko, kas kitur). Tokia autentiškumo, savasties (galiausiai – tokia žmogaus samprata) yra nuoseklus tęsinys pažinimo kaip reprezentacijos sampratos. Kai ši samprata nebeatrodo neginčytinai patikima, tuomet ir autentiškumo samprata pakinta. Autentiškumas nebeturi uždaro bruožų, dėl to, kad joks patiriamas daiktas ar reiškinys nebėra savy uždaryta būtis. Kiekvienas daiktas, žmogus ar įvykis nėra apribotas savo momentinėmis matomomis ir girdimomis charakteristikomis. Jis meta savo projekcijas atgal už savęs ir į priekį priešais save, atgal į praeitį ir tolyn į kitą minutę. Viskas, kas patiriama, yra patiriama galimybių apsuptyje – kiekvienas tipizuotas, aiškus reiškinys patiriamas drauge su savo kaitos galimybėmis, kaip judesys, o ne kaip stabili esatis.

Gyvenamojo pasaulio struktūra nėra nei pačios esatys, nei visų patiriamų esąčių stabilus loginis pagrindas; gyvenamojo pasaulio atramos yra galimybės – ne tai, kas patirta arba patiriama, bet tai, kas galima patirti. Nuolatinis buvimas galimybėse yra naratyvo kūrimas. “Iš tiesų, ko gero didžiausią laiko dalį mes kuriame ir vis perkuriame mūsų pasakojimus, kurie yra ir grupiniai, ir asmeniniai tuo pat metu”<sup>259</sup>. Naratyvinė istorinio konteksto (ir savo gyvenimo įkomponavimo į tą kontekstą) struktūra ir yra galimybių (arba gyvenamojo pasaulio) struktūra. “Neaktualybė yra aktualaus veiksnio horizontas”, sako Patočka<sup>260</sup>. Tačiau ši mintis lieka labai miglota tol, kol šį pasakojimą ir perpasakojimą suvokiame tik kaip subjektyvų kūrybišką veiksmą.

Pasakojimas nėra subjektyvus siaurąja prasme – jis nėra subjektyvių pasakotojo pažiūrų ir įspūdžių išraiška. Pirmiausia akivaizdu tai, jog visos patirties artikuliacijos yra ir savos, ir viešos tuo pat metu. Artikuliavimas ne paviešina savastį, bet veikiau sukuria ją viešumoje kaip tam

---

<sup>258</sup> Alphonso Lingis, “Authentic Time”, *Crosscurrents in Phenomenology*, Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1978, 282. Autentiškumo sąvoką Lingis analizuoja ir kitame straipsnyje, kur daro išvadą, kad “Autentiškumas nėra tai, ko galima siekti intencionaliai ir valingai, jis negali būti tikslas” (Alphonso Lingis “Asmens tapatumas”, vertė V. Aleksandravičius, *Problemos*, 2002 (61), 17), autentiškumas nėra, taigi, sietinas su aktyvia tapatybe – jis formuojasi, anot Lingio, aktyvios veiklos šešėlyje, panašiai kaip orumas, kuris yra ne tikslas, bet pasekmė.

<sup>259</sup> Carol Fleisher Feldman, “Narratives of National Identity as Group Narratives. Patterns of Interpretive Cognitions”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, ed. Jens Brockmeier, Donal Carbaugh, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, 132.

<sup>260</sup> Jan Patočka, *Die Natürliche Welt als philosophisches Problem*, her. K. Nellen, J. Nemeč, üb. von E. Melville, Wien: Klett-Cotta, 1990, 112.

palankioje terpėje. Bet koks minties artikuliuojimas yra savasties steigimas viešumoje. Anot Geertzo, „mąstymas – tai vieša veikla; jos natūrali aplinka – namo kiemas, turgus ir miesto aikštė“<sup>261</sup>. Savo ruožtu, koks nors mąstymas sau, uždaras, ne-viešas mąstymas yra išvestinis dalykas, o ne priešingai.

Tačiau prisimenant skirtumą tarp pasakojimo ir diskurso, aiškėja, kad pasakojimo situacijoje viešumas ir privatumas sąveikauja sudėtingiau nei vien kalbėjimo artikuliuojimo kaip kalbėjimo adresavimo prasme. „Nors pasakojimai kyla iš individualios patirties, tačiau ne individualios tapatybės patvirtinimas suteikia pasakojimui vertę, bet bendruomenės patvirtinimas“<sup>262</sup>. Pasakojimo, į viešą įvykį transformuojamos individualios patirties, prasmė yra intersubjektyvi. Neužtenka, kad viskas, ką pasakoji, būtų prasminga man. Pasakojimų tyrinėtoja A. Heimo sako, kad „atmintis niekada nebūna nei privati, nei vidinė, bet visada susijusi su žinojimu ir informacija, ateinančiais iš supančios kultūros ir įterpta į didesnius kultūrinius naratyvus. Jei kartais žmonės teigia atsimeną tai, ko niekuomet nėra buvę, tai nereiškia, kad šios atmintys turi būti atmetamos kaip melagingos, tai reiškia, kad visiškai kiti klausimai turi būti tokiu atveju keliami“<sup>263</sup>. Prasmė, ta, kurią *galima jungti* su kitomis, jai bendramatėmis, kurias įmanoma konfigūruoti ir kurti naują – tokia praeities prasmė nėra uždaras individualios praeities prisiminimas.

Netikslu būtų manyti, jog pasakojimo veiksmu perteikiamos *pasakotojo* pažiūros. Net ir formaliai žvelgiant (kaip rašyta antroje darbo dalyje), kalbėjimas, kai kalbėtojas dėsto savo pažiūras, turi ne tiek naratyvo struktūrą, kiek samprotavimo. J. Tamblingas, analizavęs pasakojimo formos ryšį su vienos ar kitos ideologijos propagavimu, mano, jog minties įtaigumas, socialinis poveikis mėginant įdiegti žmonėms kurias nors pažiūras, atsiranda tuomet, kai ideologija artikuliuojama suteikiant jai naratyvo struktūrą<sup>264</sup>. Taigi viešos, arba, kitaip sakant, bendrabūvį palaikančios pozicijos į pasakojimą atsiremia kur kas tvirčiau nei į samprotavimą. Viena vertus, tai atliepia jau aptartą laikiškos ir loginės tvarkų dermės klausimą – bendrabūvio palaikymui labai svarbu to bendro būvio istorija (kaip ir pamokantys pasakojimai, sakmės etc.). Kita vertus tai skatina aiškintis, dėl ko būtent naratyvinio modelio (laikiškai surikiuota) prasių tvarka steigia bendrus interesus (o tai reiškia – bendrą ateities sąvoką) labiau nei kitokios argumentavimo tvarkos.

---

<sup>261</sup> Clifford Geertz, „Asmuo, laikas ir elgsena Balyje“, vertė Ingrida Tatolytė, *Kultūrų interpretavimas*, sud. Arūnas Sverdiolas, 2005, 260.

<sup>262</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, 62.

<sup>263</sup> Anne Heimo, „What Really Happened During the 1918 Finnish Civil War in Sammatti? – The Use of Family Memories in the Making of Local History“, *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005, 20.

<sup>264</sup> Jeremy Tambling *Narrative and Ideology*, Milton Keynes, Philadelphia: Open University Press, 1991, 37.

Jacksonas pasakojimą vadina “privačių prasmų transformavimo į viešas prasmes strategija (pabrėžiant, kad šis procesas vyksta abiem kryptimis)”. Anot Jacksono, “rekonstruoti įvykius pasakojime reiškia ne juos pasyviai pergyventi, bet juos aktyviai perdirbti, ir dialoge su kitais, ir savo paties vaizduotėje”<sup>265</sup>. Minėtas šio veiksmo dvikryptiškumas reiškia, kad privačios prasmės nustoja būti privačiomis (išlikdamos individualiomis), o svetimos prasmės paverčiamos savomis. Tai teigiant reikia turėti omeny Jacksono pastabą apie skirtumą tarp individualumo ir privatumo: privatumas yra viešumo priešybė, jis yra viešumo pabaiga – šios sąvokos viena kitą išskiria, tačiau individualumas, anot Jacksono, visiškai kitaip, individualumas yra viešumo sąlyga<sup>266</sup>. Perskyra privatu-vieša, yra griežta perskyra, nurodanti skirtingas sferas arba skirtingas logikas. Kalbant apie individualumo ir viešumo santykį pirmiausia reikia pabrėžti, kad kalba čia eina ne apie kiekybinį skirtumą. Tai yra terminai įvardinantys skirtingą prasmės lygmenį jos nuosekloje kaitoje: individualios patirties prasmė tolydžio kinta tapdama vieša, ir tai atsitinka pasakojant. Taigi nė vienas iš aspektų, nei individualumo viešėjimas, nei viešumo individualėjimas nėra pirminis ar svarbesnis.

Kaip šis dvikryptis procesas vyksta, aiškina Lyotardas. “Plačiai pripažinta tradicinio žinojimo savybė” jis vadina tai, kad “naratyviniai ‘postai’ (adresantas, adresatas, herojus) yra paskirstyti taip, kad teisė užimti vieną iš jų, adresanto postą, turi būti dvigubai pagrįsta; prieš tai pretendentas turėjo pabūti adresato poste ir apie jį jau turėjo būti pasakota kokiame nors pasakojime (iš pastarojo parinktas ir jo vardas), t.y. jis turi užimti diegetinio referento postą kituose pasakojimuose. Žinojimas, perteikiamas šiomis naracijomis, neapsiriboja tiktai sakymo funkcija ir vienu metu apibrėžia ir tai, ką reikia sakyti, ir tai, kad būtum suprastas, ir tai, ko reikia klausyti, kad galėtum kalbėti, ir tai, ką reikia vaidinti (diegetinės realybės scenoje), kad taptum pasakojimo objektu”<sup>267</sup>. Taigi trys naratyviniai postai (maždaug atitinkantys tris Ricoeuro aprašomus mimezės lygmenis) savitu būdu atliepia vienas kitą: kiekvienas perėmimas yra perdavimo pradžia ir (kas įdomiausia) to perdavimo tematizavimas, jo ritualizavimas. Būtent šis vidurinysis herojaus vaidmuo, lydintis kiekvieną pasakotojo ir klausytojo vaidmenį, nurodo į tradicijos funkciją steigti tapatybę, grįstą ne tiek savęs apibrėžimu (atribojimu), kiek atvirumu, t.y. intersubjektyvią laikišką tapatybę.

Pasakojimas yra procesas, kuris ne reprezentuoja, ne atkuria patirtis, bet jas perkeičia iš individualių į viešas, reikšmingas socialiai. Pasakojimas yra ne tiek savų patirčių pateikimas viešumai, kiek savo gyvenamojo pasaulio vientisumo formavimas, ar, kitaip sakant, intersubjektyvios terpės sukūrimas ar atstatymas. Tai įvyksta ne vien dėl naratyvinės prasmų

---

<sup>265</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, 14-15.

<sup>266</sup> Ten pat, 11.

<sup>267</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 56.

komponavimo struktūros; pasakojimo turiniai taip pat prisideda prie šios funkcijos išpildymo. Tai, kas pasakojama, pasakojimo turinys visada gali būti redukuojamas į kurią nors bendruomeniškumo problemą, jo sutrikimą. Viešas “gyvenimo dramas” tyręs antropologas V. Turneris, nurodo keturias visose jose galimas atrasti fazes: “tvarkos pažeidimą (breach), krizę, atitaisymą, ir reintegraciją arba atskirties suvokimas. Socialinės dramos atsitinka asmenų grupėse, turinčiose bendras vertybes ir interesus, taip pat – tikrą arba postuluojamą (alleged) bendrą istoriją”<sup>268</sup>. Turneris vėlgi pirmiausiai teigia, kad socialinė drama pasakojama ne dėl jos pačios kaip įdomios įvykių kompozicijos, ir ne dėl tam tikros moralės normų perteikimo įvykių prasmėmis ir jų jungtimis, bet – dėl socializacijos. Kitaip sakant, pasakojimo situacijos prasmė pranoksta pasakojimo kaip teksto bendrą prasmę. Toks pasakojimo traktavimas jau gerokai skiriasi nuo naratologinio tekstų studijavimo ir aiškinimo, tačiau būtent toks (fenomenologiškai-naratologinis) traktavimas reikalingas gyvam bendruomenėje cirkuliuojančiam pasakojimui, jo motyvams ir funkcijoms tirti.

Turnerio manymu, viena iš socialinės dramos funkcijų yra “iš naujo artikuliuoti socialinę grupę, suskaldytą dėl grupės dalies arba individo asmeninių interesų; kaip ir, pavyzdžiui, naratyvo komponentas rituale arba teisiniame veiksmo yra pastanga naujai artikuliuoti priešiškas vertes bei tikslus, susiejant juos su reikšmių struktūra, kurios visuma yra kultūriškai prasminga. Ten, kur istorinis gyvenimas pats savime nebepajėgia sukurti kultūrinės prasmės tomis išraiškomis (terms), kurios iki tol puikiai veikė, ten naratyvas ir kultūrinė drama gali turėti *poiesis* uždavinį, kas reiškia – atstatyti kultūrinę prasmę”<sup>269</sup>. Pasakojimo tikslai gali būti ir maksimaliai socialiniai – kultūrinių prasmų atstatymas arba jų bendruomeninis performulavimas. Taigi sakant, kad pasakojimo tikslas yra sukurti intersubjektyvią maksimaliai vieningą terpę (kuri, savo ruožtu, steigia paskiro asmens tapatumą), reikia dar kartą pabrėžti, kad tai nėra nei statiškas, nei chaotiškai kintantis intersubjektyvumas. Panašiai mano ir daugiau pasakojimą tiriančių antropologų: “grupiniai naratyvai yra ta varomoji jėga, kuri konstituuoja tos grupės ir realumą, ir, tuo pat metu, kiekvieno jos nario mąstymo būdą”<sup>270</sup>. Individualus mąstymo ir savivokos būdas yra individualus ne dėl savo ribų, atskiriančių jį nuo aplinkinių būties ir mąstysenos, bet dėl savo baigtinumo, kuris visada yra būtent toks baigtinumas, kurį kaip modelį siūlo konkreti intersubjektyvi terpė.

Pasaulio, kuriame žmogus gyvena, forma yra individuali forma, sako Husserlis. Fenomenologijos tikslas yra aprašyti būtent individualią, o ne universalią formą. Tačiau jis pastebi, kad aprašinėjant „save kaip faktišką žmogų ir save ‚mūsų‘ kaip žmonių tarpusavio ryšiuose, save kaip šeimos narį, kaip miestietį etc., atrasti save žmonių bendruomenėje, mūsų pasaulyje – būtent šis pasaulis mums įdiegtas (inbegriffen) savo individualia forma – ta forma, kurią šis pasaulis

<sup>268</sup> Victor Turner, “Social Dramas and Stories about Them”, *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 145.

<sup>269</sup> Ten pat, 164.

<sup>270</sup> Carol Fleisher Feldman, op. cit., 132-133.

(gyvenamas pasaulis, bet ne išorinis pasaulis) turi<sup>271</sup>. Pirmiausia verta atkreipti dėmesį į Husserlio pastabą, kad gyvenamasis pasaulis nėra išorinis pasaulis, ir (kas daug svarbiau) jis *nėra abstrakcija*, nėra abstrakti pasaulio kaip erdvinio ir laikiško tęstinumo, kaip pasiekiamų ir nebepasiekiamų erdvės ir laiko vientisumo sąvoka. Laikiškas ir erdvinis pasaulio tęstinumas nėra įsivaizduojamas mechaninis mažos erdvės ir trumpo laiko tarpo padauginimas iki begalybės. Gyvenamasis pasaulis turi individualią ir tuo pačiu universalią formą, t.y. tvarką, kuri suvokiama kaip savos gyvenamosios tvarka ir, tuo pačiu, kaip vienintelė įmanoma žmogiškos gyvenamosios tvarka.

Gyvenamasis pasaulis, šitaip suprantamas, nėra aplinkybių kaip veiksmo medžiagos ir veiksmo determinančių suma. Jis yra, kaip jau buvo kalbėta, veiksmo forma, sudaryta iš galimybių su visais jų modaliniais niuansais. Ši forma pateikia man galimybių trajektorijas ne tik to, kas man pasiekama prasme (“to, ką galiu”), ne tik to, kas man nepasiekama bet lygiavertu tam, kas pasiekama, prasme (“ką galėčiau, jei..”), bet ir moraline prasme (“kas galima”). Pasakojimo situacija nuolat šią gyvenamojo pasaulio formą dirbanti ir perdirbanti, konstruoja ir moralines nuostatas. Anot MacIntyre'o, “dorovės koncepcijos yra sudėtinės socialinio gyvenimo formų dalys”<sup>272</sup>. Šios moralės nuostatos ar dorovės koncepcijos, cirkuliuojančios naratyvine forma bei tampančios bendruomenės karkasu, niekada nebūna steigiamos ar palaikomos kaip lokalsios, jos visada suvokiamos kaip universalios. Greimas sakė, kad “Bebaimis Herojus siekia ne atstatyti socialinę tvarką, bet atrasti pasaulio tvarką”<sup>273</sup>. Savo ruožtu Schleiferis, analizuojantis Greimo naratyvo studijas, sako, kad Greimui naratyvas nėra nei kontingencija, nei loginė implikacija: klausimas “kas yra naratyvas?” Greimo teorijoje identiškas klausimui “kas yra moralė?”<sup>274</sup>. Tokį pat požiūrį atskleidžia ir White'o retorinis klausimas – “ar mes iš viso galime naratyvizuoti nemoralizuodami?”<sup>275</sup>. Tačiau Greimo mintyje svarbu ir tai, kad pasakojimu perteikiama moralė visų pirma yra ne elgesio normų priminimas, bet nuolatinis pasaulio performavimas, vis iš naujo įdiegiantis etines ir metafizines jo prasmes.

Taigi moralės principų steigimo ir palaikymo funkcija sietina su pasaulio vientisumo ir jo aiškumo palaikymo funkcija. Carras pateikia dvi skirtingas nuomones apie pasakojimo kilmę (funkciją): L. Minko nurodomą kognityvinį motyvą ir White'o teiginį, kad kad pasakojimai pasakojami vardan “moralinio autoriteto įtvirtinimo”. Carras (kaip ir ką tik cituotas Greimas) linksta abu šiuos motyvus matyti ne kaip skirtingus, bet kaip vieną ir tą patį. Naratyvai, sako Carras, “ar istoriniai, ar grožinės literatūros kuriami naratyvai, paprastai kuriami (vadinasi, ir reprezentuoti siekia) ne apie pasaulį kaip tokį, tikrovę kaip visumą, bet specifiskai *žmogišką*

<sup>271</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 147.

<sup>272</sup> Alasdair MacIntyre, *Trumpa etikos istorija: dorovės filosofijos istorija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus*, vertė I. Šeškauskienė, Vilnius: Charibdė, 2000, 19.

<sup>273</sup> Algirdas Julius Greimas, op. cit., 185.

<sup>274</sup> Ronald Schleifer, op. cit., 879.

<sup>275</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, 24-25.



tikrovę<sup>276</sup>. Apie tai jau rašyta antroje dalyje kaip apie patį (Aristotelio suformuluotą) pasakojimo kaip veiklos pamatą. Pasakojimas neturi reikalų su “išoriniu” pasauliu kaip tokiu – su pasauliu kaip kosmologijos mokslo objektu, nebent su jo percepcija; viskas, kas pasakojama, pasakojama apie asmenį, maža to – apie tarpasmeninius saitus. Ne visai tikslu sakyti *apie* tarpasmeninius saitus, kadangi pats pasakojimas jau yra toks saitas, o ne papildomo išpildymo reikalaujantis saito modelis. Visi pasakojimo akcentai yra ne išoriniai, bet vidiniai, kitaip sakant, akcentuojamas ne pasakojamas įvykis, bet jo prasmė, kuri visada pranoksta patį įvykį tuo, kad nėra pririšta prie konkretaus atsitikimo su jo savybėmis. Atsitinka taip, kad kiekviena papasakota konkretybė turi tarsi iliustracijos, pavyzdžio pobūdį. Anot Rūseno, istorija privalo

“organizuoti praeities patyrimą kaip naratyvą, kurio pranešimas suformuoja generalizuojančias taisykles ir žmogiško aktyvumo principus. Pretenzija į tiesą būtina tam, kad pavyktų realizuoti šį ryšį su patirtimi. Šio ryšio paradigma yra senų žmonių patirtis: per savo gyvenimą savo mąstysenoje jie turi įpavidalinę daugybę patirčių, skirtų kreipti ir orientuoti jų socialinės grupės dabartinę kasdienybę<sup>277</sup>.”

Seno žmogaus patirtis čia pavyzdžiu rodoma ne tam, kad pasakojimo samprata būtų susiaurinta iki sakmių ir panašaus folkloro. Rūsenas greičiau nori pabrėžti tai, kad gyvenimos principai lieka bereikšmiai tol, kol pateikiami abstrahuota forma, kol jie neįkūnyti, neįpavidalinti į konkrečias patirtis pasakojančius pavyzdžius. Istoriniai pasakojimai, nesvarbu ar akademiniai sričiai priskirtini, ar didaktikai, ar sakmėms bei pasakoms, turi pamatinį uždavinį – pateikti *priimtina*, t.y. įpavidalinta forma žmogiškos gyvenimos principus. Žmogiška gyvenima, kuri transliuojama pasakojimu, būtinai yra ir lokali, ir universali tuo pačiu – ji negali būti arba tik lokali, arba tik universali.

Viešumas kaip savęs supratimo terpė, bendrumas kaip bendrų principų aktyvus palaikymas – šie dalykai, galbūt, pasiekiami ir įtikinėjant, diskursyviai įrodinėjant jų svarbą. Tačiau kur kas efektyviau ir įprasčiau vyksta bendrumo konstituavimas per individualių ir (tuo pačiu) bendruomeninių pasakojimų kūrimą ir perkūrimą. Žvelgiant į bendruomenę kaip darinį ne kiekybiniu bet kokybiniu žvilgsniu, aišku, kad tai naratyvo terpė ir rezultatas. MacIntyre’as bendruomenę vadina “perduodančiųjų ir perimančiųjų tinklu<sup>278</sup>”. Anot Carro, kolektyvinę tapatybę steigiantys pasakojimai yra nuolat kintantys, nuolat revizuojami, kaip ir individualią tapatybę steigiantys pasakojimai<sup>279</sup>. Pasakojimas anaipol nėra tik bendruomeniškumo paaiškinimas, jo apmąstymas, jo nuspalvinimas; pasakojimas yra bendruomeniškumo konstravimas, artikuliavimas, kitaip sakant – pats šio reiškinio buvimo būdas. Bendruomeniškumas, taigi yra procesas, o ne statiškas darinys arba nekintančią struktūrą turintis darinys. “Bendruomenė egzistuoja tik dėka

<sup>276</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 19.

<sup>277</sup> Jörn Rūsen, *History: Narration–Interpretation–Orientation*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2005, 61-62.

<sup>278</sup> Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Peru (Illinois): Carus Publishing Company, 2006, 109.

<sup>279</sup> David Carr, “Getting the Story Straight: Narrative and Historical Knowledge”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 199.

pasakojimo”<sup>280</sup>, sako Carras. Vadinas, pasakojimo kitimas, jo nuolatinis revizavimas yra ne tiek žmonių grupės bendrų siekių ir tikslų peržiūrėjimas, kiek vis naujai (vis kitaip, kitokiomis priemonėmis, kitais akcentais ir prasmėmis) atliekamas tos grupės bendrumo įprasminimas. Perėjimą nuo individualių prie socialių patirties ir veiksmo formų Carras laiko perėjimu nuo gryno laikiškumo prie istoriškumo. Istoriskumas yra socialiai įprasminamas laikiškumas.

Dray’us sako, kad terminai “pasakojimas” arba “naratyvas” nėra terminai apibūdinantys žinojimą; tai yra terminai, nurodantys atitinkamą santykių tinklą<sup>281</sup>. Tokiu pastebėjimu jis argumentuoja tezę, kad nepapasakotų istorijų nėra; nėra pasakojimų iki jų artikuliacijos. Taigi ir bendruomeniškumą, viešumą pasakojimai steigia ne vien tuo, kad pasakoja *apie* bendruomenės praeitį, dabartį arba ateitį, bet tuo, kad per atskirų individualių patirčių adaptavimą steigia bendras nuostatas, bendrus rėmus mąstymams ir supratimams. Šios nuostatos (kaip jau buvo ne kartą kalbėta) steigiasi ne vien per pozityvias pasakojimo vietas, bet per pačią pozityvumo ir negatyvumo (bendrų atminčių ir užmarščių) ritmiką ir logiką. Taigi kalbant apie bendruomeninės tapatybės steigimą – viešumos formavimą ir bendrų principų įtvirtinimą – irgi svarbu atkreipti dėmesį ne tik į kolektyvines atmintis, bet ir į kolektyvines užmarštis. Ricoeuras svarstydamas ne vien fonetinį, bet ir semantinį sąvokų amnestija ir amnezija panašumą, aiškina, kad amnestijos tikslas yra sutaikyti priešiškus vienas kitam piliečius. Kaip vieną iš ankstyviausių amnestijos pavyzdžių Ricoeuras nurodo 403 metų pr. Kr. Atėnų konstitucijos punktą “draudžiama priminti apie blogį [nelaimę]”<sup>282</sup>. Vienijant bendruomenę (o toks yra kiekvienos konstitucijos tikslas) užmarštis yra tiek pat reikalinga, kaip ir atmintis. Bendruomenės praeitį pasakojantis naratyvas (nesvarbu, ar pateikiamas ir priimamas mokslinės istorijos, ar epo forma) yra jos egzistavimo logikos pagrindimas ir, tuo pačiu, nuolatinis jos kvestionavimas. Jei dingsta pastaroji dimensija, bendrumo logika nustoja taip pat ir savo pagrindo.

---

<sup>280</sup> David Carr, “Narrative and the Real World: an Argument for Continuity”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 152-153.

<sup>281</sup> William H. Dray, “Narrative and Historical Realism”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001, 177.

<sup>282</sup> (Paul Ricoeur) Поль Рикёр, *Память, история, забвение*, 626-627.

## Tradicija kaip veiksma grindžiantis žinojimas. Perėmimo specifika

### Veiksmo sąvoka: skirtumas tarp judesio, veiksmo ir įvykio

Teigiant, kad negatyviosios pasakojimo vietos, kuriančios pasakojimo struktūros atvirumą ir lankstumą yra vientisós ir veiksniós praeities sukūrimo sąlyga, neišvengiamai kyla klausimas, ar įmanomi nenukarpyti, pertekliniai praeities prisiminimai, ir jei įmanomi – kokios tai patirtys? Aišku viena – tokios atmintys ar tokios patirčių prasmės, kurios nesupaprastinamos iki schemos (netipizuojamos), nesijungia į naratyvą ir nepasiduoda konfigūravimui. Šios perteklinės atmintys daug kartų ir iš daugybės perspektyvų pastarųjų kelių dešimtmečių filosofiniuose tekstuose interpretuojamos kaip M. Prousto aprašytos *memoire involuntaire* (nevalingos atminties) patirtys. Proustas, aprašantis patyrimus, kurie yra dar neįrėminti į sąvokos rėmus ir dar neįpinti į prasminį audinį tampa pavyzdžiu fenomenologams ir vienaip ar kitaip su šia kryptimi susijusiems filosofams bei psichologams. J. Baranova pabrėžia, kad “Prousto pasakotojas geba pasaulį nuolatos pamatyti fenomenologo žvilgsniu, geba išėiti iš subjektyvaus psichologinio ‘aš’ uždaro rato ir atsiverti supančio pasaulio patirčiai. Prousto pasakotojas vis dėlto yra labiau fenomenologas nei psichologas”<sup>283</sup>. Prousto pasakotojas užčiuopia iš tiesų fenomenus – patirtis jų užuomazgoje, tol, kol jos nėra sutvarkytos iki tarpusavyje derančių, į visumą susineriančių ženklų.

Apie Prousto (laikiškos?) patirties aprašymus įprasta kalbėti kaip apie praeitį, spontaniškai *patiriamą* dabartyje: “šie dabartyje vykstantys prisiminimo momentai yra ‘praeities buvimo dabar’ tikrumas. Jie atagaivinami su tuo turtingumu ir ta gelme, kokia juos buvo neįmanoma patirti ir įvertinti tada, kai jie buvo ‘autentiškai’ patiriami”<sup>284</sup>. Turtingumas ir gelmė yra būtent tai, kas priešinasi kontekstualizavimui – tokias patirtis sunku paaiškinti per kontekstą. Jacksonas sako, kad spontaniškos (nevalingos) atmintys yra traumatinės atmintys, kurios susijusios su “žmogaus nesugebėjimu prisiminti ar suvaldyti traumatinius atsiminimus” ir su “jo nesugebėjimu atgaminti nerimą keliančias patirtis *naratyvine forma*”<sup>285</sup>. Kitaip sakant, Jacksonas šį spontaniškos, perteklinės, “neprašytos” atminties fenomeną charakterizuoja kaip atmintį, kuri pačia savo esme priešinasi naratyvizavimui. Tokia atmintis neturi galimybės jungtis su kitomis – ji nėra tipizuota atmintis. Jacksonas sako, kad tokia atmintis yra “visiškai privati, ir arba nedaug leidžia, arba visiškai užblokuoja dvikryptį judėjimą tarp prisimenančio individo sąmonės ir socialinio pasaulio,

<sup>283</sup> Jūratė Baranova, *Filosofija ir literatūra. Priešpriešos, paralelės, sankirtos*, Vilnius: Tyto alba, 2006, 206.

<sup>284</sup> Mark Freeman, Jens Brockmeier, “Narrative Integrity. Autobiographical Identity and the Meaning of the ‘Good Life’”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*. Ed. Jens Brockmeier, Donal Carbaugh. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, 80.

<sup>285</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, 55.

kuriame jis ar ji gyvena”<sup>286</sup>. Šios perteklinės į pasakojimą neįpinamos atmintys yra tai, kas sutrikdo komunikacinę terpę plačiausia prasme.

Svarbus tokių atminčių bruožas kad jos yra latentiškos, netematizuotos atmintys – „užmirštos“ atmintys, glūdinčios po pasirinkimų, apsisprendimų, veiksmų motyvais kaip neįvardintos ir dažnai neatrastos pastarųjų „priežastys“. Benjaminas klausia: „argi nevalinga atmintis, Prousto *memoire involontaire* nėra daug artimesnis dalykas užmarščiai, negu tam, kas paprastai vadinama atmintimi?“<sup>287</sup>. Užmarštis taigi čia pasirodo kaip savita atminties forma, tokia, kaip nenaratyvizuojamas prisiminimas.

Jacksono suformuluota opozicinė perskyra tarp nevalingos atminties ir naratyvo formą įgavusios atminties formos brėžia ribą tarp atminties (praeities išgyvenimo naujai, tik pakitusia forma) ir jos artikuliuojimo. Nevalinga atmintis yra tarsi pats privatumas, netransformuotas į viešumą; tokios atminties prasmės neapdorojamos iki tipo, kuri galima įjungti į pasakojimą. Jos per daug plačios ir šakotos, pernelyg beformės, kad taptų bendros žmogiškosios tvarkos (kosmoso graikiškąja prasme) dalimis. M. Mamardashvilis aiškina, kad Vakarų filosofijoje būties tema atsirado būtent kaip medijuojamos prasmės tema: būtis yra tvarka, tvarka kaip kontekstas, turintis taisyklės; savo ruožtu, nebūtis yra tai, kas tų būties tvarkos taisyklių (sąlygų) neišpildo<sup>288</sup>. Taigi būčiai priklauso tai, kas prasminga. Garsi egzistencialisto psichiatro Binswangerio studija apie sapną ir jo prasmes, interpretuota M. Foucault, domisi būtent šiuo prasmių suvaldymo, jų apdoravimo procesu. Prasmės, kaip parodo Binswangeris (ir ką išaiškina Foucault), yra „apkarpos“ paliekant tik tuos jų asociatyvius koreliatus, tik tas konotacijas ir simbolines nuorodas, kurios gali tapti jungtimis įsiejant prasmes į jas aiškinantį kontekstą (tekstą)<sup>289</sup>. Sapnes patiriame nenukarpytas prasmes su jų neapibrėžtu skaičiumi asociacijų, beformes ir tokias, kurių kaita neprognozuojama<sup>290</sup>.

Būtent todėl prasmės perteklius kliudo patirties kalbinei raiškai. „Šis *perteklius* visada būna ten, kur kalba prieina savo ribas, prietemos srityje, kur mus pagauna tai, ko žodžiai nepajėgia apimti, užčiuopti, ko jų pagalba nebeišsina suvokti, ir su kuo per juos nepavyksta komunikuoti”<sup>291</sup>. Perteklius, arba patirtis, kurios nepagauna net ir tankiausias kalbinis tinklas, ir Jacksono, ir Foucault, ir Mamardashwilio yra siejama su grynu uždaru asmeniškumu, su privatumu. Tokios

---

<sup>286</sup> Ten pat.

<sup>287</sup> Walter Benjamin, “The Image of Proust”, *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, transl. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1985, 202.

<sup>288</sup> (Merab Mamardashvili) Мераб Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, Москва: Аграф, 1999, 84.

<sup>289</sup> Foucault Michel, “Dream, Imagination, and Existence”, transl. F. Williams, Michel Foucault and Ludwig Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, New Jersey: Atlantic Highland, 1993, 53-54, 73-75.

<sup>290</sup> Binswanger Ludwig, “Dream and Existence”, transl. J. Needleman, Michel Foucault and Ludwig Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, New Jersey: Atlantic Highland, 1993, 92-96.

<sup>291</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, 24.

patirties ypatybė yra tai, kad ji nemedijuojama (reiškia, *ir sau pačiam* ne-aiškinama, nesuvokta<sup>292</sup>). Prasmės pertekliaus apibūdinimas kaip tokios patirties, kuri yra uždarai privati ir nemedijuojama, skatintų manyti, kad šios *pertekliaus* patirtys (arba kalbos *stygiaus* patirtys, kaip, iš kitos pusės žvelgdamas, jas pavadina Ankersmitas) yra reti unikalūs išimtiniai išgyvenimai, veikiau ištinkantys, o ne lydintys kasdienę kalbinę veiklą. Ši išvada vėlgi būtų pernelyg skubota.

Labai įdomus, apie tai kalbant, yra vienas iš H. Garfinkelio aprašomų jo didaktinių-socialinių eksperimentų. Garfinkelio studentai gavo užduotį užrašyti dviem būdais (į greta viena kitos esančias grafas) tarpusavyje artimų, t.y. vienas gerai kitą suprantančių žmonių pokalbį. Vienoje grafoje jie turėjo rašyti “tai, kas pasakyta”, kitoje – “tai, apie ką šnekėtasi”. Garfinkelis rašo, kad “šiedu turiniai turėtų atitikti ženklą ir referentą. *Tai, ką pasakė dalyviai*, traktuotina kaip apytikrė, dalinė, neužbaigta, slepiama, elipsinė, nutylima, dviprasmė, klaidinanti versija, kuri atliepia *tai, apie ką šnekėjosi dalyviai*. Todėl užduotis reikalautų papildyti viso to, kas pasakyta, fragmentiškumą”. Garfinkelis, iš esmės, pasakoja apie studentų instinktyvų priešinimąsi šiai užduočiai: neva ji per sunki, neprasminga – “studentai kažkaip išvelgia, kad uždavinys iš principo neįgyvendinamas”. Garfinkelio manymu, kai atsisakoma “ženklo” ir “referento” sampratų, pagal kurias “ženklas ir referentas yra susiję kaip vienas kitą atitinkantys turiniai”, tuomet “tai, apie ką šnekėjo dalyviai, negali būti skiriama nuo to, kaip jie šnekėjosi. ... Užuoat brėžus skirtumą tarp to, *kas* pasakyta, ir to, *apie ką* šnekėta, įvardijamas tinkamas skirtumas tarp kalbinės bendruomenės nario pripažinimo, kad asmuo kažką pasakė, t.y. kad jis *kalbėjo*, ir to, *kaip* jis kalbėjo”<sup>293</sup>. Kitaip sakant, tikrai yra skirtumas tarp dviejų plotmių, kurias studentai turėjo suvokti kaip atskiras, tačiau tai nėra skirtumas tarp referento ir ženklo, bet – skirtumas tarp sakymo kaip fiksuoto teksto ir sakymo situacijos. Tas pats tekstas, pasakytas juokaujant ir pasakytas nejuokais grasinant turi priešingas prasmes.

Ne to, kas kalbant lieka nepasakyta, turėtume ieškoti kaip pertekliaus, bet to, kas „pasakyta“ ne tekstu, bet būdu, situacija. Garfinkelis pabrėžia, kad “klausimas, kaip kalba asmuo ..., nėra išsprendžiamas ir nėra atskleidžiamas parodant, kad tai, ką jis pasakė, atitinka taisyklę, kuria remiantis įrodinėjamas reikšmių nuoseklumas, palyginamumas ir suderinamumas”<sup>294</sup>. Kalba nėra redukuojama į tekstą, tai yra veiksmas, kuris ne visas sutelpa į produkuojamus, atkartojamus ir perduodamus ženklus. Kalba nėra nei tam tikro metodo taikymas, nei sistemos panaudojimas – kalba fiksuoja kaitą pagaudama jos prasminius ritmus, tačiau tų pačių ritmų veikiama ji pati nuolat kinta prisitaikydama prie kalbėjimo situacijos. Lanksti struktūra – vėlgi būtų tikslus tokios kalbos sampratos apibendrinimas.

<sup>292</sup> Lietuviškas žodis “suvokti” čia labai iškalbingas – su-vokti, reiškia, suglausti į daiktą, suimti į visumą.

<sup>293</sup> Harold Garfinkel, *Etnometodologiniai tyrimai*, vertė Algimantas Valantiejus, Vilnius: VU specialiosios psichologijos laboratorija, 2005, 29-31.

<sup>294</sup> Ten pat, 32.

Pertekliaus patirtis, kalbos nepakankamumo patirtis yra fiksavimo problema. Žmogiškas veiksmas išskleidžiamas per situaciją, kurios *dalimi* būtinai yra tos situacijos artikuliuojamas kalba (taip pat ir tada, kai nei balsu, nei raštu nekalbama); artikuliuojamas, kuriuo modeliuojama tos situacijos plėtotė, kuriuo nustatomi jos laikiški ryšiai su kontekstu. Kalba būtinai yra *organiška* situacijos *dalis*, tačiau nėra visus jos aspektus aprėpiantis bešališkas atspindys. Dar tiksliau kalbant – abi šios kalbėjimo sampratos (ir kalbos kaip at-pasakojimo, ir kalbos kaip situacijos dalies) yra teisingos, nelygu apie kokį kalbėjimą kalbama. Pasakojimas kaip at-pasakojimas, iš pirmo žvilgsnio, ignoruoja kalbėjimo situaciją (konkuruoja su ja). Čia verta paminėti T. Sodeikos nurodomą skirtumą tarp mažųjų pasakojimų ir didžiojo pasakojimo poveikio. Mažųjų pasakojimų (tokių kaip dykumos tėvų pamokymai) kontekstas, sako Sodeika, yra tikrovė, o ne intertekstinė terpė, kaip mokslinių diskursų<sup>295</sup>. Todėl mažieji pasakojimai nurodo betarpiškai į tikrovę, kuri nebereikalauja būti aiškinama diskursyviai, ji tiesiog ima matytis. Kalba, orientuota ne į savo prasmų intertekstinį pratęsimą, bet į veiksmo papildymą (paskatinimą, palaikymą ar sujungimą su kitu veiksmu), ir nukreipiama, ir priimama kitaip, negu kalba, kuri ne įsipina į situaciją, bet turi pretenziją sutalpinti pateikti situaciją su jos prasmėmis *tekste*.

Norint suprasti kalbos vaidmenį žmogiško veiksmo sąrauge, pravartu išsiaiškinti koks skirtumas yra tarp trijų, iš pirmo žvilgsnio, labai viena kitai artimų, bet vis dėlto aiškiai skirtingų judesio, veiksmo ir įvykio sąvokų. Judesiu moderniosios fizikos įtakoje (kitai nei Aristotelio fizikoje) laikomas kūno padėties erdvėje pasikeitimas (kūno išorinių koordinačių pasikeitimas). Minties judesys, dvasios judesys – mums tai yra metaforos, aiškios tik pagal kūno judesį. Tačiau, remiantis ne vienu iš fenomenologams priskiriamų autorių, galima atkreipti dėmesį į tai, kad kūniškas judesys (turint omenyje žmogaus kūno judesį, mėginant suprasti jį iš judančiojo perspektyvos) yra daug platesnė sąvoka nei erdvėje išmatuojamas kūno persistūmimas. Merleau-Ponty teigia: “viskas, ką aš matau, yra iš principo man pasiekama, pasiekama, galų gale, mano žvilgsniui. Todėl visa tai pažymėta žemėlapyje ‘aš galiu’. Kiekvienas iš šių dviejų žemėlapių užbaigtas. Mano regimas pasaulis, ir mano motorinių projektų pasaulis yra tos pačios būties vientisos dalys”<sup>296</sup>. Žmogiškas judesys dažniausiai būna ne vien mechaninis kūno judėjimas, kiek valios, apimančios visas suvokimo ir orientavimosi plotmes, judesys. Pats judesys yra “aoristiškas” pačia savo esme, o judesio aoristiškumas įmanomas tik tuo atveju, jei jo tikslas pasiduoda kalbinei artikuliacijai.

Tam, kad judesys būtų pavadintas veiksmu, jis turi būti pateisintas, paaiškintas, tai yra, jis turi turėti ne vien pabaigą (galutinį tašką) kaip tikslą, bet ir motyvą kaip tikslą. Veiksmas

<sup>295</sup> Tomas Sodeika, “Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos”, *Miestelėnai. Tyla ir postmodernioji kultūra*, Vilnius: Gervė, 1999, 52.

<sup>296</sup> Maurice Merleau-Ponty, “‘Eye and Mind’”, from *The Primacy of Perception*, 294.

įvardijamas ir charakterizuojamas ne pagal judesių, reikalingų jam atlikti, trajektorijas, bet pagal jo (veiksmo) prasmę. K. Burke'as tai aiškina taip: "Du žmonės, pavyzdžiui, gali visiškai vienodai atlikti tas pačias 'operacijas', ... bet jie atlieka visiškai skirtingus veiksmus, jei vienas iš jų dirba labdaringais tikslais, o kitas – siekdamas kam nors atkeršyti. Taigi jie atlieka tuos pačius *judesius*, bet skirtingus *veiksmus*"<sup>297</sup>. Veiksmas, skirtingai nei judesys, yra jo prasmė, o ne jo išorinė trajektorija nuo pradžios iki baigties. Ir pirmoji, ir paskutinioji iš šių dviejų žmonių atliekamų operacijų gali sutapti, tačiau jų veiksmi bus skirtingi dėl skirtingos jų prasmės artikuliacijos – veiksmo prasmė artikuliuojama kaip jo motyvas. Burke'as, nurodantis motyvą kaip tai, kas apsprendžia veiksmo prasmę, nėra originalus (galiausiai niekas geriau nei Kantas neparodė išoriškai vienodų veiksmų esmiško skirtingumo, atsižvelgiant į motyvą). Tačiau Burke'ui motyvas nėra pavienis ir atsitiktinis. "Už estetinio ar praktinio veiksmo struktūros, kaip to veiksmo motyvai turi slypėti implicitiškas įvertinimų tinklas"<sup>298</sup>. Dvi išoriškai tokios pat grupės judesių gali remtis į skirtingus "įvertinimų tinklus". Taigi judesio kontekstas (apsuptis) ir veiksmo kontekstas nėra tas pats. Judesio kontekstas yra išorinės jo užbaigimo sąlygos, o veiksmo kontekstas yra prasminis horizontas, į kurio tvarką veiksmas įsilieja ir kurio kaitos kryptį jis atliepia.

Jei dabar išskeltume klausimą apie veiksmo laikiškumą, jo įsipynimą į kurį nors iš laiko ritmų (arba, anot Levi-Strausso, dažnių), tuomet taps aišku, kad judesys turi savo laikiškumą, o veiksmas – savo. Arba, tiksliau sakant, kiekvieno konkretaus veiksmo kūniškas atlikimas ir jo įprasminimas kaip kalbinis artikuliuojamas atliekami skirtingose laikiškose plotmėse.

Ricoeuras pabrėžia, kad atskiras atmintis, atskirus momentus tarpusavyje sujungia jų retencijų ir protencijų *panašumas*, o "kiekvienas dabarties momentas gali būti atgamintas taip, kad tampa dabarties šaltiniu modifikacijoje 'tarsi'", tačiau kiekvienas toks momentas, net ir "tarsi" modusu, turi savo "laikišką lauką", būtent – yra ne vienas sau, bet protencijų ir retencijų centras<sup>299</sup>. Taigi vienas išgyvenamas (arba išgyventas ir prisimintas) momentas panašus į kitą išgyvenamą (ar išgyventą ir prisimintą) momentą ne išoriniu vyksmu, bet jo prasme, t.y. jo protencijų ir retencijų lauku, kurį kaip jų centras steigia. Retencijos ir protencijos Husserlio laiko suvokimo teorijoje nėra mechaniškai užsilaikanti patirties liekana ar sąmonės užbėgimas į priekį, bet drauge sudaro dabarties vyksmo prasminį kontekstą, t.y. bendrą prasmių audinį, į kurį įsipina ir dabartiniai veiksmi. Laikiškas veiksmo kontekstas neišsitenka judesio laikiškoje trukmėje; taip pat ir priešingai, judesio laikiškumas neredukuojamas į veiksmo laikiškumą: pirmasis yra pastarąjį pranokstantis, tankesnis – pirmasis antrojo atžvilgiu yra perteklinis.

<sup>297</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1969, 108.

<sup>298</sup> Ten pat.

<sup>299</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung, Band III, Die Erzählte Zeit*, 54.

Norint geriau apčiuopti kalbos ir veiksmo santykį svarbu suprasti ir skirtumą tarp kitų dviejų sąvokų – veiksmo ir įvykio. Be artikuliacijos, t.y. be įsipynimo į prasminį kontekstą, negali būti veiksmo, tačiau tam, kad veiksmas būtų įvardijamas kaip įvykis, reikia ne vien artikuliacijos, bet ir žvilgsnio iš tam tikros meta-perspektyvos. Patočka rašo, kad “istorinis įvykis ar veiksmas reikalauja istorinės orientacijos, kurią teikia tradicija ir pasakojimas; tuomet pasakojimo prasmė suvokiama iš istorinio veiksmo, o ne priešingai”<sup>300</sup>. Taigi, anot Patočkos, pats istorinis įvykis (vyksmo metu) jau yra orientuotas istorijos, todėl nepavyksta pasakyti, kas iš ko turėtų būti kildinama – ar veiksmo istoriškumas iš jo įsiejimo į istorinį pasakojimą, ar jo įsiejimas į istorinį pasakojimą iš jo (motyvacijos struktūros) istoriškumo.

Patočkos “neistoriška istorija” (kaip jis vadina tradiciją) sudaryta iš veiksmų, kurie nėra orientuoti į “tikrąjį istoriškumą”; tačiau tai, kad jie nėra sumanyti kaip “istoriškai” prasmingi, nereiškia, kad jie neturi prasmės, ar kad ji nėra perimama ir perduodama per kartas – išlaikoma istorijoje. Taigi neistoriška istorija – pasakojimai apie veiksmus, sąlygotus gyvybės išlaikymo ir perdavimo būtinybės. Kitaip sakant, tradiciją plačiausia prasme nuo istorijos Patočka skirtų pagal tai, kad tradicija yra orientuota ir į gyvenimo praktiką, t.y. ne vien į jo aiškinimą ar jo bendros prasmės paieškas. Kitaip sakant, reflektuota istorija nuo netematizuotos istorijos perėmimo skiriasi ne perdavimo/ perėmimo forma (pavyzdžiui, skiriant raštą nuo gyvo pasakojimo), bet funkcija.

Įvykis skiriasi nuo veiksmo pirmiausia savo retrospektyvine ir perspektyvine orientacija, ar veikiau pastarųjų derme: įvykio dalyviai įprasmino veiksmą ta pačia kryptimi, įsiejė jį į tą patį kontekstą, kaip ir vėlesnės kartos, kurios jį tame kontekste vis naujai aiškina. Sahlinsas pastebi, kad “įvykis nėra vien fenomenologinis vyksmas, net jei kaip fenomenas jis turi savo priežastis ir varomąsias jėgas, nepriklausomas nuo jokios išankstinės simbolinės schemos. Įvykis tampa toks, kokia pateikiama jo interpretacija. Tik tada, kai jis pritaikomas kultūrinėje schemoje, ir per ją, įvykis įgyja istorinę *reikšmę*”<sup>301</sup>. Įvykis yra tai, kas nėra tik asmeniškai prasminga. Įvykis (ir jo vyksmo, ir jo rekolekcijos metu) susietas su bendrakultūriniu, socialiai svarbių veiksmų (kitų įvykių) kontekstu. Tačiau, kaip čia pastebi Sahlinsas, galutinai tampa įvykiu tada, kai “pritaikomas kultūrinėje schemoje), vadinasi – įkomponuojamas į maksimaliai schematizuotą, jau egzistuojantį istorinį pasakojimą. Įvykio ir veiksmo laikiškumai skiriasi (kaip ir judesio ir veiksmo laikiškumai) savo tankiu. Įvykis, be to, nesikartoja, jis yra vienetinis savo kaip įvykio prasme.

Svarbus dar vienas su perskyra tarp veiksmo ir įvykio susijęs aspektas – etinis. Įvykis turi priežastį, kuri paaiškinama nurodant konkretų kitą (daugiau arba mažiau svarbų) įvykį. Ši priežastis yra nesikartojanti kaip ir pats įvykis. Veiksmas gi grindžiamas dar ir kitu, labiau latentišku ir sunkiau nurodomu principu. A. MacIntyras žmogiško veiksmo motyvą (veiksmo pateisinimą, jo

<sup>300</sup> Jan Patočka, *Eretiški esė apie istorijos filosofiją*, 34.

<sup>301</sup> Marshall Sahlins, op. cit., 15.



prasmingumo šaltinį) linkęs vadinti dorybe, o ne priežastimi. “Įsidėmėtina, kad praktiniame lygmenyje mums nereikia jokios priežasties konkrečiam veiksmui atlikti, be tos, kuri glūdi situacijoje, reikalaujančioje vienokių ar kitokių dorybių”<sup>302</sup>. Veiksmo motyvus – kurie yra ne jų atlikimo tikslai ir ne juos iššaukusios priežastys, pakeitus racionaliai paaiškinamomis priežastimis, naikinami veiksmų motyvai, kurie žmogaus elgesyje glūdi kaip dorybė – kaip latentiški (nedeklaruojami, bet išsiugdomi ir kintantys) jo tapatybės momentai.

Perskyra tarp veiksmo ir įvykio, kai kurių istoriografijos istorikų nuomone grindžia skirtingas istorijos mokslo paradigmas. Archeologijos metodologas J. Hodderis kalba apie perskyrą tarp senosios istorijos paradigmos, orientuotos į įvykį, bet apie naująją – orientuotą į žmogiškų veiksmų tyrimą. Anot jo, taip istoriko ir archeologo praktikoje įtvirtinama nuostata, kad “kultūra yra priežastis ir pasekmė, stimulus ir liekanos, ji kuria ir pati yra kuriama”<sup>303</sup>. Kitaip sakant dėmesys veiksmui, o ne įvykiui, yra istorijos subjekto ir objekto sąveikos, bendradarbiavimo, lygiavertumo pripažinimas. Dėmesys žmogiškam veiksmui yra dėmesys žmogaus buvimo būdai, todėl istorija, orientuota į veiksmą, tiria (visiškai kaip ir Vico postuliuotame naujajame moksle) labiau žmogų, nei jo išorines buvimo sąlygas (Istoriją kaip beasmenį vyksmą). Hodderio manymu, “suprasti veiksmą, reikia suprasti subjektyvias reikšmes, slypinčias įvykių viduje”<sup>304</sup>. Hodderis pabrėžia dar vieną dar mano nemintą šios perskyros aspektą. Veiksmą paverčiant įvykiu (įrašant jį į istorijos kaip visuomenės raidos *pasakojimą*) tas veiksmas netenka subjektyvios motyvacijos, jį motyvuoja tarsi pati pasakojimo raida, pasakojimo struktūra. Veiksmas kaip prasmė yra maksimaliai subjektyvus: jis nėra išoriškai paaiškinamas kaip judesys, bet nėra įprasminamas iš išorės, kaip įvykis. Tačiau toks veiksmo subjektyvumas yra, tuo pačiu, viešas – veiksmo prasmė yra ne individuali, ne privati, ji yra būtinai pasakojama, t.y. iš principo medijuojama.

Svarbu iškelti dar vieną klausimą, kurį sugestionuoja ši ne vieno autoriaus siūloma perskyra tarp veiksmo ir įvykio – koks skirtumas yra tarp būdų, kuriais veiksmas ir įvykis (jų prasmės) yra sužinomi, perimami ir išlaikomi? Veiksmas yra perduodamas išmokant jį pakartoti, o perimamas išmokstant jį atlikti. Mokomasi, savo ruožtu, pradedant nuo *judesio* pakartojimo. Kitaip – įvykis: jis perduodamas kaip jo prasmė išskirtinai kalbos priemonėmis, jis įsisavinamas atsimerant jo reikšmės (svarbos) formuluotę. Be to – tokiu būdu pabrėžiamas įvykio vienkartiškumas.

Aišku, kad kiekvienas žmogus formuojasi tiek mokydamasis veiksmų (žmogiškų veiksmų, o ne judesių), tiek sužinodamas apie įvykius. Dažna, tačiau skubotai įtikėta ir neapmąstoma lavinimosi samprata tapatina šį veiksmą su informacijos perėmimu. Lyotardas kvestionuoja šią sąvoką rodydamas į akivaizdų, tačiau, vis dėlto, netikėtą skirtumą tarp žinojimo ir žinių. Jis sako,

---

<sup>302</sup> Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company, 1999, 111.

<sup>303</sup> Ian Hodder, op. cit., 122.

<sup>304</sup> Ten pat, 106.

kad “žinojimas plačiaja prasme yra ne tik mokslas, ir netgi ne tik žinios. ... Žinojimas jokiū būdu neapsiriboja vien denotatyvinių pasakymų aibe. Jo terminu apibrėžiamos ir mokėjimo veikti, mokėjimo gyventi, mokėjimo klausyti, etc sąvokos. Taigi žinojimo kompetencijoje yra ne tikta tiesos, bet ir efektyvumo (techninė kvalifikacija), teisingumo ir /arba laimės (etinė išmintis), taip pat klausa, regėjimu suvokiamo grožio (audiacinis, vizualinis jautrumas) etc. kriterijai”<sup>305</sup>.

Tačiau perskyra tarp veiksmo mokymo ir įvykio mokymo jokiū būdu nereiškia, kad veiksmo perteikime jokios dalies neturi kalba. Veiksmo perdavimo specifika tokia, kad perduodamas (parodomas, persakomas, ar, dažniausiai, kompleksiskai perteikiamas) yra būdas (*kaip*), o ne duomenys (*apie*). Mokant eiti, skaityti, šokti, piešti ar išvirti sriubą – visais tais atvejais ne tiek mokoma, ką reikia prisiminti kaip verbalinę išraišką, kiek – kaip ir kodėl reikia veikti. Jei veiksmas yra papasakojamas, tuomet mokoma yra ne paties pasakojimo, bet – transformuoti tą pasakojimą į veiksmą. Net ir tam tikros rūšies “istorija” – įvairaus pobūdžio pasakojimai apie šeimos ar vietos praeitį – perduodama labiau ugdant veiksmiņį santykį su šeimos nariais ar konkrečia vieta, o ne įtvirtinant teisingą informaciją apie tą praeitį.

Šis veiksmo prasmų perdavimas (ir jų perėmimas) yra tradicija: perduodamos nefiksuotos ir nefiksuojamos reikšmės. Perduodama, savo ruožtu, gali būti visu spektru būdų (rašymu taip pat), tačiau perduodami turiniai nėra redukuojami į kalbinę išraišką. Būdas yra “išskaitomas” labiau iš pasakojimo situacijos, negu iš pasakojimo teksto reikšmių. Tai vienas iš tradicijos bruožų, aiškiausiai atskiriančių ją nuo intertekstiniu būdu cirkuliuojančios istorijos. Lyotard’as naratyviniu žinojimu, jo perimamumu vadina būtent šią, *būdo* perėmimo tvarką, kuri aiškiai skiriasi nuo mokslinio žinojimo perimamumo. Lyotardas pastebi keistą šio perdavimo/perėmimo savybę: “bendruomenei, pagrindine kompetencijos forma pasirinkusiai naratyvumą, nereikia (kad ir kiek tai būtų netikėta) prisiminti savo praeities. Socialiņį saitą ji konstruoja ne tik iš pasakojimų reikšmės, bet iš paties perpasakojimo akto. Gali atrodyti, kad pasakojimai nurodo į praeitį, tačiau iš tikrųjų jų referentas yra iš to paties laiko, kuriame vyksta perpasakojimo aktas. Kiekvieno akto metu aktualizuojamas efemeriškas laikiškumas, besidriekiantis tarp “Aš girdėjau” ir “Jūs tuoj išgirsite”<sup>306</sup>. Šis “efemeriškas laikiškumas”, atsirandantis pasakojimo kaip tam tikro ritualinio veiksmo metu, steigia tai, ką Lyotardas vadina socialiniu saitū, kitaip sakant – bendrumą ir tapatybę. Pasakojimas, kuriuo perduodamos ne tiek fiksuotos įvykių reikšmės ir jų sampyna, bet būdas ir santykis (santykių audinys) labiau yra tapatumo palaikymo ritualas, o ne informacijos perdavimo mechanizmas. Anot Lyotardo, “pasakojimų tradicija yra kartu ir kriterijų, apibrėžiančių trilypę kompetenciją (mokėjimą sakyti, mokėjimą klausyti, ir mokėjimą daryti), per kurias skleidžiasi bendruomenės santykis su savimi ir savo aplinka, tradicija. pasakojimai perteikia tą aibę

<sup>305</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikini žinojimą aptariant*, 50-51.

<sup>306</sup> Ten pat, 58 – 59.

pragmatinių taisyklių, kurios sudaro socialinį saitą<sup>307</sup>. Mokėjimas veikti, mokėjimas perduoti ir mokėjimas perimti – ši “trilypė kompetencija” siejasi su “efemerišku laikiškumu” būtent per ritmo, kuris ardo vienodai ir kaitos, ir tvarumo vaizdinius, pojūtį.

Husserlis kultūrinę tradiciją, kurioje žmogus suformuojamas, apibūdina kaip perteikiančią formas – paprotys, įprotis (Sitte) yra forma. Tai yra forma panašia prasme, kaip ir natūrinė forma, tačiau tai – valios (norų ir siekių) forma, sako Husserlis<sup>308</sup>. Norų ir siekių forma yra ne tiek judesio ar judesių kombinacijos trajektorija, kiek judesių prasmė, t.y. veiksmas. Taigi šią Husserlio mintį galima interpretuoti sakant, kad tradicija pateikia prasmines veiksmų formas. Be šių formų judesiai netaptų veiksmais todėl, kad neturėtų apibrėžtų motyvacijos pavyzdžių. Husserlio “valios forma” reiškia motyvų formas, kurios nėra tik individualiai pasirenkamos ir ar individualiai susiformuojančios, bet yra perimamos tradiciškai.

Tokiu atveju aišku, kad nėra visuomenių, kuriose šis žinojimo perdavimo/perėmimo būdas būtų visiškai eliminuotas. Yra tik visuomenės, kuriose jis mažai pastebimas ir kuriose jis kuo toliau, tuo mažiau ritualizuojamas. Jacksonas, pritardamas Benjaminui, sako, kad “pasakojimų pasakojimo pabaiga visada ateina kartu su patirties nuvertinimu, t.y. tada, kai patirtis imama vaizduoti opoziciniame santykiyje su žinojimu, kai ji imama laikyti nepaklusnia žalia medžiaga, kuri tampa suprantama ir prasminga tik tada, kai pajungiama racionaliam perdirbimui”<sup>309</sup>.

Ikitematinis ir ikiteorinis istorinio laiko suvokimas yra tradicijos perėmimas, perdavimas ir palaikymas kaip savo netematizuoto tapatumo formavimas. Šis ikiteorinis istorijos suvokimas nėra padrikas, nėra chaotiškas, nėra sudarytas iš atsitiktinių “tikrosios” istorijos nuotrupų. Labai taiklūs keli Carras retoriniai klausimai: “jei mūsų gyvenimų įvykiai nedera tarpusavyje taip puikiai kaip gero apsakymo įvykiai, tai ar galime teigti, kad jie vyksta be tvarkos, tiesiog vienas paskui kitą? Arba – kad mūsų gyvenimai yra netvarkingi informacijos rinkiniai, nuolatinis padrikas klegesys bei triukšmas? Jei mes nepatiriame tvarkingų absoliučių pradžių, nei galutinai patenkinančių ir viską paaiškinančių pabaigų, ar teisinga sakyti, kad mūsų gyvenimas neturi apskritai jokios tvarkos?”<sup>310</sup> Akivaizdu, kad į šiuos retorinius klausimus Carras linkęs atsakyti neigiamai: kasdienis pasaulis turi savo tvarką, savo laikišką ir erdvines struktūras, kurios yra atviros ir lanksčios pasakojimo situaciją atliepančios struktūros. Carras grindžia tokią savo poziciją tuo, kad kiekvienam žmogiškam veiksmui yra būdingas aoristiškumas, t.y. tam tikra vidinė teleologija, jo orientavimas į pabaigą<sup>311</sup>. Pirmiausiai tuo pastebėjimu grįstas įsitikinimas, kad žmogiškų veiksmų visuma ir iki artikuliacijos yra tvarkinga – tai nėra chaosas, kuris sutvarkomas tik at-pasakojant. Tačiau

<sup>307</sup> Ten pat, 57.

<sup>308</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 144.

<sup>309</sup> Michael Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, 101.

<sup>310</sup> David Carr, *Time, Narrative and History*, 90.

<sup>311</sup> David Carr, “Narrative and the Real World: an Argument for Continuity”, 148-150.

įsigilinus į Carro argumentaciją, matyti, kad jis naratyvumą laiko supratimo proceso savybe – supratimo tvarka, o ne supratimo artikuliuavimo tvarka. Pasakojimo tvarka, jei tikėsime Carru, būdinga pirmiausiai veiksmų motyvacijai, o ne jų retrospektyviam pateisinimui.

Šiame paragrafe pirmiausiai buvo mėginama parodyti, kad judesys, veiksmas ir įvykis skiriasi savo prasmių formavimusi ir prasmių kontekstais (taip pat ir laikiškais kontekstais). Veiksmas nėra judesys: nuo judesio jį skiria jo prasmė, kuri yra labiau motyvas nei tikslas, ir kurios modelis imamas iš nuolat kintančio individualiai-viešo prasminio konteksto. Įvykis, savo ruožtu, skiriasi nuo veiksmo vėlgi tuo, kad jo reikšmė nusakoma (dažniausiai) retrospektyviai, atsižvelgiant į nebe-asmenišką aiškiai artikuliuota forma egzistuojantį kontekstą. Veiksmas nėra judesių kombinacija, kurią galima išoriškai aprašyti; taip pat veiksmas nėra įvykio dalis, įvykio šešėlyje, papėdėje ar nuokalnėje esantis atsitiktinis vyksmas.

Veiksmas yra prasmingas kitaip nei judesys ir kitaip nei įvykis. Laikiškas kontekstas, kuriame veiksmas įprasminamas prieš, per ir po jo atlikimo, yra nepalyginamai tankesnis nei įvykio įprasminimo kontekstas. Atlikti veiksmus įmanoma tik tokia laike, kuris patiriamas ne kaip pokyčių (susijusių priežastiniais ryšiais) virtinė, bet kaip pakartojimų, kurių nė vienas nebūna identiškas prieš tai buvusiam, ritmas. Veiksmo perėmimas jį kartojant yra veiksmo prasmės mokymasis – tokios prasmės, kuri pajėgi įsijungti į viešą, bet tuo pat metu ir savą prasmių audinį. Mokydamiesi veiksmų nugludiname individualias patirtis taip, kad jos sietųsi tarpusavyje, sujungdamos gyvenimo istoriją į vientisą visumą, kurią kiekvienu momentu galima papasakoti (ir kuri kiekvienu momentu bus papasakota kitaip). Veiksmo prasmių mokomės kartodami – veiksmus pagrindžiantis žinojimas yra per kartojimą įgyjamas ir per kartojimą iš lėto kintantis žinojimas. Būtent tokį žinojimą teikia tradicija, kuri yra laikiškas veiksmų pagrindimo kontekstas (ir diachronijos, ir sinchronijos prasme).

### **Tradicinio žinojimo santykis su moksliniu žinojimu**

Fenomenologinė perspektyva leidžia aiškiai atskirti refleksyvų žinojimą nuo latentiško supratimo, lydinčio kiekvieną veiksmą. Istoriją istoriografijos prasme E. Finkas vadina visų pirma žinojimo istorija ir sako, kad “žinojimas yra istoriškas fenomenas *par excellence*”<sup>312</sup>. Istorijos mokslas, pateikiantis įvykių aprašymus, jų atskleistas sąsajas bei paaiškinimus, steigia refleksyvaus žinojimo visumą, kuri gali būti nuolat papildoma ir pataisoma. Šiame paragrafe bus aptarinėjama šios refleksyvaus žinojimo visumos santykis su tradicija kaip veiksmo motyvų šaltiniu. Iš karto

---

<sup>312</sup> Eugen Fink, “Welt und Geschichte”, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1976, 167.

aišku, jog griežtos perskyros tarp šių sąmoningumo plotmių negali būti, ieškoti reikia veikiau sąveikavimo logikos.

Skirtumą tarp veiksmo prasmių žinojimo ir refleksyvaus žinojimo plėtojo ne vienas fenomenologijos klasikas. Juo paremta ir fenomenologinės antropologijos pozicija. Vienas svarbiausių fenomenologinės antropologijos principų yra nepasitikėjimas schemomis, grįstomis pažinimo kaip reprezentacijos samprata (taip pat ir atitinkamu požiūriu į pasakojimą). Anot Jacksono, “žinojimas, pagal kurį žmogus gyvena, nebūtinai sutampa su žinojimu, kuriuo žmogus aiškina savo gyvenimą. ... Būdai, kuriais žmonės retrospektyviai apmąsto, analizuoja ir racionalizuoja įvykius retai tebūna izomorfiški toms laikysenoms, kurias jie priima gyvenimo akivaizdoje”<sup>313</sup>. Taip yra dėl to, kad pasakojimas nėra retrospektyviai peržiūrinėjamos ir tuo būdu artikuluojamos patirtys ir veiksmai – pasakojimas, kaip jau daug kartų sakyta, pats yra veiksmas, kuris transformuoja tai, kas patirta, tai, kas suprasta, į dabar (t.y. pasakojimo metu) besikuriantį santykį tarp tikro ar menamo kalbėtojo ir tikro ar menamo klausytojo. Transformuojamas yra ne tiek pasakojamas praeities įvykis su savo prasme ir reikšme, kiek intersubjektyvi situacija (intersubjektyvių asmens laikysenų visuma). Fenomenologija sugestionuoja tam tikrą žvilgsnį į pasakojimą: skatina jį matyti ne kaip praeities veiksmų reprezentaciją, bet kaip dabarties veiklą, atliepiančią ir keičiančią socialinę, etinę, estetinę ir kt. situaciją.

Kaip tik todėl ankstesniame šios dalies skyriuje buvo konstatuota, kad tradicija yra daugiau ar mažiau išplėtotą pasakojimo situacija, kurios funkcija yra steigti ir nuolat atnaujinti bendruomeniškumą. Tačiau galima pagrįstai klausti, ar šis sociumo kaskartinės steigties procesas nėra tai, kas skiria tradicinį žmogų, kuris gyvena konkrečioje tradicijoje kaip prasmingų veiksmų terpėje, nuo potradicinio žmogaus? Juk galbūt – ir tokia minties eiga ne tik tikėtina, bet ir dažna – tradicijos kaip laiko patirties svarba, kaip ir apskritai istorinės savimonės svarba šių dienų žmogui yra labai sumažėjusi?

Penktame amžiuje gyvenęs šventasis Vincentas Lerinietis, paskyręs savo gyvenimą tam, kad parodytų Bažnyčios tradicijos svarbą, pateikia tarsi grynai kiekybinį *tiesos* kriterijų. Aiškindamas, kaip elgtis ir kaip mąstyti abejonės atveju, jis ragina “teikti pirmenybę visuotinai nuo seno skelbtiems Bažnyčios dekretams”, o ne “nedaugelio lengvabūdiškumui ar nežinojimui”, o jei tokių dekretų nėra, tuomet – apsvarstyti “protėvių posakius” (nuostatas) vėlgi sveriant juos pagal pasekėjų kiekį: “jei jis pažino, kad ko nors laikėsi ne vienas ar du, bet visi kartu vienodai sutardami, ... tada tegul supranta, kad tuo reikia be jokių dvejonų tikėti”<sup>314</sup>. Šiais laikais toks

---

<sup>313</sup> Michael Jackson, “Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique”, *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Ed. Michael Jackson, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, 2.

<sup>314</sup> Šv. Vincentas Lerinietis, *Priminimas. Traktatas už katalikų tikėjimo senumą ir visuotinumą, prieš bedieviškas visų eretikų naujoves*, vertė Edmundas Naujokaitis, Vilnius: Laetitia, 2005, 17.

argumentas keistas (ir ne vien šiais – jau Antikos sofistų jis būtų įvardintas kaip loginė klaida). Vis dėlto netikslu būtų jį laikyti tik kiekybiniu: kiekį čia reikėtų suprasti labiau kaip moralės garantą, kaip konsensuso akivaizdybę. Lerinietis ragina dvejočių situacijose pasikliauti ne diskursyviais apmąstymais, bet perduodama tradicija, t.y. ne individų pavieniui artikuliuojamomis žiniomis, bet bendruomenine veiksmine praktika.

Šis Vincento Leriniečio samprotavimas labai panašus į daugybę antropologų pastebėjimų apie “primityvias” visuomenes. Malinowskis, kalbėdamas apie trobriantiečių sugyvenimo principus, šį principą pristato kaip tokią nuostatą: “tradicija yra teisi, o kas teisus, tas galingas”<sup>315</sup>. Beje ir Malinowskis aprašo bendruomenės tradicijos, papročio galią individui taip, kaip Fustel de Coulanges aprašo Antikos individo paklusimą polio tvarkai. Mintis, kuri pirmiausia kyla padarius tokį sugretinimą (šia prasme galima būtų matyti panašumą tarp daugybės socialinių istorikų ir socialinių antropologų darbų), kad dvidešimto amžiaus pradžios Vakarų kultūrai, ir jos išsilavinusiesiems buvo svarbi individo *išsivadavimo* iš tradicijos, papročio, etc tema.

Be abejo, joks išsivadavimas iš veiksminio žinojimo apskritai yra neįmanomas, jei tik atliekame veiksmus, esame juos išmokę. Šis pokytis, kuris akivaizdžiai įvyksta vadinamuoju modernybės laikotarpiu, yra – Lyotard'o terminu pasinaudojant – žinių legitimavimo mechanizmo pasikeitimas. Iš principo legitimuojamomis žiniomis modernybėje ir, tikėtina, po modernybės, laikomos nebe tradicija perduodamos veiksmų prasmės (kaip buvo Vincento Leriniečio laikais, kas aiškiai matyti iš jo minties), bet tvarkingai argumentuotos diskursyvių apmąstymų išvados. Tai, kas vadinama atskirų mokslų tradicijomis, yra būtent argumentavimo tvarkos, kaip atitinkamo veiksmo išmokymas ir išmokimas (beje, šį veiksma mokslininkas išmoksta taipogi tik per kartojimą, kaip ir amatininkas savuosius veiksmus). Vis dėlto, Lyotardas mano, kad “neįmanoma lyginti liaudiškos naracinės pragmatikos, kuri iš karto legitimuoja, su kalbiniu žaidimu, Vakaruose pavadintu legitimuotumo problema, arba, tiksliau, klausinėjimo žaidimu, kurio referentas yra legitimuotumas”<sup>316</sup>. Kriterijus, skiriantis tradicijos “laikus” nuo mokslinio žinojimo “laikų” yra legitimavimo mechanizmas: tradiciniame žinojime legitimavimo problemos nėra.

Tradicinis arba naratyvinis žinojimas, lyginant su moksliniu (diskursyviu), vėlgi anot Lyotard'o, yra tolerantiškas žinojimas ta prasme, kad jis atviras visai (taip pat ir mokslinei) informacijai, nors priima – absorbuoja ir transformuoja ją savitu būdu. Anot Lyotardo, naratyvinis žinojimas mokslinį diskursą “traktuoja visų pirma kaip dar vieną naratyvinių kultūrų šeimos atšaką. Tačiau sukeitus žinojimus vietomis tolerancijos nebelieka”<sup>317</sup>. Taigi nėra taip, jog mokslinis ir tradicinis žinojimai ar žinių perdavimo tvarkos nesimaišo: jos nesimaišo tik žvelgiant iš

<sup>315</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London: George Routledge & Sons, LTD, 1922, 159.

<sup>316</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 60.

<sup>317</sup> Ten pat, 69.

mokslininko perspektyvos. Moksliniai vaizdiniai, teorijos, koncepcijos, hipotezės ir tezės taip pat lengvai virsta tuo turiniu, kuris tradicinio žinių perėmimo būdu koduojamas, interpretuojamas ir transformuojamas.

Tai suprasti gali padėti antrojoje dalyje aprašyta (Schutzo analizuota) socialinių patčių struktūra. Keitimasis perspektyvomis su anoniminiais kitais prie mano tiesiogiai patiriamos aplinkos prijungia tą, kurią numatau kaip galimą savo aplinką. Tačiau ne vien tik: panašiai prie mano pasaulėvaizdžio prijungiama ta dalis, kurios tiesiogiai nepatiriu dabar, nei praeity patyriau, nei ateity patirsiu. Tai galima pasakyti ne vien apie istorinius įvykius, kurių stebėtoja nei dalyvė nebuvau; tai galioja taip pat ir dideliai daliai mano pasaulėvaizdžio. Botanikas, atradęs naują dumblių, ne koku nors būdu priverčia mane “tikėti dumblio egzistavimu”, bet supažindina mane su savąja perspektyva, kuri (jei nesu botanikė ir nesidomiu dumbliais) lieka mano sąmonėj ne kaip koks nors “tiesos įrodymas”, kuriuo “patikiu”, bet tik kaip charakteristika vienos iš begalės svetimų perspektyvų, iš kurių galėčiau žvelgti į pasaulį, jeigu nežvelgčiau iš savosios. Šios perspektyvos man yra ir galimos, ir neįmanomos tuo pat metu. Užuo kalbėjus apie sužinojimą arba patikėjimą šia informacija, tokiais atvejais labiau tiktų kalbėti apie žinių horizonto papildymą. Labai panašiu būdu gyvenamojo pasaulio horizontą gali papildyti ir istorijos mokslo informacija. Jei istorikas pristato (šiuo atveju, nesvarbu, atkurta ar sukurta) istorinę būtybę, jos veiksmų seką ir jų priežastinius ryšius, visiškai kitaip šis darbas bus priimtas tos pačios krypties mokslininkų bei nieko su istorijos mokslu bendra neturinčių žmonių. Pastarieji nepalyginamai lengviau ir greičiau įpins girdėtą ar skaitytą istorinį tekstą (ypač jo etinius ar estetinius aspektus) į praeitin jų gyvenamąjį pasaulį pratęsiantį horizontą. Taip atsitiks ne dėl kokio nors jų kaip neprofesionalų “naivumo”, bet dėl Lyotard'o pastebėto skirtumo tarp legitimavimo mechanizmų, būdingų tradiciniam ir moksliniam žinojimui. Keisčiausia, jog kaip tik tokias, paprastai tarpusavyje mažai susijusias žinių horizonto detales (spalvingesnes istorinių tekstų nuotrupas) esame įpratę vadinti istorine sąmone. Ko gera, jos labiau papildo pasaulio suvokimą žiniomis apie amžininkų (šiuo atveju, istorikų) veiklos modelius, o ne laiduoja pasaulio, kuriame gyvenu, tęstinumą. Istorijos žinojimas itoriografijos recepcijos prasme, be jokios abejonės, gali atlikti ir pastarąją funkciją, mokslinės istorijos tekstai, skaitomi nuosekliai ir su susidomėjimu (kas būdinga žmonėms su išlavinta vaizduote) gali sukurti istorijos vaizdinį, kurį tiktų pavadinti savita praeities patirtimi. Tačiau ir tokiu atveju, ši patirtis yra linkusi transformotis labiau į elgsenos, gyvenenos ir mąstysenos pagrindimą, negu į tekstų referavimą ir informacijos kaupimą. Kitaip sakant, dažniausiai neteorinis ir neprofesinis domėjimasis istorija įgyja tradicinio naratyvinio žinojimo logiką.

Naratyvinis žinojimas yra lankstus ir atviras ta prasme, kad jos legitimavimo mechanizmas priklauso nuo pasakojimo struktūros ir pasakojimo situacijos dermės. Daug ką iš to, ką sužinoje,

sužinome būtent naratyvinio žinojimo formomis ir tvarkomis; žvelgiant į kasdieną, o ne į akademinės veiklos principus, aišku, kad naratyvinio (tradicinio) žinojimo, sužinojimo ir išmokimo formos yra tiek pat gajos, kiek ir bet kuriais kitais laikais, ar bet kurioje kitoje kultūroje. Tradicinis žinojimas nėra praeities mąstysenos fosilija, kurios savitos ar net groteskiškos formos nekinta šimtmečiais ir tūkstantmečiais. Naratyvinis žinojimas kinta; ir ne vien jo turiniai (kas akivaizdu, vos pastebėjus šį jo atvirumą ir tolerantiškumą), bet ir jo struktūros bruožai. Naratyvinio žinojimo struktūros pasikeitimai geriausiai matyti iš pasakojimo struktūrinių pokyčių, kuriuos aprašo grožinės literatūros tyrinėtojai (Auerbachas, Kermodė'as ir kiti). Taip pat ir ikiteorinis santykis su istorija kinta keičiantis formoms, kuriomis palaikomas sociumas ir bendras identitetas. Šių formų kaita, mano White'as, susijusi pirmiausiai su vyraujančių etinių nuostatų pasikeitimais<sup>318</sup>. Tačiau visi šie pakitimai negali panaikinti veiksmingo žinojimo, kuris remiasi į ikiteorinę ir ikitematinę istorijos patirtis.

Cliffordas pastebi tradicinio žinojimo (perimamumo) kūrybinį bejėgiškumą “moderniame pasaulyje”: jis sako, kad tuomet, “kai marginalizuoti žmonės (čia jis turi omenyje žmones iš mažų tautų ar genčių – J.J.) įžengia į Vakarų vaizduotės apibrėžtą istorinę arba etnografinę erdvę”, tuomet jie “tampa ‘atsilikę’ ir nustoja kūrę savą, vietinę ateitį. Jų ypatumai kyla tik iš tradicinės praeities, paveldėtų struktūrų, kurios arba priešinasi naujovėms, arba užleidžia joms vietą, tačiau negali jų kurti”<sup>319</sup>. Cliffordas čia supriešina ateities kūrimo būdus ir kuriamos ateities vizijas: tradicinis žinojimas kuria vienokią ateitį, o kiti, šiuolaikiniai, informacijos perdavimo mechanizmai kuria ją kitaip ir kitokią – todėl iš tradicinės terpės į liberalią persikėlęs žmogus praranda kūrybiškumą savos ateities atžvilgiu – jis tegali kopijuoti gyvenimo formas. Ši Cliffordo pastaba kaip tokia vargu, ar galioja visais tradicinio mąstymo ir modernių visuomenių tipų atvejais (jos nereikėtų skaityti kaip dėsnio), tačiau, be abejonės, joje tiksliai pastebėtas vienos ar kitos gyvenamos gyvybingumo kriterijus: kūrybiškumas ateities atžvilgiu.

Panašiai mąsto ir Sahlinsas: kiekviena visuomenė, nesvarbu, kaip formuojasi jos tvarka, turi struktūrą. Tačiau struktūros gali būti performatyvios arba preskriptyvios, kurios skiriasi tarpusavyje būtent pagal kiekvienos jų santykį su istorija: “performatyvioji ir preskriptyvioji struktūros turės skirtingus istoriškumus. Galėtume pasakyti, kad jos yra skirtingai ‘atviros’ istorijai. Performatyvioji tvarka linkusi prisitaikyti prie galimų aplinkybių, o preskriptyvioji – pritaikyti aplinkybes prie savęs ir taip paneigti jų sąlyginį ar neišvengiamą pobūdį”<sup>320</sup>. Taigi tai, kas aiškiai atidalina šias skirtingas žinojimo rūšis – tradicinį nuo mokslinio, atrodytų, yra ryšys su istoriniu laiku, arba, kitaip sakant, skirtingi jų laikiškumai. Tradicinis žinojimas yra savita laiko patirtis –

<sup>318</sup> Hayden White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, 22.

<sup>319</sup> James Clifford, op. cit., 17.

<sup>320</sup> Marshall Sahlins, op. cit., 13.



bendro laiko (intersubjektyvaus gyvenamojo pasaulio laiko) patyrimas per veiksmų prasmių įsisąmoninimą.

Naujos literatūros kryptys praėjusį šimtmetį radosi būtent paraleliai su sąmonės laikiškumo ir mąstymo istoriškumo permąstymais ir pertraktavimais. Pasakojimo struktūros atradimas ir akcentavimas to, kad pasakojimas yra labiau *steigiantis* tikrovę savo struktūra nei *atspindintis* tikrovę savo turiniu, išryškino menamą ar tikrą laikiškos ir erdvinės pasaulio struktūros daugialypumą. Nuomonės (kaip White'o, Barthes'o ir kitų), kad gyvenimas nėra panašus į pasakojimą, kad jam nėra būdinga tvarkinga laikiška seka, savo prasminiais pakilimais išlaikančia siužeto tvarką, atsispindėjo ir grožinės literatūros kryptyse. Tai kryptys, kuriose pasakojimas išsisluoksniuoja pagal bent keletą sąmonės nukreiptumo režimų. Kaip rašo Auerbachas, aiškindamas V. Woolf arba J. Joyce'o stilių, "mumyse nuolatos vyksta formavimo ir interpretavimo procesas, kurio objektas esame mes patys; mes be paliovos mėginame taip interpretuoti tvarkyti savo gyvenimą su jo praeitimi, dabartimi ir ateitimi, savo aplinką, pasaulį, kuriame mes gyvename, kad visa tai mums įgyja tam tikrą bendrą pavidalą, kuris, žinia, priklausomai nuo to, kiek esame verčiami, linkę ir pajėgūs priimti užplūstančią naują patirtį, nuolatos daugiau ar mažiau sparčiai ir radikaliai keičiasi"<sup>321</sup>. Tai nėra laisvi Auerbacho samprotavimai apie laiką ir jo patirtį, bet – jo pastebėjimai skaitant naujausią savo laikmečio literatūrą. Tuo metu, kai Auerbachas rašė *Mimesis* (taip pat kiek anksčiau ir kiek vėliau) perskyra tarp skirtingų laiko supratimo paradigmu – pasikartojančio (cikliško) ir tolydžiai tekančio (linijinio) – buvo nekvestionuojama. Tęstinis laikas buvo suprantamas kaip "naujoviškas" (beje, šio naujoviškumo "pradžia" varijuoja nuo Krikščionybės pirmųjų amžių iki dvidešimtojo amžiaus pirmųjų dešimtmečių), verčiančio imti vis naujas ir naujas patirtis, o ciklinis kaip "senovinio" žmogaus pasaulėžiūros laikas, skatinantis kartoti tas pačias gyvenimo formas tobulumo.

Ši perskyra jei dar ir produktyvi šiomis dienomis, tai tik tokiu atveju, jei ji nėra priešprieša, kurios dalys chronologiškai išdėliotos viena po kitos, arba paskirstytos skirtingoms kultūroms po vieną. Apie šių dviejų laiko modelių *lygiavertumą* rašo, pavyzdžiui, Koselleckas, kuris pabrėžia, kad tai yra skirtingi laiko patirties sluoksniai, kurių nereikėtų redukuoti vieno į kitą. Vis tik Koselleckas pastebi tam tikrą tęstinio laiko persvarą ir laipsnišką kartotės patirties mažėjimą, kuriį jis aiškina per lavinimosi proceso pasikeitimus. Anot Kosellecko, "nuolatinis mokymosi pasikartojamumas ir ilgai trunkantis to, kas išmokta, pritaikymas neleidžia išmokti ką nors vis nauja. Lyginant su ankstesnėmis mokymosi patirtimis laikiški išmokimo ritmai tampa trumpesni ir trumpesni, kas iššaukia pagreitinotą kaitos patyrimą"<sup>322</sup>. Be abejo, ši įvairių išmokimų sutrumpėjimą lemia tai, kad vis mažiau mokomasi performacijos (atlikti), ir vis daugiau mokomasi

<sup>321</sup> Erich Auerbach, op. cit., 583.

<sup>322</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 164-165.

informacijos (įsiminti). Mokymasis per kartojimą, būtinas išmokti veiksams, tampa antraplaniu, lyginant su informacijos įsiminimu, bet neišnyksta. Pasikeitęs mokymosi ir to, kas išmokta, pritaikymo stilius sustiprina nuolatinės kaitos pojūtį, kuris užgožia kartotės ir tvarumo momentus istorinio laiko patirtyje.

Panašią mintį išsako ir antropologai, tiriantys autobiografinius naratyvus. Pastarieji, anot autorių, būtinai priklauso nuo “gero gyvenimo” standartų, griežta forma egzistuojančių tradicinėse visuomenėse. Šių autorių nuomone, “tose epochose ar kultūrose, kuriose gero gyvenimo standartai nėra labai aiškūs, taip pat ten, kur jie yra ginčijami arba iš naujo nustatinėjami taip, kaip didžiojoje dalyje moderniuju Vakarų – ten (vėlgi, hipotetiškai kalbant) vyrauja santykinai žemas naratyvinio integralumo laipsnis; naratyvinis integralumas kartu su autobiografinė atmintimi ten ženkliai labiau neapibrėžtas ir daugiabalsis”<sup>323</sup>. Gretinti šiuos du teiginius – Kosellecko pastabą apie kartotės kaip laiko moduso nykimą ir Brockmeierio pastabą apie naratyvinio asmens integralumo nykimą – norisi todėl, kad abu šie pastebėjimai apibūdina pasakojimo situaciją “didžiojoje dalyje moderniuju Vakarų”. Mokymasis, sekant pirmuoju Kosellecko pastebėjimu, ir mėginant jį aiškinti pagal tai, kas šiame darbe jau kalbėta, keičiasi tapdamas ne tiek veiksų mokymusi, kiek verbalinių aprašymų reikšmių įsiminimu. Tačiau aišku, kad galima kalbėti tik apie pastarosios mokymosi formos persvarą, bet jokių būdu ne apie jos absoliutų dominavimą. Vargu ar kada įmanoma, kad žmogiškos veiksėnos principai bendrąja prasme bus perimami tik įsimenant jų verbalinius atpasakojimus ar apibrėžimus. Lygiai taip pat ir Brockmeierio pastebėjimas, kad naratyvinio integralumo lygmuo moderniose (miestų) bendruomenėse yra pastebimai mažesnis, jokių būdu negali reikšti to, kad juose ši savasties forma – naratyvinis integralumas – išnyko. Ji gali keistis vaidmenimis su kitais savęs vienijimo būdais (t.y. užleisti vietą aktyviai konstruojamam loginiam identitetui, kuris yra ne nuolat formuojamas implikuojant vis naujus savo ir bendruomenės santykio supratimus, bet susikuriamas laisvai ir bet kuriam laikui – vėlgi pasirinktinai). Naratyvinis integralumas, kitaip įvardijant – nuolat artikuliuojamas laikiškas identitetas, negali išnykti todėl, kad yra savasties buvimo būdas.

Skirtingos laiko tvarkos, skirtingos istorinio laiko patirtys pastaraisiais dešimtmečiais nebėra priešinos nei antropologijoje, nei filosofijoje. Levi-Straussas šį skirtingų istoriškumų santykio vaizdavimą kaip priešpriešą kritikavo, sakydamas, kad “sistema, kuri griebiasi istorinės sąmonės kriterijaus, kaip atskirti “primityvus” nuo “civilizuotųjų” pati yra antistoriška”<sup>324</sup>. Levi-Straussas, kuris kvestionavo pirmiausiai istorijos sąvokos vienareikšmiškumą ir vienamatiškumą, ragino istoriškumo sampratą išplėsti, kad ji galėtų skirtiems istorinio laiko ritmikoms,

---

<sup>323</sup> Mark Freeman, Jens Brockmeier, op. cit., 76.

<sup>324</sup> Lévi-Strauss Claude, *Laukinis mąstymas*, 285.

skirtingoms jo funkcijoms etc. Levi-Straussas vakarietiškas istorijos ir istoriškumo sąvokas suprato kaip lygiavertes bet kurios kitos kultūros domėjimuisi praeitimi.

Taigi klausimas keliamas pirmiausiai apie istoriškumo sąvoką – ar ši sąvoka gali galioti skirtingoms istorijos jausenoms, ar ji priskirtina tik moderniai vakarų pasaulėjautai? Fenomenologinė istorijos filosofija, kuri susitelkia į istorijos patirties tyrimus, o ne į istorijos mokslo logiką, linksta istoriškumą laikyti istorinės mąstysenos darbinio terminu. Husserlio ir jo pasekėjų manymu, istoriškumas nėra universali sąvoka, ją pačią reikia suskiauisti (sustabdyti jos nekvestionuojamą universalų galiojimą). Tokį suskiaudimą Carras vadinas istorine redukcija, nes tokiu būdu siekiama pamatyti “pačios istorijos sąvokos istoriškumą, vadinasi, galiojimą tik tam tikrame laikmetyje ir tam tikromis sąlygomis”<sup>325</sup>. Klausimas, kurį čia norisi kelti - ar kitokie istoriškumai (kitokios istorijos patirtys) vis dar laikytini istoriškumais? Ar skirtingose kultūrose skirtingai konstruojami santykiai su praeitimi, skirtingai suvokiami praeities, dabarties ir ateities saitai – ar tai vis dar istorijos suvokimo būdai, ir, galiausiai, ar tai vis dar istorijos filosofijos temos?

Į šiuos klausimus, matyt, teigiamai atsakytų dauguma šių dienų istorijos filosofų. Neminint tokių, neabejotinai šią poziciją palaikančių filosofų, kaip Carras ar Ankersmitas, taip pat ir istoriko (ar išimtinai istorinius tekstus tyrinėjančio meta-istoriko) White'o manymu, domėjimasis praeitimi, atmintimi ar bendros atminties formomis neturėtų būti “priešinamas išskirtinai istoriniam (ar, kaip Heideggeris įvardijo, istoriologiniam) mąstymo būdai”. Maža to, Whiteo manymu, ginčytina, ar “specifiškai istorinis domėjimasis praeitimi gali būti atskiriamas (ir visada kaip teisingas) nuo tokio domėjimosi praeitimi, kuris formuoja tradicijos atmintį”<sup>326</sup>. White'o siūlymas neatskirti istoriškumo siaurąją prasme nuo istorijos patirčių, kurios modernybėje nebuvo įskiriamos į istorijos sąvoką, yra siūlymas skalės (ar sąveikaujančių paralelių) vietoje priešpriešų: tai skalė, kurioje galimi įvairūs santykio tarp profesionalaus ir ikiteorinio domėjimosi praeitimi niuansai; skalė kurioje įmanomi įvairių lygmenų perėjimai nuo praeities suvokimo kaip istorijos iki praeities suvokimo kaip tradicijos. Galiausiai, tai skalė, kurioje skirtingais santykiais sąveikauja kaita, tvarumas ir kartotė kaip laiko patirties būdai.

---

<sup>325</sup> David Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, 248.

<sup>326</sup> Hayden White, “The Westernization of World History”, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002, 111.

## **IV. TRADICIJOS SĄVOKOS KITIMO APRAIŠKOS AKADEMINIUOSE BEI PRAKTINIUIOSE PROJEKTUOSE**

Iš fenomenologijos ir naratologijos perspektyvų sankirtos analizuojama tradicijos dinamika gali papildyti įvairiose disciplinose sprendžiamus, naujai išskylančius klausimus apie tradiciją. Tokie klausimai kyla įvairiuose, praktiniuose ir teoriniuose kontekstuose, kuriuose vartojama tradicijos sąvoka skiriasi ir savo prasmių lauku, ir funkcija. Ši dalis yra mėginimas apmąstyti kelias dažnai sutinkamas tradicijos kaip termino, šūkio ar svarbaus reiškinių įvardijimo reikšmes (taip pat ir tų reikšmų kaitos tendencijas) remiantis apibendrinimais, padarytais ankstesnėse disertacijos dalyse.

Svarbu pasakyti, jog tradicija (kuri nėra, kaip jau ne kartą sakyta, kultūrinė ar bendruomeninė inercija) pasirenkama palaikyti ir palaikoma sąmoningai, tačiau pats išsąmoninimas gali būti išreikštas ne vienu būdu, kas leidžia kalbėti apie skirtingus tradicijos tematizavimo būdus bei laipsnius. Pats aiškiausias skirtumas tarp galimų santykių su tradicija kaip laiko patirtimi, išplaukiantis iš trečiosios darbo dalies pabaigoje aptarto santykio tarp bendruomeninio veiksmio ir mokslinio intertekstinio žinojimo, yra skirtumas tarp jos perėmimo (praktikos) ir konceptualizavimo (teorijos). Tačiau tokia aiški perskyra tarp laikysenų tradicijos atžvilgiu daugeliu atvejų nepritaikoma. Komplikacijų įneša tai, kad teorinis santykis su tradicija anaipol nėra vien tik jo fiksavimas ir konceptualizavimas, o į praktiką orientuotas santykis su tradicija nėra vien jos perėmimas. Teorinė mokslininko laikysena ir praktinė tradicijoje gyvenančio žmogaus laikysena dažnai būna persipynusios: moksliniai apmąstymai dažnai labai artimai ribojasi su praktinėmis deklaracijomis (tai aptariama trečiajame pirmo skyriaus paragrafe), o praktinės deklaracijos dažnai būna grįstos giliomis teorinėmis analizėmis bei išvalgomis (apie tai kalba antrasis dalies skyrius).

### **Teoriniai tradicijos tematizavimo būdai**

#### **Ikiteorinis santykis su praeitimi kaip akademinio domėjimosi objektas**

Atsigręžimas į žinojimą, kuris nėra vien informacijos prisiminimas ir jos saistymas su kita įteisinta informacija, paskatino pokyčius ir įvairiose akademinėse veiklose, priskiriamose daugiau mažiau humanitariniams bei socialiniams mokslams. Radosi nauji metodai bei naujos temos tokiose srityse kaip kalbotyra, istorija, ir, žinoma, antropologija. Antropologija kaip mokslas neretai dirba santykyje su tokiomis mąstymo kryptimis kaip fenomenologija ir naratologija, t.y. antropologų tyrinėjimai įneša svarių modifikacijų į šių kryptių raidą, ir priešingai –

fenomenologiniai ir naratologiniai apmąstymai keičia ne tik antropologijos metodų, bet ir jos prasmės bei misijos suvokimą. Fenomenologinės antropologijos metodologas (ir ideologas) Jacksonas nurodo esminį požiūrio pokytį: “tai, ką fenomenologija kvestionuoja, yra ilgai vakarietišrame diskurse gyvavusi perskyra tarp filosofų ar kitų mokslininkų žinių ir paprastų mirtingųjų nuomonių”<sup>327</sup>. Iš tiesų, griežta perskyra tarp mokslinio ir kasdienio žinojimų ilgą laiką griežtėjo ir stiprėjo ideologiškai ne kokioje nors “tikrovėje”, bet būtent *mokslinio* diskurso viduje. Todėl iš mokslinio taško žvelgiant, žinoma, skirtumas atrodo didesnis (ar tik iš čia jis apskritai matyti), nei iš priešingos pusės. Taip atsitinka todėl, kad vakarietiškas mokslininkas nereflektuoja savo mokslinio darbo *ikimokslinių* prielaidų (ką aiškino, pavyzdžiui, Husserlis), kitaip sakant, todėl, kad dažnas mokslininkas savo amato pagrindu nelaiko nei kasdienos prasmų, nei tiesioginių juslinių patirčių, nei pirminių jo paties gyvenamojo pasaulio apibrėžčių.

Jacksonas išsako, kaip jis pats pabrėžia, daugumos šiuolaikinių antropologų “nepasitenkinimą paslaptingu, abstrakčiu ir atsietu daugumos teorinių veikalų pobūdžiu”. Tai, sako Jacksonas, yra “kritiškumas tam, kad Vakarų intelektualinės tradicijos siekia būti privilegijuotomis kitų tradicijų tarpe, tarsi mokslo darbai apie žmonių socialinį gyvenimą negalėtų būti atliekami laikantis afrikietišku, islamišku, indišku, polinezišku minties tradicijų”<sup>328</sup>. Ši tendencija nėra noras surasti kitose kultūrose analogišką laikyseną vakarietiško mokslininko laikysenai, juolab, kad bemaž visos radikaliai kitokios kultūros seniai perėmė Vakarų mokslo (taip pat ir žmogaus tyrinėjimo) principus, ir todėl “vykstant pasaulio suvakarėjimui”, kaip teigia D. Jonkus, “antropologija jau nebėra mokslas, tyrinėjantis kultūrų kitokybę”<sup>329</sup>. Antropologija tokiu būdu, “tampa hermeneutika tiek, kiek ji kiekvienoje antropologinio tyrimo srityje atranda tyrinėtąją ir jo tyrinėjimo objektą siejantį kontekstą”<sup>330</sup>. Taigi antropologija atsisako ne vienos schemos, pakeisdama ją kokia nors kita (neva kitoje kultūroje subrandinta schema), bet atsisakydama išankstinių schemų apskritai, ir tapdama savo metodą kiekvienu konkrečiu atveju reflektuojančiu stebėjimu. Tokių pokyčių metodine išraiška galima vadinti ir Jacksono įvardintą antropologų siekį pateikti “detalius gyvos tikrovės aprašymus” kaip priešpriešą “abstrakčių apibendrinimų tendencijai”. Stebėjimas ir jo duomenys vietoje konceptualios schemos ir pagal ją padarytų apibendrinimų nėra naujas pasiūlymas ne tik antropologijoje, bet ir kitų mokslų, pavyzdžiui, istorijos metodologijoje.

<sup>327</sup> Michael Jackson, “Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique”, 7.

<sup>328</sup> Ten pat, 2.

<sup>329</sup> Dalius Jonkus, “Transcendentalinė fenomenologija, hermeneutika ir kultūrinė antropologija”, *Žmogus ir žodis*, 1999, Nr. 4, 44.

<sup>330</sup> Ten pat.

Naujasis istorizmas, pagal kurio programą tiriami mažieji istoriniai pasakojimai, kaip ir Collingwoodo istorizmas (kurį Z. Norkus vadina neoistorizmo pradžia<sup>331</sup>) yra kryptis, skelbianti kuo dėmesingesnių aprašymų prerogatyvą prieš schematiškus apibendrinimus. H. A. Veeseris pateikia penkis mikroistorijos tekstų bruožus, kurių tarpe yra tokie: “žodiniai ir nežodiniai tekstai cirkuliuoja neatskiriama”, bei “joks diskursas, įsivaizduotas ar archyvinis, nesuteikia priėjimo prie nekintančios tiesos ir neatspindi nekintančios žmogiškos prigimties”, bei kad “kritinis metodas ir kalba, tinkantis aprašyti kultūrai kapitalizmo sąlygomis dalyvauja tose taisyklėse, kurias aprašo”<sup>332</sup>. Pagal šiuos požymius naujasis istorizmas yra doktrina, kuri labiausiai vengia išankstinio struktūravimo, kuri suvokia ne vien intertekstinės terpės svarbą, ir kuri (iš tam tikros metapozicijos) mato savo kaip veiklos galią steigti tvarką, o ne vien ją aprašyti. Kitaip sakant, ši neoistoristinė programa stengiasi perteikti labiau detalią kaitą nei bendrą tvarką.

Kultūros istorijai tai tarsi buvo būdinga nuolat. Galima, grubiai skirstant, atrasti bent porą galimų paaiškinimų, dėl ko istoriografijos logika tampa palankesnė detalėms nei apibendrinimams. Vienos motyvacijos pavyzdys – Collingwoodo pozicija. Collingwoodas skelbia dėmesį kontekstui, kuo tankesniau jo aprašymui, neieškant vienos svarbiausios įvykio priežasties<sup>333</sup>. Visai kitas požiūris į istoriją (visgi skatinantis panašius vaisius) būtų Karsavino istorijos filosofija: „Istorikas turi ieškoti kultūros idėjos tame, kas labiausiai tolydu [be pertrūkio], tame, kas labiausiai priklauso sielai ir dvasiai”<sup>334</sup>, rašė L. Karsavinas. Istorija šiam kultūros istorikui ir istorijos filosofui buvo būdas atrasti vieną kultūros idėją, pastanga pranokti pažinimo procesui būtiną fragmentaciją. Tačiau dabar, tarp mažosios istorijos adeptų, tolydumo reikalavimas iškyla ne pirmąją (Collingwoodo) ir ne antrąją (Karsavino), bet kiek kita prasme.

Naujieji istoristai išreiškia ne poreikį matyti laikmetį kultūriškai suvienytą kokios nors vienos kultūros idėjos pagrindu (*Zeitgeist* prasme), o poreikį aukoti epochos vieningumą vardan vaizdo pilnatvės, kuri galima tik tuomet, kai iš aprašomo vaizdo – istorinio pasakojimo – nedingsta socialiniai niuansai, ekonominės, buitinės realijos. Mikroistorijos tyrimai peržengia istorijos tyrimo ribas, kiekvienu atveju sujungdami keletą disciplinų. Tokiu būdu tiriami įvykiai, veiksmai, pažiūros ir pasaulėvaizdžiai yra viena kitą papildančios ir įtakančios sferos, todėl jos negali būti atskirų mokslininkų darbo objektai. Anot S. Cerruti, mikroistorija atsirado kaip mokslas apie tokią istorijos sąvoką, kurioje “elgesys ir kultūriniai modeliai – pilvai ir galvos – nebuvo atskirų specialistų

<sup>331</sup> Zenonas Norkus, *Istorika*, Vilnius: Taura, 1996, 126, 129-130.

<sup>332</sup> H. Aram Veaser, “The New Historicism”, *The New Historicism Reader*, ed H. A. Veaser, New York, London: Routledge, 1994, 2.

<sup>333</sup> Robin George Collingwood, “Notes on the History of Historiography and Philosophy of History”, *The Principles of History*, ed. W. H. Dray, W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 2001, 228.

<sup>334</sup> Лев Платонович Карсавин, *Философия истории*, 167.

sfera”<sup>335</sup>. Pradinis ir kertinis klausimas šiai tyrimų sričiai formuojantis, anot S. Cerruti, buvo “klausimas, kaip aprašyti socialinį ir kultūrinį kontekstą kartu”. Kultūrinis (siaurąja prasme) ir socialinis (siaurąja prasme) kontekstai europietišku humanitarinių mokslų paradigmu rėmuose sunkiai gali būti aprašomi ir analizuojami kaip viena ir ta pati sfera bei tomis pačiomis kategorijomis (šis nesuderinamumas paprastai patiriamas kaip atotrūkis tarp istorijos ir etnologijos). Taigi mikroistorikai “tvirtino, kad idėjų (gimstančių tyrinėtojų galvose) istorija negali būti paprastai ir beproblemiškai perkelta į analizuojamo dalyko kontekstą – kaip dažnai būdavo daroma – pateikiant, atrodytu, tokį patikimą *Zeitgeist*”<sup>336</sup>. Taigi vienodas istorikų dėmesys įvairioms gyvenimo sritims, skatina ir tokias istorijos atšakas kaip kultūros (arba meno) istorija, atsigręžti į jų tyrinėjamų sferų daugialypumą ir kelti klausimus apie įvairių jose atsiskleidžiančių lygmenų sąveiką.

Panašus procesas vyksta, pavyzdžiui, gali būti stebimas tarp literatūros tyrinėtojų. Į menines fikcijas orientuota naratologija, analizuojanti pažangiausius, naujus savo forma literatūros kūrinius ar artimų žanrų pavyzdžius, atsiduria tarsi opozicijoje su gyvą pasakojimą fiksuojančia ir analizuojančia antropologija. Pastarosios atstovai dažnai pastebi, kad nesvarbu, kokios išpūdingos transformacijos vyktų meninio naratyvo struktūroje (turint omenyje įvairius literatūros žanrus, kiną, teatrą, muziką, etc.), žmonės – visais jiems likusiais neprofesionaliais būdais – pasakoja siužetus.

Jei Kermodė’as pastebi, kad istorinio laiko modelis, kurio paradigma yra pasakojimas su aiškia pradžia ir aiškia pabaiga, traukiasi atsirandant fikcijų formų įvairovei (pavyzdžiui, dėl to, kad fabula nebėra būtina pasakojimo fikcijos tvarka<sup>337</sup>), tai Brockmeieris (iš šiandieną pasakojamų pasakojimų antropologinių tyrinėjimų perspektyvos) teigia, kad pastarasis ir panašūs Kermodė’o teiginiai galioja vien profesionalaus literatūros meno sferoje. Užrašyti ir neužrašyti neprofesionalūs pasakojimai ir toliau pasakojami griežtomis fabulomis. Brockmeieris tai aiškina tuo, kad “gyvenimas, papasakotas kaip tikras gyvenimas, pirmiausiai turi būti prasmingas, būtent – prasmingas konvencine prasme, ir jis turi toks būti ir nesėkmių, pralaimėjimų ar atsitiktinumų atvejais. O prasmingas jis būna tada, jei, pavyzdžiui, pasakojamas vieno iš tradicinių siužetų žanro rėmuose, pagal nustatytus pasakojimo pavyzdžius, kurie yra tie patys kiekvienoje kultūroje. Siužetų plotmėje mes ir šiandien vis dar gyvename konvencinės išminties amžiuje, apsikasę stereotipiniais romansais, televiziniu muilu, nekrologais, komiksais, asmenų ir įvykių pristatymais – nepaisant to milžiniško šuolio modernio ir postmoderno literatūros, kino, teatro, muzikos ir kitų

---

<sup>335</sup> Simona Ceruti, “Microhistory: Social Relations versus Cultural Models?” // *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, Ed. by Anna-Maija Castrén, Markku Lonkila, and Matti Peltonen, Helsinki: Finnish Literature Society, 2004, 20-21.

<sup>336</sup> Ten pat.

<sup>337</sup> Frank Kermodė, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, 64, 67-68.

menų naratyvinėse konstrukcijose”<sup>338</sup>. Tai nėra tik prisirišimo prie tam tikros pasakojimo formos išraiška; labiau taip yra todėl, kad siužetas yra galiojančios moralės dogmos patvirtinimo arba paneigimo, t.y. moralės kontrolės būdas. Žmonės gyvena siužetuose. Siužeto sutvirtinimo ar pakeitimo vardan naikinamos vienos pasakojimo detalės, kuriamos kitos. Ir ne vien smulkios detalės pasakojime, bet ištisi įvykiai gali dingti iš bendruomenės sakinės tradicijos (gyvos bendruomeninės atminties), jei tik jie nesutelpa į siužetą, t.y. jei jie neišpildo konsensu patvirtintą moralę konstruojančio siužeto.

Todėl dar viena sritis, kurioje vyksta ryškūs paradigmos pokyčiai, susiję su tradicijos sąvokos permąstymu, yra šiuolaikinė folkloristika. Folkloru ilgą laiką buvo laikomos tam tikrą nekintamą formą įgijusios sakinėse perdavimu perduodamos artikuliacijos, kurios perteikiamos vadinamosiose “kapsulėse” – tarsi išmokstant mintinai ir tiksliai pakartojant. Liaudies dainos, stebuklinės pasakos – tipiški tokių kapsulių pavyzdžiai, iki šiol dažnai laikomi pavyzdiniais folkloro modeliais. Šiuolaikinėse folkloro studijose dėmesys kreipiamas ne siaurai į praeities liekanas, bet į tai, “kaip tai, ko nėra – praeitis ir ateitis ir dabartis yra susipynę tiek, kad tampa beveik tuo pačiu”<sup>339</sup>. Autoriai pateikia tradicijos sąvokos mutavimo pavyzdį: “Europoje, bent jau nuo devyniolikto šimtmečio, žodis ‘tradicija’ reiškė perdavimą iš kartos į kartą kultūrinių arba gamtinių dalykų, tokių kaip papročiai, normos, vertybės ar materialūs objektai, artefaktai. ‘Tradicija’ akivaizdžiai nurodo į praeitį, bet tuo pat metu ši praeitis yra nuolat atkurama dabartyje”<sup>340</sup>. Kaip tik todėl autorius siūlo keisti tradicijos sąvoką, kuri, anot jo, yra “sudėtinė modernybės dalis, jos loginis opozitas”, ir kaip tokia nebetinka kalbant apie mūsų laikų santykį su paveldu<sup>341</sup>. Kitaip sakant, ir etnologija, ir folkloristika, W. Kaschubos žodžiais, savosiose metodologijose pasuka link to, kad vietoje “patvarių” elementų ima labiau pastebėti ar akcentuoti “paslankius”<sup>342</sup> momentus. Akademinis ikiteorinio santykio su istorija tematizavimas ir jo įnešamos transformacijos į skirtingų žmogaus mokslų metodus ir problemų laukus visais šiais minėtais atvejais susijęs su laikiškos tvarkos pliuralumo suvokimu. Nebepasitikėjimas tuo, kad gyvename vieningame istorijos laike, skatina tirti kitokias gyvenamojo pasaulio struktūras ir, tuo pačiu, keičia žmogaus tyrinėjimo sampratą.

### **Tradicijos fiksavimas: pasakojimo situacijos redukavimas į informaciją**

<sup>338</sup> Jens Brockmeier, “From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography”, 249.

<sup>339</sup> Owe Ronstroem, “Introduction”, *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005, 9-10.

<sup>340</sup> Ten pat.

<sup>341</sup> Owe Ronstroem, “Memories, Traditions, Heritage”, *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005, 88.

<sup>342</sup> Wolfgang Kaschuba, “Dabarties istorizavimas? Praeities konstravimas ir dekonstravimas”, vertė M. Navickienė, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 2003, 3 (12), 14.



Kitas tradicijos (pasakojimo situacijos plačiaja prasme) tematizavimo būdas yra jos fiksavimas, ją (o tokiais atvejais ji laikoma stabiliomis elgsenos, gyvenenos, pasaulėžiūros, tikybos etc. formomis) aprašant, sisteminant ir klasifikuojant. Tradicija tuomet pristatoma kaip stabilus – vieną kartą (tiesa, neaišku kada, bet tai ir nesvarstoma) susiformavęs ir nebekintantis tradicinių žinių blokas su jame esančiais fiksuotais žanrais – pasakų, sakmių, dainų, etc. Visa tai fiksuojama siekiant “išsaugoti”. Tačiau šis saugojimas yra esmiškas pastarųjų dalykų funkcijos ir jų buvimo būdo pakeitimas. Fiksavimas nėra tik atspindėjimas; jis yra savitas atskiros analizės reikalingas veiksmas. Pirmiausiai reikia suprasti tai, kad fiksavimas nėra savitiksliis – niekas nefiksuojama vien tam, kad išliktų, tam, kad būtų išsaugota. Fiksavimo pobūdį diktuoja naujai kuriamo teksto adresatas, o ne tai, kas fiksuojama. Bet koks užrašymas, surašymas ar įrašymas modeliuojamas atsižvelgiant į adresatą, o ne į užrašinėjamus dalykus. Fiksavimas yra ne sakytinio perdavimo perėmimas, bet adresato pakeitimas. Rašyto teksto ar nufilmuotos situacijos adresatas yra nebe pažįstamas ar artimas žmogus, nebe tiesioginiai palikuonys, bet anonimai. Anonimams peradresuojama tai, kas iki tol buvo laikoma tik asmeninės, šeimos, namų, nedidelio miesto ar kaimo buities ritualais (kiekviena butis pilna ritualų, kurie nebūtinai vieši). Gadameris sako, kad bet koks fiksavimas raštu “modifikuojamas pagal sąlygas, kuriomis turės būti panaudota tai, kas parašyta”<sup>343</sup>.

Vienas iš tokių panaudojimo būdų – suteikti šiai informacijai simbolio<sup>344</sup> statusą. Daugybė gyvų pasakojimų plačiaja prasme peradresuojami dabarties ir ateities anonimams ir tokiu būdu tampa pastarųjų loginį deklaratyvųjų tapatumą palaikančiais simboliais. Jais paremtas kiekvienas kolektyvinis identitetas; žmonės priskiriantys save vienai tautai “subjektyviai simboliškai arba emblemiškai naudoja daugybę kultūros aspektų, tuo būdu atskirdami save nuo kitų žmonių grupių. Šios emblemos gali būti įteigtos iš išorės arba iškeltos iš vidaus. Etniniai bruožai, tokie kaip kalba, drabužiai arba maistas gali būti laikomi emblemomis, nes jie parodo kitiems, kas žmogus yra ir kuriai grupei jis priklauso”<sup>345</sup>. Ši lyg savaime suprantama pastaba čia svarbi tiek, kiek ji leidžia atskirti dvi ne kiek nepanašias situacijas: buities veiksmų atskiros detalės, kurios užfiksuotos ir paverstos emblemomis nieko bendra nebeturi su pačiais tais veiksmiais, kurių organiškios dalys jos buvo iki užfiksavimo.

Kaip labai aiškų to pavyzdį galima pateikti Lietuvos kultūros istorijos fragmentą: tam tikros aplinkybės nulėmė, jog būtent devyniolikto šimtmečio pabaigos valstietiška butis virto lietuviško etniškumo simboliais. Dabar tai gali patikti, gali neapatikti (pavyzdžiui, gali kilti klausimas –

<sup>343</sup> Hans-Georg Gadamer, “Filosofija ir literatūra”, *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 159.

<sup>344</sup> Simbolio terminas skirtinguose kontekstuose skirtingai aiškintinas; šia prasme (pagal tuoj pat cituojamą De Vos) simbolis suprantamas kaip mažtoma (o ne matoma) emblema.

<sup>345</sup> Georg De Vos, “Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation”, *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, ed. G. De Vos and L. Romanucci-Ross, Paolo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975, 16.

kodėl tai būtent valstietiškos buities detalės), tačiau modifikacijoms šis procesas jau vargu ar pasiduoda. Ne tik tautosaka (tarp valstiečių cirkuliavusios žodinio meno formos), bet ir apskritai devyniolikto amžiaus pabaigos buities detalės (buities daiktai bei ritualai) tapo simboliais, kuriuos atpažįstame ir vartojame iki šiol. Dažnai nesusimąstydami, pavyzdžiui, liaudies meną matome pirmiausiai (ir tik) kaip simbolius, tarsi buvimas simboliais yra tiems daiktams ar kitoms kultūros apraiškoms būdingas savaime, tačiau aišku, kad valstiečių namai devyniolikto pabaigos Lietuvoje buvo pilni ne simbolių, bet vartojamų ir todėl neapžiūrinėjamų daiktų. Todėl tai, kad būtent jie buvo verčiami tautiniais simboliais, priklausė nuo tai dariusiųjų socialinio ir estetinio pasirinkimo<sup>346</sup>.

Taigi sakytinės tradicijos užrašinėtojai užrašė tai, kas buvo perduodama žodžiu, pakeisdami perdavimo būdą. Jie nesimokė nei šokti, nei dainuoti, nei burti, nei gydyti – jie fiksavo. Verta kelti klausimą: kas yra fiksavimas – koks tai veiksmas ir kokia jo funkcija? Jei tik pavyksta atsikratyti techninių sąvokos konotacijų ( kurios nurodo į stabdymą, numarinimą, etc), tada ima matytis vienas iš svarbesnių fiksavimo tikslų. Tai – perkėlimas į kitą plotmę tam, kad imtų matytis kitokie to, kas fiksuojama, aspektai. Čia vertėtų labai bendrais bruožais prisiminti vieną detalę iš M. Heideggerio meno filosofijos: valstietiški darbiniai batai užfiksuojami (Van Goghas juos nutapo), t.y. perkeliama į plotmę, kur jie nebėra betarpiškai su kitomis dalimis susieta veiksmo dalis. Batai tampa *tik* vaizdu (o galbūt tik dabar jie ir įgyja išvaizdą) ir todėl jie ima, anot Heideggerio, kalbėti apie žmogišką buvimo būdą. Kai valstietė batus avi, eina jais per dirvą ir lauką, pastato juos kampe, jie išlieka nematomi savo tarnystėje. Perkelti į keistą plotmę, kurioje jiems būti neįprasta – drobę – jie tematizuoja buvimą. Batų užfiksavimas yra nebe batų kaip batų, bet buvimo tematizavimas, anot Heideggerio<sup>347</sup>. Nutapyti batai yra nebefunkcionalūs – norint išlaikyti gyvą būtent tokią batų gamybos ir estetikos tradiciją, reikėtų juos ne piešti, bet rasti juos pagaminusį batsiuvį ir išmokti gaminti tokius pat. Jų nutapymas turi visai kitą tikslą ir prasmę – ne išsaugojimą, o parodymą kitoje prasminėje plotmėje; tačiau svarbiausia ir pirmiausia – jų pamatymą, jų kaip atskiro buvimo ir jo prasmės atradimą.

Ką reiškia pamatyti kasdienį veiksma, kaip van Goghas pamatė batus? Bet kuris kasdienis veiksmas (judesių kompozicija) suprantamas ir pateisinamas tik iš išitraukusiojo į veiksma (dabar ar praeityje) perspektyvos. Lygiai taip ir batai: tai yra keistos formos daiktas – jų forma, spalva, medžiaga tampa prasmingi tik tam, kas patyrė veiksma, kuriam jie skirti (jų avėjimą vaikstant). Pats veiksmas – ar tai būtų ėjimas, ar monotoniškas amatininko darbas, ar šokis yra keisti žmogaus judesiai, kurie turi prasmę tik tam, kuris pats yra ėjęs, dirbęs ir šokęs. Veiksmo fiksavimas, kaip ir

<sup>346</sup> Apie tai plačiau rašoma disertacijos autorės straipsnyje “Dėmesys sakytinei tradicijai kaip kūrybiškas tapatinimasis. A. Juškos ir J. Basanavičiaus etnografinės veiklos motyvų apmąstymas”.

<sup>347</sup> Martin Heidegger, *Meno kūrinio ištaka*, Vilnius: Aidai, 2003, 28-29.

batų fiksavimas, yra parodymas formos išorinio keistumo, atskyrimas formos ir jos prasmės: tokiais atvejais lyg stebimės derme tarp formos ir to, ką ji kalba, lyg netikėtai atskleidžiame tos dermės nebūtiną kilmę (kilmę ne iš dėsnio). Būtent šioje keistoje – dažnai, atrodytų, atsitiktinėje, laikinoje – dermėje tarp formos ir jos prasmės atsiskleidžia pats žmogiškumas kaip buvimo ir buvimo suvokimo *būdas*, kaip transcendentalinė plotmė.

Fiksavimas, taigi, yra toks tradicijos (arba veiksminio žinojimo) tematizavimas, kuris nukreiptas ne tiek į išsaugojimą, kiek į rodymą. Tačiau rodomos yra ne pačios užfiksuotos detalės, bet jų laikiška priklausomybė situacijai. Veiksminio, naratyvinio žinojimo fiksavimas ir vertimas jo informacija yra savitas laiko rodymas. Ne atsitiktinai G. Debord'as, piktiņesis viso ko pavertimu reginiais, manė, jog ne tik visuotinė istorija (linijinis laikas, anot G. Debord'o) žudo cikliškam laikui pavaldžią laikišką savimonę, bet ir pastarosios konservavimas. "Kultūros istorijos pabaiga pasireiškia iš dviejų priešingų pusių: sumanymu ją pranokti visuotinėje istorijoje ir jos kaip negyvo objekto išsaugojimo organizavimu reginiškoje kontempliacijoje"<sup>348</sup>. Būtent kultūros pavertimas reginiu, jos redukavimas į informaciją piktina kultūros kritikus, visais laikais besiilginčius kultūros spontaniškumo ir "natūralios" tėkmės. Tradicijos elementai išsaugomi kaip negyvas – fiksuotas – reginys, tai, anot Debord'o, nėra prieštaravimas vartotojiškumą auginančiai galiai, bet, priešingai, jos palaikymas. Tradicija tokiu būdu išsaugoma ne kaip alternatyvinė laiko patirtis, ne kaip savitas laikiškumo suvokimo modusas, besiskiriantis nuo istorijos žinojimo, bet kaip tos istorijos konkreti atkarpa.

Debord'o kaip kultūros kritiko pozicija bus kiek plačiau aptariama trečiajame šio skyriaus poskyryje, o šį apibendrinant svarbu pasakyti, kad fiksavimas, panaikindamas veiksminį žinojimo pobūdį, pakeičia adresatą ir sukuria laikišką distanciją (ko nepadarė perėmimas, kuris ją, priešingai, panaikina).

### **Sakytinio perdavimo tematizavimas kaip kultūros kritika**

Šiame paragrafe kalbėsiu apie tai, kad neretai (ir nuo seno) sakytinio ir rašytinio perdavimo skirtis filosofiniuose tekstuose atsiranda kaip kultūros kritikos elementas, arba, tiksliau sakant, kaip pernelyg siauros kultūros *sąvokos* kritika. Kultūros sąvoka ima kelti nepasitikėjimą tada, kai susiaurinama iki humanitarinių mokslų intertekstinės cirkuliacijos arba iki filosofinių tekstų tarpusavio refleksijų. Vienas ir tas pats argumentas nuo klasikinės Graikijos laikų iki dabar yra naudojamas norint išreikšti nepasitenkinimą rašytinio perdavimo dominavimu (kultūros redukavimu į intertekstualumą): intertekstualumas esą panaikina viešo patirties artikuliaciją –

---

<sup>348</sup> Guy Debord, *Spektaklio visuomenė*, 164.

pasakojimo – situaciją ir tokiu būdu steigia visišką tiesos reliatyvumą. Teksto tiesa nebėra intersubjektyviai patikrinama, išbandoma gyvoje viešojoje erdvėje, ji paleidžiama į apyvertą beasmene forma kaip viena iš tiesų.

Rašytinė ir sakytinė kalba skiriasi ir forma, ir turiniu, ir skirtingo pobūdžio laikiškumais, kurie ja gali būti re-prezentuojami. Lotmanas aiškina perskyrą tarp sakytinės ir rašytinės kalbos taip: sakytinė kalba, anot jo, tai kalba, “nukreipta į pašnekovą, kuris ne tik esti priešais, bei ir yra asmeniškai pažįstamas. Dėl to abo komunikacijos dalyviai turi tam tikrą bendrą atmintį. ... Sakytinėje kalboje praleidžiama tai, ką pašnekovas žino. ... Kadangi bendros atminties plėtimo hierarchijoje pakopų skaičius yra neribotas, sakytinė kalba pateikia be galo įvairių praleidimų ir elipsių gamą. O rašytinė kalba stabili, nes yra orientuota į abstrakčią ir sąlygiškai pastovią konkrečiai kalbai ir konkrečiai kultūrinei epochai būdingos atminties apimtį”<sup>349</sup>. Be to, “rašytinė kalba diskreti ir linijiška, sakytinė linkusi į nediskretumą ir tolydinę struktūrą. Ji tolsta nuo loginių konstrukcijų ir artėja prie ikoninių bei mitologinių”<sup>350</sup>. Taigi skirtumas tarp rašytinės ir sakytinės kalbos nėra vien skirtumas tarp minties išraiškos būdo. Jei tik mintis ir jos išraiška nebelaikomos tikrove ir jos veidrodiniu atspindžiu, tuomet tampa aišku, jog skirtumas tarp rašytinės ir sakytinės kalbų yra skirtumas tarp kalbėjimo funkcijų, kalbančiojo motyvų ir kalbėjimo kontekstų (pirmiausiai – laikiškų kontekstų).

Pastaruoju perskyros tarp rašytinio ir sakytinio perdavimų aspektu bendruomenės papročių kritikai naudojamosi nuo Platono ir jo amžininkų laikų. Kritikos motyvu ir priemone tampa ne skirtis tarp garso ir raidės, bet – tarp žinojimo pobūdžių, tarp žinių (ir informacijos, ir performacijos prasme) cirkuliavimo terpių. Kalbėjimo situacija, arba, kitaip sakant, sugebėjimas pasirinkti tinkamą kalbėjimo momentą ir tinkamiausius klausytojus rūpėjo ne vienam filosofui, gyvenusiam vadinamaisiais rašytinės tradicijos įsitvirtinimo laikais. Anaksarchas vadino kvailiu kiekvieną, kuris “skleidžia bet kokią kalbą bet kuriai publikai. Privalu atpažinti tinkamo meto bruožus (*tou kairou metra eidenai*). Tai – išminties požymis”<sup>351</sup>. Tinkamas metas, *kairos* (čia tas pats Kermode'o teorijoje svarbus žodis pasirodo ne kaip terminas, bet kaip kasdienės kalbos žodis, visgi labai artima Kermode'o terminui reikšme) yra ne vien kalbėjimas tada, kai tinkamiausia, bet ir tinkamiausiai auditorijai. Kalbos ir situacijos sąryšis ir to sąryšio vienkartiškumas – visa tai dingsta kalbą užrašant. Kalba, sakė Platonas, “kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera [jos skaityti]”, tokia kalba “pati

<sup>349</sup> Jurij Lotman, “Sakytinė kalba kultūros istorijos perspektyvoje”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 164.

<sup>350</sup> Ten pat, 165.

<sup>351</sup> Anaxarchos, "Fragmente", *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, üb. und her. von H. Diels, B. II, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912, Fr. 1, 149.

neįstengia nei apsiginti, nei atskubėti sau pačiai į pagalbą”<sup>352</sup>. Taip pat ir *Septintajame laiške* Platonas rašo, kad nė vienas mokytas vyras nerizikuos svarbius sau dalykus išreikšti kalba, ir ypač tokia kalba, kuri nebekinta, būtent – rašto pavidalą įgavusia kalba<sup>353</sup>. Panašūs Platono pasisakymai skirti jo socialiniams priešininkams, sofistams, kurie, jo manymu, paverčia kalbą lengvai kilnojamu instrumentu, ir taip ją atskiria nuo situacijos. Pasakojimo situacija kuria ir formuoja žinių cirkuliavimo terpę. Pasakotojas šią situaciją kuria lygiai taip pat kaip ir patį pasakojimo tekstą (kartu su pasakojimo tekstu – vieną pagal kitą).

Taigi pasakojimo situacijos nykimo apverkimas yra tikrai ne pastarųjų šimtmečių kultūros kritikos bruožas. Tačiau šis nykimas visuomet pristatomas kaip dabarties kultūrinė bėda. M. Heideggeris, duodamas savo priešmirtinį interviu žurnalui Spiegel, sakė: “kiek galiu spręsti remdamasis mūsų žmogiška patirtimi ir istorija, manau, kad visa, kas esmiška ir didinga, radosi tik dėl to, kad žmogus turėjo namus ir buvo įsišaknijęs į tradiciją. Pavyzdžiui, visai šiuolaikinei literatūrai būdingas aukščiausio laipsnio destruktivumas”<sup>354</sup>. Heideggeris mato destrukciją – tradiciškumo kaip tvarkos ardymą būtent per tai, kad literatūra nebesakuoja. Iš tiesų, XX amžiaus literatūra struktūruoja laiką kitaip, nebecentruodama erdvėlaikio ties gyvenama vieta, nesutelkia jo į artimiausią gyvenamąją aplinką, o išsklaido, panaikindama aiškų lūžį tarp artimojo ir tolimojo horizontų.

Dažniausiai baiminamasi, kad panaikinus minėtą lūžį (ribą) dingsta ir artimojo horizonto – kaip sugebėjimo tiesiogiai patirti – artikuliavimo savitumas. Pateiksiu W. Benjamino mintį. “Pasakojimo menas nyksta. Rečiau ir rečiau sutinkame žmones, sugebančius iš tikrųjų pasakoti pasakojimą. Vis dažniau ir dažniau atsiranda bendras sumišimas, kai tik išreiškiamas noras pasiklausti pasakojimo. Lyg iš mūsų atimta kažkas, kas atrodė nuo mūsų neatskiriama, saugiausia iš visko, ką turime – sugebėjimas keistis patirtimi. Viena šio reiškinio priežastis aiški: patirtis nuvertėjo”<sup>355</sup>. Aiški Benjamino minties potekstė: sugebėjimas pasakoti užtikrina tai, kad yra vertinama patirtis; pasakojimas, o ne diskursyvus aprašymas, yra patirties artikuliavimo būdas; savo ruožtu pasakojimas įmanomas tik bendruomenėje, kurią jis pats ir steigia, ir palaiko.

Kalba apie tokį perdavimo būdą bei jo terpę (bendruomenę) yra bemaž visada paženklinta praradimo jausmo ir ilgesio. Didelis pastarųjų laikų įvairių disciplinų mokslininkų susidomėjimas naratyvu bei naratyvumu (ir literatūrologijoje, ir istoriografijos tyrinėjimuose, ir kultūrologijoje bei ir filosofijoje) iš dalies priskirtinas tai pačiai tendencijai – kalbose apie pasakojimą, bendruomenę

<sup>352</sup>Platonas, *Faidras*, vert. N. Kardelis, Vilnius: Aidai 1996, 275 e, 89-90.

<sup>353</sup>Plato, "The Seventh Letter", trnsl. J. Harward, *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica, London, 1952, 343a, p. 809.

<sup>354</sup>(Martin Heidegger) Мартин Хайдеггер, “Только Бог может еще нас спасти” Беседа сотрудников журнала Шпигель Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г., *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, ред. Н. В. Мотрошилова, В. В. Бибихин, Москва: Наука, 1991, 243.

<sup>355</sup>Walter Benjamin, “The Storyteller”, *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, New York: Schocken Books, 1968, 83.

bei tradiciją atrodo yra implikuota praradimo tema, ir nuo jos neatskiriama kultūros aktualijų kritika. Taip pat ir vienas iš naratologinės istorijos filosofijos autoritetų H. White'as sako, kad naratyvas tampa tema tik tose kultūrose, kur jo kaip perdavimo būdo nėra ar nebėra<sup>356</sup>, tuo pritarė Benjaminui ir dėl naratyvumo kaip žinojimo formos nykimo, ir dėl su tuo nykimu koreliuojančių socialinių pokyčių. Naratyvumo lūžis, anot White'o, yra visuomenės, kultūros ar atskiros grupės krizės požymis.

Šie nuogaštavimai svarbūs dėl dar vienos priežasties: juose (tiek antikiniuose, tiek XX amžiuje formuluotuose) naratyvas yra laikomas netekstinio patyrimo forma, ir ne-intertekstine *patirties* sklaida. Nuasmeninta, ne tik situacijos, bet ir autoriaus nebetekusi informacija kaip dar didesnė grėsmė imta suvokti XX amžiaus pabaigoje. Lyotardas rašė, kad “duomenų bankai yra rytojaus enciklopedija. Jie viršija bet kurio iš jo vartotojų sugebėjimus. Postmoderniam žmogui jie yra “gamta””<sup>357</sup>. T.y. informacijos kiekiai yra beasmeniai, jie yra duotys, taip kaip žemės trauka arba cheminės reakcijos. Tokia beasmenė informacija esą ir perteikiama, ir priimama nepaisant aiškiai centruotos erdvėlaikio tvarkos, t.y. kaip vienamačiai, vienaverčiai ir nestruktūruoti duomenys. Būtent *duomenys*, ar *duotys* (Bestand), anot vėlyvojo Heideggerio, XX amžiuje pakeitė Naujaisiais laikais matytus, suvoktus ir tirtus *objektus*, kurie, savo ruožtu, Naujaisiais laikais pakeitė patiriamus pasaulio *daiktus*. Gyvename, sako Heideggeris, nebe daiktų, ir nebe objektų, bet duomenų pasaulyje. Tokią gyvenamojo pasaulio modifikaciją Heideggeris vadino “duomenynu” (*Gestell*, kurį jis nurodo suprasti pagal analogiją su *Gebirge*)<sup>358</sup>. Taigi ir šiuo atveju žinojimo redukovimas į besmenę informaciją pateiktas kaip grėsmingiausia gyvenamojo laikmečio charakteristika (čia vėlgi verta priminti, kad ši grėsmė labai panaši į dar Platono išvelgtą grėsmę). Tai sugestionuoja mintį, kad pats skirtumas tarp rašytinio ir sakytinio perdavimų yra labiau kultūros kritikos įrankis, negu skirtumas tarp kokių nors realiai egzistuojančių reiškinių. Tačiau šis įrankis tegali būti veiksmingas (o toks jis kol kas yra) tik su sąlyga, kad ir naratyvinis žinojimas, ir pasakojimo situacija yra nuolat vertinami kaip vienintelis bendruomeninio koegzistavimo būdas.

Levinas matė šį Heideggerio kultūros kritikos niuansą savaip. Kiek pašiepdamas Heideggerio ir jo pasekėjų norą susigrąžinti pasaulį kaip namus (vietą), jis sako: “Žmonės prarado pasaulį. Jie nežino nieko, išskyrus materiją priešais juos, kuri, savita prasme, atitveria juos nuo jų laisvės. Jie žino tik daiktus. Atgauti pasaulį – reiškia, sugrįžti į vaikystę, kuri paslaptinai įsupta į Vietą”. Technika, sako Levinas, “išrauna mus iš heidegeriško pasaulio ir iš Vietos prietaringumo. Štai tada atsiranda šansas – pamatyti žmones ne situacijoje, į kurią jie patalpinti; leisti sušvytėti apnuogintam žmogaus veidui. Už laukus ir medžius Sokratas labiau vertino miestą, kur galima

<sup>356</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, 1.

<sup>357</sup> Jean Francois Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 127.

<sup>358</sup> Heidegger, “Einblick in das, was ist”, *Bremer und Freiburger Vorträge*, her. P. Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, 39-40.

sutikti žmonių”<sup>359</sup>. Žmogaus, situacijos ir vietos (kaip centruoto pasaulėvaizdžio) sujungimo scheme slypi Levino pamatytas ir suformuluotas pavojus; prisirišimas prie vietos, susiliejęs su situacija taip, kad ji pakeičia susitikimą su žmonėmis kaip asmenimis (su visais tokiam susitikimui būdingais erdvėlaikio sutrikdymais). Situacijos patirtis, susiliejęs su žmonių patirtimi, yra asmenų suliejimas, jų *sumos* supaprastinimas iki viešumos kaip terpės (beje, prisimenant Kermode'o pastabą apie pasakojimo funkciją, ši terpė labai komfortabili). Vidinio ir išorinio horizontų pakeitimas socialinių patirčių struktūra, kurioje anoniminės socialinės patirtys yra savita prasme prilyginamos tiesioginiam susitikimui, yra ne tiek tokios terpės panaikinimas, kiek jos išplėtimas paverčiant ją absoliučia – galiojančia (ar, veikiau, *privalančia* galioti) kiekvienos kito patirties įprasminime. Svetimumo patirtys ignoruojamos – būtent tai nepatinka Levinui. Ar tai reiškia, kad situacija, kurioje žmogus matyti kaip jis pats nėra tradicijos cirkuliavimo situacija? Aišku tiek, kad situacija, kurioje asmuo kaip toks ištirpsta ar išnyksta, tikrai yra būtent šio dramatinio tradicijos tematizavimo, jos sureikšminimo ir ilgesio situacija.

## **Praktiniai tradicijos atnaujinimo siekiai**

### **Praktiniai tradicijos tematizavimo lygmenys**

Kiekvienu atveju, kiekviena tematizuojama konkreti tradicija, žvelgiant iš jos vidaus, yra nelaikiška ir nelokali; o žvelgiant “objektyviai”, t.y. iš teorinės perspektyvos, ji yra lokali ir tuo lokalumu uždara. Tai paradoksas, dėl kurio įstringa bet kuris, praktinis ar teorinis samprotavimas apie tradiciją. Kolektyvinės atminties (arba socialinės atminties) tyrinėtojai teigia, kad “socialinės atminties transmisija yra raidos ir kaitos procesas. Šie pokyčiai gali būti nematomi pačios tos bendruomenės nariams, nes jiems atsimenamų dalykų ištekliai – jų technikos, jų pasakojimai, ir jų kolektyvinis identitetas – atrodo tokie, kurie visada išlieka nepakitę”<sup>360</sup>. Tai taiklus pastebėjimas, iš esmės, apie skirtumą tarp perspektyvų – ar į bendruomeninės atminties procesus žvelgiama “iš vidaus” (tuomet juose visada dominuoja tvarumo momentas), ar iš išorės (kai jie suvokiami, kaip ir pastarųjų tyrinėtojų, kaip nuolatinė kaita). Tuo skiriasi teorinis ir praktinis tematizavimo būdai – perėmimo formos nuo konceptualizavimo formų.

Tačiau be mokslinio konceptualizavimo formų, ir be betarpiško perėmimo iš bendruomenės “vidaus” jos elgesio, gyvenamos ir mąstymo taisyklių, egzistuoja ir trečias (šiandieną ko gera nustelbiantis pirmuosius du tematizavimo būdas – sąmoningas *tarsi* perėmimas *tarsi*

<sup>359</sup> (Emmanuel Levinas) Эммануэль Левинас, “Трудная свобода”, пер. Г. В. Вдовиной, *Избранное. Трудная свобода*, Москва: Росспен, 2004, 523.

<sup>360</sup> James Fentress, Chris Wickham, *Social Memory*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992, 200.

konceptualizuojant. Tai nėra nei tradicijos teorija, nei jos praktika. Tai reikėtų pasakyti apie įvairius siekius atkurti, atnaujinti nebeegzistuojančias tradicijas, arba, priešingai – atmesti ir peržengti egzistuojančias.

Be abejo, pasakojimo ir beasmenio duomenų perdavimo supriešinimas kaip esamos kultūrinės situacijos kritika nelieka vien teorinėje plotmėje. Nuolat kuriami praktiniai projektai, kurių tikslas rekonstruoti tradicijas, pirmiausiai atgaivinant naratyvinio žinojimo terpes – bendruomenes. “Šiandieną matome aiškia tendenciją atkurti išnykusias tradicijas ar netgi konstruoti naujas”, sako Giddensas, pridurdamas, kad “labai abejotina, ar įmanoma veiksmingai atkurti tradiciją brandžios modernybės sąlygomis. Tradicija praranda savo loginį pagrindą refleksyvumui ir ekspertų sistemoms vis labiau prisiskverbiant į kasdienio gyvenimo šerdį”<sup>361</sup>. Tokia Giddenso abejonė susijusi su tuo, kad jis modernybę ir tradiciją kaip visiškai atskiras tvarkas rikiavo vieną paskui kitą menamoje istorijos tėkmės vagoje<sup>362</sup>. Vienaip ar kitaip, pati pastebėta tendencija prašosi apmąstoma. Giddenso nurodomi modernybės bruožai – refleksyvumas ir ekspertų sistemos, viena vertus, naikina tradicijos sklandų, logiškai vientisą funkcionavimą, kita vertus, skatina ją tematizuoti kaip tai, ko nebėra. Iš pirmo žvilgsnio, bet kokia atgaminimo, rekonstravimo, atgaivinimo logika grįsta nuosekliu linijinio laiko modeliu. Atgaminti galima tik tai, ko nebėra. Tačiau labiausiai verta dėmesio tai, kad šis atgaminimo siekis, arba praktinis tradicijos tematizavimas tampa viena iš lygiai svarbių modernybės charakteristikų. Šią Giddenso ir daugybės kitų sociologų bei filosofų stebimą tendenciją galima laikyti išraiška to, kad laiko kaip tolydžios kryptingos kaitos modelis nėra pakankamas; gyvenamojo pasaulio laikas (erdvėlaikis kaip veiksmų ir mąstymo terpė) reikalauja rezonansinių atsikartojimų ir sutapimų, įprastų veiksmų ir tikėjimų modifikavimo per kartojimą (t.y. praktinio, o ne teorinio modifikavimo).

Tradicijos tematizavimu visų pirma (apie ką kalbėjau ankstesniame skyrelyje) laikytini baimingi perspėjimai apie tradicijos vaidmens mažėjimą. Levi-Straussas, paklaustas apie tradicinių visuomenių nykimą, atsakė, kad taip jau kalbama daugiau nei du šimtus metų. “pirmos mokslinės draugijos, įkurtos žmogaus studijų rūpesčiu, savo misiją teisingo skelbdamos: reikia skubėti, greitai nebeliks ką tirti. ... Tai etnologinių tyrinėjimų leitmotyvas”<sup>363</sup>. Šį Levi-Strausso pastebėjimą reikėtų suprasti taip, kad tokio tipo nuogaustavimai rodo ne kurių nors visuomenių nykimą, bet tam tikros temos atsiradimą ir gyvavimą štai jau du šimtmečius, t.y. laikotarpyje, įvardijamame “modernybė”. Modernybė, anot Donskio, “panaikino bet kokią iš tradicijos kylantį užtikrintumą. Todėl tik modernybės sąlygomis gali vykti tai, kad mes naujai atrandame ar naujai išrandame tradicijas”<sup>364</sup>. Tradicijų pasigendama kaip atsvaros ar kaip alternatyvos, bet kuriuo atveju, kaip

<sup>361</sup> Anthony Giddens, *Modernybė ir asmens tapatumas*, vertė V. Radžvilas, Vilnius: Pradai, 2000, 264.

<sup>362</sup> Ten pat, 11.

<sup>363</sup> Claude Lévi-Strauss, Didier Éribon, *Iš arti ir iš toli*, vertė M. Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 2002, 165.

<sup>364</sup> Leonidas Donskis, *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*, 211.



papildomos pridėtinės gyvenimo spalvos. Tradicija tokiuose atnaujinimo projektuose nėra suprantama kaip veiksmis-etinis žinojimas, kuriuo, vienokiu ar kitokiu disponuojame kiekvienas. Kviečiant atnaujinimams, prievartiniams išlaikymams, konservavimams etc. kviečiama veiksminio žinojimo cirkuliavimą – jo perdavimo ir perėmimo – procesą stabdyti paverčiant jį grynu tvarumu ar kartojimu dėl kartojimo. Pasinaudojant trečioje dalyje aprašyta perskyra tarp veiksmo ir judesio, galima pasakyti, kad daugumoje raginimų atnaujinti tradicijas yra kviečiama be galo imituoti tuos pačius (dvasinius, fizinius ir estetinius) judesius, o ne per kartojimą perimti jų prasmes, t.y. veiksmus, kurie perimti kiekvienąkart neišvengiamai pakinta.

Toje pačioje interviu knygoje Levi-Straussas, paklaustas, ar dar gali kokia nors visuomenė išlikti monokultūrinė, užtikrintai atsakė, kad niekuomet neegzistavo jokia monokultūrinė visuomenė. “Visas kultūras formavo maišymosi ir skolinimosi procesai, kurie be pertrūkio, nors ir skirtingu ritmu, vyko nuo pat pasaulio atsiradimo”<sup>365</sup>. Didelė dalis etnologijos mokslo iki šiol skuba užfiksuoti “paskutines” liekanas monokultūrinių sistemų, kurios niekada niekur neegzistavo. Tačiau fiksuojant šias “paskutines liekanas” pirmiausiai akcentuojamas (sukuriamas?) jų skirtingumas nuo egzistuojančių gyvensenos formų, tokiu būdu parodant pastarųjų trūkumus, jų nepakankamumą, ribotumą.

Lytard’as savaip aiškino šio reiškinio priežastį – jis teigė, kad naratyvo, o taip pat ir tradicinio žinojimo tema randasi naujojoje visuomenės tvarkoje ne kaip nerimo ir nesaugumo išraiška, bet kaip alternatyvus, vadinasi, veiksmingesnis būdas legitimuoti naujo tipo galias. “Naratyvinis žinojimas atgimsta Vakaruose kaip tam tikras naujosios valdžios autoritetų legitimavimo būdas”<sup>366</sup>. Panašiai, kaip Adorno ir Horkheimeris *Apšvietos dialektikoje*, taip ir Lyotardas siekius restauruoti prarastą tvarką suprato kaip bandymus panaudoti tam tikrus nostalgijos tipus naujos galios legitimavimui ar naujų destruktivių mitų įtvirtinimui<sup>367</sup>. Toks nostalgijos panaudojimas (lygiagrečiai su jos aitrinimu) yra iš tiesų įtikinantis. Vėlgi pirmiausiai jo sėkmė susijusi su naujo, atnaujinto kokybiškesnio socialumo pažadu. Tradicijas atkurti bei sukurti siekiama ne dėl jų pačių, bet dėl bendruomenių ar visuomenių vidaus santykių atgaminimo ar sukūrimo. Kaip tik todėl tokio tipo manipuliacijos sėkmingiausios ten, kur šių santykių stygius akivaizdžiausias.

Tradicija XX amžiuje tapatinama su tampriu, uždaru bendruomenišku. Būtent tapatinama: Gellneris pateikia populiaros kultūros sąvokos išskleidimą, kuri parodo, jog “kultūra” šiandien suprantama kaip “tradicija”, ir, tuo pačiu – kaip bendruomenės buvimo būdas. Kultūra, sako Gellneris, dažniausiai laikomas “negenetinis perdavimo būdas, lokalizuotas konkrečioje

<sup>365</sup> Claude Lévi-Strauss, Didier Éribon, op. cit., 173.

<sup>366</sup> Jean François Lyotard, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, 76.

<sup>367</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Apšvietos dialektika*, vertė G. Mikelaitis, Vilnius: Margi raštai, 2006, 49-51.

gyvuojančioje bendruomenėje. Bendruomenė yra populiacija, kuri turi bendrą kultūrą. Galima sakyti, kad kultūra reiškia viską, kas negenetiškai perduodama. Šios dvi sąvokos, kultūra ir bendruomenė yra tarpiai susijusios<sup>368</sup>. Be to, bendruomenės sąvoka, lengvai pasiduoda jos utopizavimui – tai vyksta lygiagrečiai su vis gausėjančia (ir akademinė, ir neakademinė) industrinės visuomenės kritika. Nisbetas aiškina, kad utopinių samprotavimų apie bendruomenę motyvas ar objektas yra tikra ar įsivaizduota antitezė, kurią “toje pačioje socialinėje aplinkoje suformuoja nebendruomeniniai konkurencijos ar konflikto, naudos ar sutartinio pritarimo santykiai”<sup>369</sup>. Kitaip sakant, uždaro ir jaukaus bendruomeniškumo aukštinimas yra intelektualios ir vis revoliucingesnės mažumos balsas, kuris, savo ruožtu, visada patrauklus.

Tradicinio žinojimo formų tematizavimas jas aukštinant, mėginant sugrąžinti, išlaikyti etc. yra savotiškas dirbtinis mėginimas kurti bendruomenę imituojuant būdus, kuriais ji kuriasi savaime. Apie bendrumo ir viešumo kaip savęs ir aplinkos aiškinimo terpės formavimąsi buvo daug rašyta trečiojoje dalyje. Čia dar būtina pridurti, kad bendruomenę steigiantis naratyvas formuojasi per bendrus išgyvenimus, ne fiktyvius, bet dažnai skaudžius ir nelauktus. Ankersmitas iš tokių išgyvenimų kildina (apie tai jis rašo ne viename savo tekste) didžiąją dalį istorijos patirčių. Būtent skaudžias, traumines patirtis jis sieja su istoriškumu kaip sąmonės dimensija. “Bendra trauma suteikia kolektyvumui bendrą pamatą, daug gilesnio lygmens, negu laimė ar džiaugsmas suteiktų”<sup>370</sup>. Trauma, anot Ankersmito, “suteikia mums tokią praeitį, kuri nėra nei pamiršta, nei prisimenama; ji teikia mums praeitį, kuri tebeegzistuoja mumyse būtent todėl, kad mes jos nepajėgiame prisiminti, ir todėl, kad neturime aktualaus priėjimo prie šios praeities”<sup>371</sup>. Ankersmito mintis, be to, leidžiasi interpretuojama taip: praeityje patirta kolektyvinė trauma yra paradigma tokios praeities, kuri nėra užbaigta, kuri tebesitęsia kaip klausimas. Jos svarbiausias bruožas yra sudėtingumas ją verbalizuoti; ši kolektyvinė patirtis yra tarsi negatyvus kolektyvinio naratyvo pamatas. Šis daugelį kartų šiame darbe minėtas negatyvumas steigia naratyvo vienovę ir tuo pačiu įgalina jo transformacijas. Tai, kad šios rūšies praeitis steigia kolektyvumo pamatą, reikėtų, kad šis pamatas vargu ar sukuriamas priešinga kryptimi – per jo aiškinimą, detalizavimą, bendrų veiksmo formų teorinį “atkūrimą” ir jų praktinį įtvirtinimą.

Be abejo, didžiojoje dalyje praktinių mėginimų atkurti tradicines bendruomenes su jų struktūromis, praeitis laikoma stabiliu rezervuaru užbaigtų ir nebekintančių reiškinų, kuriuos galima išsirinkti ir saugoti dabartyje. Praeities dabartiškumas, jo neegzistavimas atskirai nuo dabarties yra ignoruojamas. Bet koks atgaminimas, bet koks aktualizavimas to, kas nebebuvo

<sup>368</sup> Ernest Gellner, *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, 45.

<sup>369</sup> Robert A. Nisbet, *Sociologijos tradicija*, vertė D. Gudelis, Vilnius: Pradai. 2000, 90.

<sup>370</sup> Frank R. Ankersmit, “Trauma and Suffering: A Forgotten Source of Western Historical Consciousness”, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002, 76.

<sup>371</sup> Ten pat, 78.

svarbu, yra perdarymas naujai, joks pastovumo palaikymas yra neįmanomas be kaitos. Iseris primena, kad “sugrįžimas prie praeities verčia perdaryti ir jos praeitiškumą – suformuoti jį pagal dabarties poreikius”<sup>372</sup>.

Anot Buberio, yra du kultūros aspektai: kūrybingumas ir tradicija. “Kultūra semiasi vitališkumo iš kūrybingumo šaltinio, ir jei kurioje nors kultūroje nutrūksta inovacijų srautas, jos galia dingsta, nes kultūra netenka galios tada, kai nebeturi inovacijų galios, nuolatinio atsinaujinimo galios”<sup>373</sup>. Vadinasi, Buberio siekis kurti bendruomenę nebuvo grįstas jo noru fiksuoti, įtvirtinti tradiciją kaip pastovios struktūriškos žinių apytakos terpę. S. N. Eisenstadtas pasakoja, kad Buberis buvo linkęs smarkiai pabrėžti švietimo svarbą, ir ypač – suaugusiųjų švietimo svarbą; kai Eisenstadtas, kuris, kaip jis rašo, kiek skeptiškai žiūrėjo į suaugusiųjų švietimą, paklausė Buberio, kodėl, pastarojo manymu, tai taip svarbu, Buberio atsakymas buvo, iš pirmo žvilgsnio, keistas: “Tai labai svarbu dėl to, kad mes galėtumėm kalbėtis ir drauge svajoti”<sup>374</sup>. Kalbėtis ir svajoti kartu gali žmonės, matantys jei ne bendras, tai panašias veiklos ir gyvenimo perspektyvas.

Bendruomenę jungiantys vidiniai saitai yra ne horizontalūs, anot Buberio, bet kiekvieną jos narį sujungiantys per centrą. “Tikroji bendruomenės esmė neabejotinai yra atviras ar paslėptas faktas, kad bendruomenė turi centrą. Tikroji bendruomenės kilmė neabejotinai turi būti suprantama pagal tai, kad bendruomenės nariai turi bendrą santykį su centru ir šis santykis yra viršesnis už visus kitus santykius: ratas brėžiamas radiuso pagalba, o ne tolyn nuo jo periferijos taškų. Be to, pirmą kartą centro tikrovė atpažįstama tik tuomet, kai atpažįstama kaip tokia, per kurią persimato šventybė”<sup>375</sup>. Buberis rodo bendruomenės ir sociumo skirtingumą aiškindamas struktūrą: bendruomenė – į centrą orientuota, o ne tinklo pavidalo santykiais susijusi formacija. Santykiai tarp narių bendruomenėje yra priklausomi nuo santykio su centru. Toks bendruomeninių santykių charakterizavimas dažnas sociologiniuose tradicinės bendruomenės apibūdinimuose<sup>376</sup>, tačiau Buberio pastaboje akcentuota tai, kad centras, arba bendruomenės branduolys, būtinai turi ryšį su šventybe. Kažin, ar tai reiškia, kad bendruomenė tegali būti religinė. Greičiau Buberis kalba apie tam tikrą hierarchiją, kurioje tikslas yra santykis su centru, o bendruomeniškumas pats yra priemonė, ir juo labiau tradicija kaip bendruomeniškumą palaikanti žinių cirkuliacija.

---

<sup>372</sup> Wolfgang Iser, “Coda to the Discussion”, *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996, 296.

<sup>373</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, “Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber”, Martin Buber, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 9. Eisenstadtas cituoja iš hebraiško Buberio veikalo *Face of Man*, 383-86 (tekstas ir pavadinimas verstas Eisenstadto).

<sup>374</sup> Ten pat, 16.

<sup>375</sup> Martin Buber, “Community as the Basic Social Framework of Human Creativity”, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 98.

<sup>376</sup> Pirmiausiai reikia paminėti L. Dumonto darbus, detalizuojančius visuomenės ir bendruomenės perskyrą kaip perskyrą tarp tinklinių (horizontalių) santykių ir piramidės (centruotų) hierarchinių santykių.

Bendruomenės vienijimasi, jos kūrimasi, Buberis skelbia ne kaip savitikslių veiksmą, ne kaip savaime vertingą procesą, bet dėl žmogiškos egzistencijos centro atgaminimo. Bendruomeniniai santykiai yra skirti atnaujinti individo kūrybinėms galioms, o ne priešingai.

Visgi “šventybė” šioje Buberio teksto vietoje nėra emocinis papildymas, parodantis koks centras yra brangus bendruomenei; šventybės sąvoka turi kai kuriuos būtinus ir universalius bruožus, ir dabar svarbus vienas iš jų – belaikiškumas, buvimas anapus laiko tėkmės. Bendruomenės centras, apie kokį čia kalbama, yra tradicijos neistoriška dimensija. Bendruomenės centras yra tai, kas vienija bendruomenę, ir tuo pačiu, tai, kas turi pirmąją pretenziją išlikti nepakitęs; nepakeistas laiko ir to, kas laiką rodo – nuolatinės pokyčių tėkmės. Taigi bendruomeniškumas, toks, kokį jį vaizduoja Buberis, yra vėlgi koreliavimas tėkmės ir tvarumo (šiuo atveju – amžinumo), jų harmonizavimo priemonė. Buberiui pritaria ir semiotikas J. Lotmanas, kuris aiškino, kad harmoninga kultūra yra centruota, o jos centras, nuo kurio priklauso svarbiausi gyvenimo principai, yra “genetiškai susijęs su pirminiu mitologiniu branduoliu”<sup>377</sup>.

Tikriausiai dėl to bendruomenė kaip terpė bei sąlyga, tampa svarbia tema visada, kai kalbama apie religinę tradiciją. Panašu, kad paplitusi romantinė utopinė bendruomenės sąvoka dažnai be gilesnių apmąstymų pritaikoma būtent religinei bendruomenei, kas anaipol nėra teisinga. Būtent religinės tradicijos perdavimo procese yra daugiausia lūžių, pertrūkių, išsišakojimų, sugrįžimų, atsiribojimų etc., t.y. religinė tradicija kaip vyksmas niekaip neatvaizduojama romantišku “iš kartos į kartą” perduodamos “patirties” paveikslu.

Kalbant apie praktinius tradicijos tematizavimo būdus pirmiausiai reikėtų aptarti vieną iš gana dažnų tradicijos tematizavimo būdų – jos atmetimą. Tradicinėje bendruomenėje pasigendama laisvo pasirinkimo, laisvos savirealizacijos ir laisvai pasirinkto artimų žmonių rato. Nors tradicinė tvarka grįsta patirties, o ne refleksijos prerogatyva, patirtis visgi turi atvesti ne bet kur, bet prie tam tikrų bendruomenėje kultivuojamų vertybių. Veiksminio žinojimo tradicija (kaip veiksmų prasmių perdavimas) nurodo, kaip interpretuoti patirtį. Tai svarbu ypač kalbant apie religines tradicijas, mat pirmas dalykas, dėl ko jomis nepasitikima, dėl ko siekiama jas pranokti, atmesti arba kurti iš naujo – yra įsitikinimas, kad religinė patirtis yra kiekvienu atveju unikali ir neschematizuojama, nesisteminama, neinterpretuojama pagal “susiklosčiusią” tvarką.

Neabejotinai pats tamsiausias ir paradoksaliausias klausimas religinės tradicijos fenomeno apmąstymuose – kaip unikalus, neatkartojamas ir sunkiai įvardijamas tikinčiojo patirtinis gyvenimas gali būti reglamentuojamas ir tipizuojamas tradicijos (beje, skirtingų tradicijų skirtingai)? Toks klausimo kėlimas įgalina dvi atsakymo kryptis socialinės filosofijos rėmuose. Viena iš jų būtų Durkheimo sociologijos pradėtoje tendencijoje individo patirtis išvesti iš

---

<sup>377</sup> Jurij Lotman, “Siužeto kilmė tipologiniu požiūriu”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 281.

bendruomenės ir tradicijos diktuojamų socialinių nusiteikimų. Pats Durkheimas asmeninius tikinčiojo patyrimus kildina iš socialumo, iš kolektyvinių emocijų<sup>378</sup>. Priešinga atsakymo kryptis būtų socialumo laikymas sielos gyvenimo modifikacija. Šią poziciją atstovautų, pavyzdžiui, Buberis, teigiantis, kad “socialinis gyvenimas iš esmės yra psichinio gyvenimo transformacija ritmo, tempo, intensyvumo ir išraiškingumo atžvilgiu”<sup>379</sup>. Buberio pozicija, kai ji šitaip išsakyta, yra tiesiog egzistencinės krypties religijos filosofo pozicija. Buberis ir Durkheimas, nepaisant ką tik aprašyto jų mąstymo krypties priešingumo, mąstė visgi tuo pačiu būdu: atskirdami bendruomeniškumą ir asmeniškumą ir juos susiedami ir išvesdami vieną iš kito.

Ir pirmuoju ir antruoju atveju religinė tradicija ir religinė (privati) asmens patirtis tampa tarsi tuo pačiu, ar to paties dalimis. Laikyti šias dvi sritis (patirties modusus) vis dėlto atskiromis, įmanoma tik pastebėjus, kad bet koks priklausymas religinei tradicijai tradicijos yra daugiau ar mažiau sąmoningas bei pasirinktas. Aišku, svarbu pastebėti, kad spektras tarp “daugiau” ir “mažiau” yra gana platus, apimantis labai skirtingus tradicijos palaikymo būdus. Sudėtingiausias iš jų yra ramus įsijungimas į egzistuojančią tradiciją, grįstas giliu ir nebūtinai reflektuojamu supratimu, kad tvarka, kurią ji palaiko, yra ypač sunkiai artikuliuojamo turinio laikiška bei sąlygiška artikuliacija. Tokia laikysena sudėtinga dėl dvilypio tradicijos statuso: žmogus, ją palaikantis visa savo gyvensena, mato jos lokalumą bei istoriškumą. Tačiau tuo pačiu tiesos, kuriomis jis tiki (suformuluotos būtent taip, kaip jis jas formuluoja), negali galioti tik lokaliai ir laikinai; taip pat veiksmai, kuriuos jis atlieka, negali būti prasmingi bei veiksmingi tik kai kur ir tik kai kada. Vieną situaciją, savo paties situaciją, matyti iš dviejų skirtingų perspektyvų yra sudėtinga; tačiau pasitraukimas iš šio dvilypumo yra nuslydimas į vieną iš dviejų – arba į reliatyvizuotą, komparatyvistiką, arba į savos tradicijos visur galiojimo teigimą. Vienas E. Gellnerio pastebėjimas apie Islamą yra labai iškalbinga detalė, kalbant apie bet kurios religinės tradicijos dinamiką: Gellneris pastebi, jo žodžiais, “likimo ironiją”, kad ortodoksijos požiūriu toli gražu ne patys religingiausieji provincialai (patys savęs anaipol nelaikantys nei giliai tikinčiais, nei stropiai religingais) tampa lengviausiai mobilizuojama jėga religinio atsinaujinimo perversmams<sup>380</sup>. Be abejo, tie, kuriuos pamokslininkai lengvai patraukia, dėl tam tikros jų tradicijos sampratos, nukrypimą nuo tradicijos (taip pat ir savus nukrypimus) supranta kaip taisytiną blogį, o ne kaip pasirinktą poziciją, todėl jie lengvai patraukiami kovoti su anuo “blogiu”. Šioje mintyje svarbu, kad ne tikėjimo stiprumas ar jo grynumas bei bekompromisiškumas čia yra lemiamas veiksnys, bet atitinkama tradicijos samprata, jos įsisąmoninimo ir tematizavimo būdas.

---

<sup>378</sup> Emile Durkheim, *Elementarios religinio gyvenimo formos*, vertė J. Karazijaitė, J. Ramunytė, Vilnius: Vaga, 1999, 469.

<sup>379</sup> Martin Buber, “Community as the Basic Social Framework of Human Creativity”, 95.

<sup>380</sup> Ernest Gellner, *Postmodernizmas, protas ir religija*, vertė L. Jonušys, Vilnius: Pradai, 1993, 28.

Kalbėti ne tik apie įsisąmoninimo būdus, bet ir apie refleksijos lygmenis, kurie nustato ne vien teorinę, bet ir praktinę laikyseną tradicijos (ar tradicijų) atžvilgiu, skatina kai kurie etikos srities diskursai, kuriuose svarstoma moralės konvencijų įsisąmoninimo skalė. Akivaizdu, kad tradicijos tematizavimo lygmenys tampriai siejasi su moralės konvencijų įsisąmoninimo lygmenimis. Kaip pavyzdį pateiksiu I. Pape meta-etikos tyrinėjimų sutrumpintą fragmentą. Pape kalba apie tris moralės taisyklių įsisąmoninimo pakopas. Šias pakopas Pape vadina “skirtingo aukščio savikontrolės tvarkomis” ir jas išskirdama remiasi didaktikos teoretiko H. von Hentigo pateiktu savikontrolės pakopų skirstymu. Hentigas, taigi skyrė tris lygmenis: faktų arba veiksmo atlikimo lygmenį (1), teorijos lygmenį (2), principo lygmenį (3). Pape manymu, analogiškai galima dorovės dimensiją padalinti į tris fazes: pirmoji betarpiškumo fazė arba pakopa yra moralė kaip visuma normų, kurios konkrečioje visuomenėje tam tikru laiku “funkciškai galioja”, t.y. “jos pripažįstamos net ir kiekvieną kartą jų detaliam neatpažįstant”. Šią pakopą Pape vadina moralės pakopa ir pristato ją kaip “pirminio dorovinio patyrimo arba gyvo moralumo lygmenį”. Kitas etinių principų įsisąmoninimo lygmuo, anot Pape, yra refleksyvus atsigręžimas į šį išgyvenamą moralumą (analogija su Hentigo teoriniu lygmeniu). Trečiasis (“principo”) lygmuo – kai atsižvelgiant į etikų pliuralumą – t.y. nepaisant jo arba kaip tik dėl jo – randamas principas, kuris yra *bet kurios* moralės sistemos pagrindas<sup>381</sup>. Labai panašiai galima skirti ir tradicijos tematizavimo pakopas. Pirmoji – betarpiško funkcinio galiojimo pakopa, kai tradicija suvokiama labiau kaip pastovios taisyklės, ir šis suvokimas yra labai mažai tematinis (veiksmai argumentuojami “taip reikia, nes tokia tradicija”). Antrasis, arba reflektyvus įsisąmoninimo lygmuo, kai reflektuota tradicija tampa tuo, ką G. Devereux vadina “savi-etnografija”<sup>382</sup>, t.y. aktyviu domėjimusi savo tapatybe, ją iš tokios, laikiškos ir pasyvios verčiant aktyvia-logine nebekintančia savastimi. Šiame tradicijos tematizavimo lygmenyje dominuoja tvarumo momentas. Trečiasis “principo” lygmuo susieja kaitos ir tvarumo modusus per tai, kad “savi-etnografinės” detalės regimos kaip viena iš galimų (ir todėl neišvengiamai kintančių) bet kurią etiką konstituojančio principo išraiškų.

Šis trečiasis lygmuo, tradicijos tematizavimo ar etinių principų įsisąmoninimo lygmuo įmanomas tik tuomet, jei apskritai šiuo bendru principu (kurio išraiškos gali būti skirtingos) tikima. Schellingas ir Herderis (kaip rašyta pirmojoje darbo dalyje) tokiu bendru principu laikė patį lavinimosi poreikį (Herderis), išminties siekį (Schellingas), kurie įvairiose kultūrose skirtingai įpavidalinami skirtingų tradicijų. Šie ir kiti, daugiau ar mažiau Apšvietos epochai priklausę, filosofai kalbėjo apie vieną ar kitą bendrą visai žmonijai etinį principą tikėdami, kad kultūrų įsiskverbimas vienos į kitą jį tik dar aiškiau atskleis ir išryškins. Tačiau šiandieninių teoretikų

<sup>381</sup> Ingetrud Pape, “Zur Grundlegung einer Meta-Ethik”, *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*, her. K.-J. Grundner, P. Krauser, H. Weiss, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1974, 140-142.

<sup>382</sup> George Devereux, „Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Dysfunctions“, *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, ed. G. De Vos, L. Romanucci-Ross, Paolo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975, 45.

manymu, kultūrų persipynimas ir susilieėjimas ne palengvino, bet, priešingai, gerokai apsunkino, šio principo matymą. Teigti *a priori* egzistuojant ką nors panašaus į Pape prieš tris dešimtmečius drąsiai teigtą bendrą skirtingų moralės sistemų pamatą ryžtamasi vis rečiau. Kultūrų “išverčiamumo” klausimą svarstantis G. Motzkinas mano, kad aiškių kultūrinių ribų išnykimas gerokai apsunkina “kultūrų išverčiamumą”, t.y. jų redukavimo vienos į kitą, ar jų aiškinimo vienos per kitą galimybes. Taip yra dėl to, kad išverčiamumas visada reiškia adaptavimą<sup>383</sup>. Sudėtingiausias, taigi, klausimas – kaip *suprasti* neadaptuojant ir neredukuojant visų skirtingų tradicijų niuansų į vieną principą, esmę, dėsni (kas vargu ar įmanoma). Šis klausimas svarstomas šiuolaikinėje hermeneutikoje nuo Gadamerio laikų, tačiau praktiniai tradicijų susidūrimai ir tarpusavio nesupratimai kuo toliau, tuo skaudesni. Vėlgi Buberis pasiūlo kiek kitokį šio trečiojo tradicijos tematizavimo lygmens pagrindimą. Iš pirmo žvilgsnio, gana klampiam ir tamsiam jo teksto fragmente, išsižiūrėjus, matyti nuorodos, kuria linkme gali būti keičiamos bendrumo ir išverčiamumo paieškos, kad jų rezultatai nenusėstų teorinių postulatų pavidalais, bet turėtų galimybę virsti praktinėmis kasdienos nuostatomis.

“Mes laukiame teofanijos, apie kurią nežinome nieko, žinome tik jos vietą, ir ši vieta – bendruomenė. Viešose šio laukimo katakombose nėra atskiro Dievo Žodžio, kuris galėtų būti išgirstas ir apgintas; mums pateikiami žodžiai išskaidrinami mūsų žmogiškoje situacijoje, kurioje būname atsigręžę vienas į kitą. Nėra nuolankumo kam nors, kieno kūriniai nėra lojalumo. Mūsų kelias yra tai patirti. Tikrų religinių pokalbių laikas prasideda – ne anų pokalbių, kurie taip vadinami, bet yra fiktyvūs, kuriuose partneris tikrovėje nei gerbiamas, nei į jį kreipiamasi, bet tikrų dialogų, kalbėjimo iš visiško užtikrintumo į visišką užtikrintumą, bet, tuo pačiu, iš atvertos širdies į atvertą širdį. Tik tuomet rasis tikras bendras gyvenimas, ne tas, pagrįstas vienodu turiniu, atrandamu, kaip įrodinėjama, visose religijose, bet tas, kurio pagrindas yra kančios ir laukimo situacija”<sup>384</sup>.

Bendruomenė Buberis vadina ne struktūriškai vientisą, ir ne vienos genetinės etc. kilmės socialinį darinį (kaip gentį, tautą, parapiją, etc), bet – susikalbėjimo *situaciją* ar jos prielaidą, būtent santykį. Bendruomenės buvimas priklauso nuo santykio kokybės, o ne priešingai. Nuo šios bendruomenės sąvokos Buberis nuima visus formalius apribojimus – du vienas kitą suprantantys, nesvarbu, ar toje pačioje, ar skirtingose tradicijose jie artikuliuoja savo tikėjimą, yra bendruomenė. Svarbiausia ir būtina tokios bendruomenės charakteristika yra ne vien santykio kokybė, bet bendras angažavimasis situacijai, t.y. atviroms ateities nuorodoms. Tai kelias, atskiriantis bendruomenės ir tradicijos sąvokas – galima būti vienoje bendruomenėje ir skirtingose tradicijose. Ši buberiška bendruomenės sąvokos modifikacija yra savitas Heideggerio ir Levino pozicijų suvienijimas.

Šis Buberio nurodomas “kalbėjimosi” būdas yra būtent trečiasis tematizavimo lygmuo, kai visi “savi-etnografijos” detalės, teikiančios konstantišką loginę tapatybę, yra peržengiamos. Tai

<sup>383</sup> Gabriel Motzkin, op. cit., 225-226.

<sup>384</sup> Martin Buber, “The Nature of Man”, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 47.

toks kalbėjimas, kuriame laikiška tapatybė, lanksti ir tarpasmeniškai situacijai pavaldi tapatybė yra svarbesnė. Tik tuomet, tik tokiu būdu bendruomenė gali būti suprantama ne kaip tradicijos (kaip tvarumo) saugotoja, bet kaip tradicijos kūrėja. Savo ruožtu tradicija tuomet regima ne kaip fiksuotos nuostatos ar užsikoncervavusių ir simboliais paverstų senovės relikvų rinkinys, bet kaip bendrus kasdienių veiksmų principus konstituojantis naratyvas. Tradicija yra ne rituališkai pernešinėjamas stabilus (todėl dužus) konstruktas, bet nuolat besikuriantis lankstus darinys (tai ne kartą akcentuota trečiojoje šio darbo dalyje). Veiksminis-naratyvinis žinojimas yra paslankus – įteisinant ir absorbuojantis išoriškai naujo tipo situaciją.

Tokia bendruomenė, apie kokią Buberis rašo, nėra nei įsteigiama, nei suvaidinama, joje nėra pabūnama laikinai, iš jos negali būti laikinai pasitraukiama, nes ji nėra tam tikras skaičius žmonių, bet – tam tikra kokybė žmonių santykių. Tai yra ne išorinės bendravimo sąlygos, bet bendravimo būdas. Tai toks bendrumas, kuris reikalauja ne loginės tapatybės (ne nekintančio identifikavimosi su tam tikromis savybėmis ar įvardijimais), bet laikiškos, paslankios tapatybės, kuri grįsta visai ne principų minkštumu ar jų nebuvimu, bet kiekvieno veiksmo žmogiškos prasmės supratimu. O pastarasis – nei įgimtas, nei išmokstamas atsimerant kokią nors formuluotę; jis perimamas stebint, bandant, klausiant, bandant etc. Tradicijos yra veiksmų pasaulio tvarkymas; tačiau šis tvarkymas nėra mėginimas suvaldyti kokią nors mus atakuojančią atsitiktinumų griūtį; jis yra labiau nuolatinis derinimasis prie nepažinios kitokybės, patiriamos pirmiausiai per tai, ką vadiname “socialiniais santykiais”. Buberiškam “utopiniam socializmui” (jis pats nujautė savo projektą būsiant taip vadinamą<sup>385</sup>) įgyvendinti reikia santykinai nedaug – tik suvokti, kad veiksmai nėra mažiau svarbūs nei įvykiai.

### **Tradicijos tematizavimo būdų santykis su laiko dinamikos patirtimis**

Straipsnių rinkinio *Tradicija ir modernumas. Tradicionalizmo vaidmuo modernizacijos kontekste* sudarytojai, įvadiniame straipsnyje, svarbiausią knygoje svarstomą klausimą formuluoja taip: “dinaminiai pokyčiai (modernizacija) išprovokuoja nesusipratimus, neteisębę, įtampą, funkcinis sutrikdymus, galios pakaitalus, depersonalizaciją, ir t.t. Ar tai neišvengiamos pasekmės, ar galime Abu-Lughod žodžiais, ‘susigrąžinti kai kurias atramas, galiojančias didesnėms grupėms, negu mes patys? ... Ar įmanoma išvystyti kokius nors tarpinius socialinius vienetus, siejančius mus ir masinę visuomenę?’ Ar gali tradicija vaidinti teigiamą rolę tokiame tarpininkavime? Ar tai paaiškina atvejų, kai sąmoningai grėžiamasi praeities link, dažnumą? Ar vietinės institucijos gali legitimuoti, palengvinti ir moderuoti transformacijos procesų susidūrimus, ir tokiu būdu vaidinti

---

<sup>385</sup> Martin Buber, “Community as the Basic Social Framework of Human Creativity”, 100.



pozityvią rolę vystymosi procesuose<sup>386</sup>? Į daugumą iš šių klausimų galima atsakyti teigiamai tik tuo atveju, jei tradicijos sąvoką pavyksta atsieti nuo istorinio determinizmo ir istorinio reliatyvizmo kontekstų, kurių požymiu ji dažnai laikoma. Nesvarbu, kuris iš binarinės tvarumo /kaitos opozicijos dėmenų yra laikomas vieninteliu teisingu tikrovės modeliu – ir vienu ir kitu atveju tradicija tampa regresyviu pasirinkimus determinuojančiu veiksniumi. Donskis pabrėžia, kad “hipostazuojama istorija ir kultūra anksčiau ar vėliau filosofinėse istorijos ir kultūros teorijose išskyla virš žmogaus kaip savarankiška ir nuo jo nepriklausoma jėga<sup>387</sup>”.

Kalbą apie tradicijos įsisąmoninimo lygmenis, kurie ankstesniame skyriuje pristatyti ir aptarti, atliepia ir tokia Iserio mintis, atspindinti ir tą prieštaringą paniką, kuria tradicijos sąvoka apsupta kelis pastaruosius dešimtmečius:

“pirmiausiai egzistuojančios tradicijos paskelbtos augančios svarbos dalykais; po to, tradicija imta laikyti rėmais, kuriuose besiplečiantys kultūrinės dabarties kontekstai turėtų būti kontroliuojami. Paskutinė modifikacija atsitiko tada, kai kultūros susitiko ir jas prirėkė perkelti vieną į kitą. ... Atmintis yra tarsi tarpininkas, susiejantis tai, kas skirtinga – ar tai būtų skirtumas tarp praeities ir dabarties, ar tarp kultūrų – atmintis, įgyjanti kaleidoskopiškai kintančius pavidalus, priklausomai nuo to, ką ji yra pakviesta atlikti. Kiekvienas poreikis sulydo atmintį į vientisą lytį – ji funkcionuoja kaip mitų gamintoja, kaip kolektyvinė atmintis, kaip išstūmimo mechanizmas – visa tai mūsų diskusijoje pastebėta<sup>388</sup>”.

Ši paskutinė tradicijos sampratos modifikacija, kaip ją apibūdina Iseris, atsiradusi (ar atsirandanti) tada, kai kultūras reikia perkelti vieną į kitą, turi atminties veikimo būdą ir suprantama pagal analogiją su atmintimi. Atminties – mūsų tapatumo laido – veikimo būdas ir jos funkcija, kaip rašiau trečiojoje dalyje, yra kurti vientisumą, o ne atgaminanti detales kaip atskirus vaizdinius. Tekste, iš kurio citatą čia pateikiau, Iseris apibendrina knygoje surinktus kolegų straipsnius apie kultūrų išverčiamumą, apie trečiojo lygmens, pagal Pape skirstymą, paieškas. Vienintelis įmanomas kelias į tokį išverčiamumą, anot Iserio – analogiškas atminties veikimo būdai. Savo ruožtu, atmintis (ką pastebi bemaž visi straipsnių autoriai) veikia pagal naratyvo konstravimo principą – formuodama naują visumą iš pozityvių (prisimintų, t.y. atrinktų) ir negatyvių (tarsi užmirštų, o iš tiesų – foninių) elementų. Pastarieji yra tos progos (*kairos*, anot Kermodė'o), kurios palieka galimybę transformacijoms, prasminiams pokyčiams taip įgalindamos struktūrų lankstumą.

Kaip pagalbą aiškinant skirtingas laikysenas praeities atžvilgiu Ankersmitas pasitelkia Manheimo suformuluotą skirtumą tarp tradicionalizmo ir konservatizmo. Tradicionalizmas yra individo gyvensenos priklausomybė nuo tam tikrų apibrėžtų tradicijų, ir šia prasme visi daugiau ar mažiau esame tradicionalistai; konservatizmas, savo ruožtu, yra “tradicijos įsisąmoninimas”. “Iki

<sup>386</sup> Jessie G. Lutz, Salah El-Shakhs, “Introduction: Tradition and modernity: Development Issues”, *Tradition and Modernity. The Role of Traditionalism in the Modernization Process*, ed. J. G. Lutz, S. El-Shakhs, Washington: University Press of America, 1982, 4.

<sup>387</sup> Leonidas Donskis, *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993, 130

<sup>388</sup> Wolfgang Iser, “Coda to the Discussion”, 297.

Revoliucijos nebuvo įmanoma būti konservatoriumi; po revoliucijos nebeįmanoma būti tradicionalistu”<sup>389</sup>. Ankersmitas šias dvi politines ideologijas susieja su dviejų tipų traumomis (tapatybės skilimais), nuo kurių, savo ruožtu, priklauso skirtingi santykiai su praeitimi. Pirmoji traumas rūšis yra susijusi su tokia užmarštimi, kai skaudi patirtis yra tuo pat metu ir pamiršta, ir prisimenama, t.y. ji prisimenama kaip sąmoninis turinys, kuris veikia netematizuojamas. Ši traumas rūšis kuria tam tikrą įtampą tarp įvardintos tapatybės ir neįvardintos savasties, bet jos iš esmės nepakeičia. Toks latentiskai egzistuojantis trauminis prisiminimas gali būti iškeltas į šviesą pasakojant – pasakojimu tapatybė suvienijama.

Tačiau kitaip yra kitokio – antrojo tipo traumas atveju. Antroji traumas rūšis susieta, anot Ankersmito, su tokia užmarštimi, kokią neišvengiamai išgyvena ištremtasis, prievartinis emigrantas ar pabėgėlis – atskirtį nuo tradicijos ir pažįstamo pasaulio jis nenoromis paverčia užmarštimis, kurios, nors ir ne tokios skausmingos, kaip pirmojo tipo traumų užmarštys, tačiau savitu būdu tragiškesnės, kadangi tapatybės sutaikinimas šiuo atveju neįmanomas. Antroji trauma, kuri niekada negali pasiekti visiško sutaikinimo, visiško tapatybės sulydymo, analogiška konservatizmo laikysenai, t.y. sąmoningam praeities suvokimui – jos kaip nebesančios pripažinimui. Antrojo tipo traumas patirtis neveikiama per pasakojimą, nes “žinojimas niekada nepatenkins troškimo būti”<sup>390</sup>. Žmogus, kuris suvokia savo „tikrąjį gyvenimą“ praeityje (prisimenant K. Burke’ą, temporalizuoja esmę), turi nebesuvenijamą dvilypę tapatybę. Ankersmitas aiškina, kad “ankstesnės istorinės tapatybės paieškos motyvuojamos troškimo susigrąžinti tą tapatybę; tačiau vos tik faktiškai susigrąžiname dalį ankstesnės tapatybės, tuoj pat skirtumas tarp ankstesnės ir dabartinės tapatybės pasipildo (nejučia) nauja dimensija”<sup>391</sup>. Iš pastarojo tipo trauminės patirties Ankersmitas kildina ne vien individualų ar bendruomeninį interesą istorijai, bet visą istoriografiją. Taigi istorija, kaip bendruomenių ir visuomenių kolektyviniai esmės temporalizavimo pasireiškimai yra modernių laikų politinio visuomeninio mąstymo savybė. Tačiau kalbant apie asmeninį-bendruomeninį gyvenamąjį pasaulį, kuriame tapatybės formuojamos, griauamos traumatinėmis patirtimis ir gydomos per pasakojimus, galima sakyti, kad jame susidomėjimą praeitimi dažniausiai skatina pirmojo tipo traumas ir kitos ne tokios skausmingos priežastys, iš kurių kyla klausimai tapatybei, verčiantys ją permąstyti, tačiau jos nepadalinantys. Pasakojimo žanrų gausa (taip pat ir stulbinanti savęs-papasakojimo įvairovė) rodo, kad savasties formavimas per gyvenimo pasakojimus, per bendruomenių istorijų pasakojimus, t.y. naratyvinis žinojimas ir juo grįsta savižina šioje erdvėje neketina užleisti vietos moksliniam žinojimui. Naratyvinis žinojimas yra tapatumo laidas ir todėl jis vargu ar gali išnykti (kaip kalbėta trečiojoje dalyje).

<sup>389</sup> Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, 326.

<sup>390</sup> Ten pat, 322-325.

<sup>391</sup> Ten pat, 328.

Tradicinio žinojimo ilgėjimasis yra tam tikras paraleliai vykstantis procesas. Ankersmito aprašyta antrojo tipo trauminė patirtis, t.y. tapatybės skilimas į buvusį besiilgimą “aš” ir esantį nepakankamą gali tapti aktyvios deklaruojamos tapatybės leitmotyvu. Tokio ilgesio revoliucinės išraiškos pavyzdys yra Debord’o manifestas. Negražinamą laiką Debord’as vadina “daiktų laiku”, kurio ginklas yra “serijinė objektų gamyba”. Savo ruožtu, pagrindinis gaminys, anot Debordo, yra istorija, t.y. abstraktus istorinis laikas, naikinantis ciklišką laiką. Cikliškas laikas, anot Debord’o, naikinamas sukuriant jo pakaitalą – “vartojamą laiką” arba “tariamai ciklišką laiką”; tai gamybos laikas, pasikartojančių vartojimo fazių laikas. Čia reikėtų pastebėti svarbią potekstę: ciklas (prarastojame cikliškai laikiškoje sąmonėje) toli gražu nereiškia vien pasikartojimo. Cikliškas laikas siejamas su sakralumu. Taigi vartojamas laikas “atsigręžia į kasdienį visuomenės gyvenimą kaip tariamai cikliškas laikas”, kuris “sudaro naujus vienodus derinius – dieną ir naktį, savaitinį darbą ir poilsį, atsikartojantį atostogų laiką”. Vartojant istorinį laiką, išgyvenamas laikas nyksta, tampa beprasmiu<sup>392</sup>. Tai laikiškas suskilimas ir laiko patyrimo praradimo suvokimas, vienaip ar kitaip – laiko problemizavimas. Dramatiškas laiko patirties tematizavimas yra vienas iš tradicijos įsisąmoninimo būdų – toks, kuriame dominuoja kaitos dimensija.

Tačiau ne vien tik. Visi pasakojimo tyrinėtojai pastebi, kad atsitiktinumų seka žmogaus sąmonei yra nepakeliama, nes ji – neprasminga. Todėl kaitos moduso suabsoliutinimas praktinėse sferose visuomet reiškiasi kaip tam tikros rūšies esmės temporalizavimas, kai praeityje (tokiu atveju – linijinėje) lokalizuojama “tikroji” tapatybė. Toks tapatybės praradimas nėra suvokiamas kaip nebeatstatomas tapatybės skilimas. Debord’as vis dėlto sakė, kad “cikliškas laikas, vis dar glūdintis visuomenės gelmėse, maitina susivienijusias *tradicijos* jėgas, kurios stabdo judėjimą”<sup>393</sup>. Jo revoliucingumas – radikali kritika ir permainų siekis grįstas vis dėlto tikėjimu, kad tradicinis žinojimas ir laikiškumas nedingo ir gali būti atstatytas. Vėlgį Heideggeris gyvenimo pabaigoje, duodamas interviu Spiegelio žurnalui, prabyla visai kaip bet kuris vakarų kultūros kritikas radikalas, sakydamas: “kas iš mūsų drįstų spėlioti, ar neprabus vieną gražią dieną Rusijoje ar Kinijoje seniausiosios tradicijos tokio “mąstymo”, kuris padės žmogui pasiekti laisvą santykį su technikos pasauliu”<sup>394</sup>. Tai iškalbingas Ankersmito aprašytos antrosios traumos patirties pavyzdys, kai tapatybės skilimas nebeeliminuojamas, kai “tikrovė” įkurdinama būtajame laike. Praktiniams šio skilimo eliminavimo siekiams būdingas tikėjimas „pabudimu“ kažko, kas „snaudžia“. Kaip, kita vertus, turėtų atrodyti toks pabudimas, ir ar jis nebūtų labiau panašus į agresyvaus žvėries pabudimą, negu į gelbėjančio herojaus sugrįžimą? A. D. Moses’as mano, kad “nacionalizmas yra tokia sąmonės rūšis, kai praeitis medžioja dabartį reikalaujama keršto ir atlyginimo, o jos laikiškas

<sup>392</sup> Guy Debord, op. cit., 142-147.

<sup>393</sup> Guy Debord, op. cit., 136 – 137.

<sup>394</sup> (Martin Heidegger) Мартин Хайдеггер, “Только Бог может еще нас спасти”, 247.

koreliatas yra istorizmas, konstruojantis kolektyvinį ‘mes’<sup>395</sup>. Taigi ši snaudžianti jėga ir yra koks nors kolektyvinis „mes“ (nebūtinai nacionalinis, žinoma), užmigusi esą praeityje ir todėl neįsisąmoninama.

Belieka minėtus praktinius tematizavimo būdus susieti su istorinio laiko patirtimis ir pastebėti, kad jie yra iš pastarųjų išaugę, lyg tam tikros rūšies augalai iš tam tikros rūšies dirvožemio. Kartotės moduso iškritimas iš istorinio laiko patirties paverčia ir istorijos, ir tradicijos sąvokas lengvai praktiniuose revoliuciniuose projektuose naudojamais instrumentais. Tradicijos dinamika, kuri nėra nei pakitusi, nei pasislėpusi, kuri yra veiksminio žinojimo cirkuliacijos dinamika, gyvuoja paraleliai istorijos žinojimui. Nei vienas, nei kitas laiko patyrimas nėra tas, kuriame *vieninteliame* gyvename. Skirtingų tankių, skirtingų pasikartojimo ritmų laikiškumai, atitinkantys skirtingus mūsų judesių, veiksmų ir sužinomų įvykių laikiškus kontekstus, visi yra būtini žmogiškai sklaidai. Jeigu vienas iš jų talpinamas “čia” (Vakaruose), o kitas – “ten” (Rytuose); arba vieną iš jų sakome esant “dabar”, o kitą – “anuomet”, tuomet tapatybė skyla. Tradicija kaip veiksmų prasmų perėmimas ir perdavimas negali būti nei nelaimė, nei panacėja. Tradicinis žinojimas, kuris nuolat kinta, neparodys kelio į jokių globalių problemų sprendimus; tačiau – bet kurią iš jų sprendžiant, leis išlaikyti žmogišką visų savo veiksmų pavidalą.

---

<sup>395</sup> A. Dirk Moses, “Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History”, *History and Theory*, vol. 44, 2005, 330.

## IŠVADOS

Iki devyniolikto šimtmečio klausimas apie tradiciją kaip kultūrinį tęstinumą bei jo dinamiką buvo viena iš istorijos filosofijos temų. Tai klausimas apie viso, kas žmogiška, tvarką: jos tvarumą, kaitą ir pasikartojimą. Istorizmo epochoje tradicija palaipsniui imta suvokti kaip visiškas pastovumas, kaip kaitos, raidos, progreso priešybė, kaip kultūrinė inercija. Tradicija tapo socialinės filosofijos ir sociologijos terminu, reiškiančiu pastovų modernybės ar modernėjimo foną. Dvidešimto amžiaus antrojoje pusėje, istorijos sąvokai tampant daugiasluoksne ir nevienalyte, tradicija vis dažniau pristatoma kaip mokslinei istorijai paralelinis istorinio laiko suvokimo būdas. Fenomenologiniai istorinio laiko patirties (kaip intersubjektyvaus gyvenamojo pasaulio dimensijos) apmąstymai ir naratologinės pasakojimo (kaip laiko suvokimo ir to suvokimo artikuliuojimo) studijos įgalina tradicijos sąvoką sugrąžinti į istorijos filosofijos kontekstą ir apmąstyti naujai kaip vieną iš istorinio laiko patirčių.

Tradicijos sąvoka filosofijos istorijoje įvairuoja priklausomai nuo įsivaizduojamo trijų laiko patirties modusų (kaitos, kartotės ir tvarumo) tarpusavio santykio. Jei kaita ir tvarumas laikomi viena kitą eliminuojančiomis priešpriešomis (nesvarbu, kuris iš dėmenų tokiu atveju akcentuojamas, o kuris lieka antrajame plane), tuomet kartotės sąvoka iš laiko apmąstymų dingsta. Dominuojant šiam iš tvarumo ir kaitos priešpriešų suformuotam istorinio laiko modeliui tradicijos kaip laiko patirties samprata netenka loginio pamato. Tradicijos kaip laiko patirties mąstymas įmanomas tik pripažįstant tokį istorinio laiko vaizdinį, kuriame tėkmė, tvarumas ir kartotė suvokiami kaip lygiaverčiai aspektai, kurie negalimi vienas be kito.

Istorijos fenomenologijos išeities taškas yra tezė, kad istorinis laikas yra patiriamas kaip viena iš intersubjektyvaus gyvenamojo pasaulio dimensijų. Nuolatinė gyvenamojo pasaulio kaita, jei tik į ją žvelgiama ne kaip į nuo patirties abstrahuotą schemą, nėra patiriama nei kaip nuosekli pokyčių seka, nei kaip tų pačių dalykų pasikartojimas ar tų pačių prasmių išlaikymas. Tvarumo ir kaitos (kaip vienas kito išvirškčiosios pusės) opozicinis santykis tėra priešingos krypties abstrakcijų atsispindėjimas viena kitoje. Mūsų ikitematiniame istorijos kaip žmogiško laiko suvokime nesama kokio nors tvarumo, atlaikančio nuolatinę (niekada neprasidėjusią ir niekada nepasibaigusiančią) kaitą, kaip ir nėra ištisinės kaitos kaip kontrastinio fono bet kokiems tvariems tvariniams. Kiekvienas tvarumas yra “mirkčiojantis” savu ritmu, kiekviena kaita yra “kvėpuojanti” pasikartojimais. Praeities ir ateities kartų kaip istorinių kitų socialinės patirtys sukuria suvokimą, kad žmogus (jo sąmonė bei savimonė, jo veikla, veiklos artikuliuojimas) kartoja, tuo būdu pratęsia ir modifikuoja prieš jį gyvenusių žmonių veiksmus.

Dėmesys tradicijai yra dėmesys pasikartojantiems žmogiškiems veiksams, jų prasmių tvarumui ir kaitai. Tradicija yra žmogiškų veiksmų prasmio konteksto formavimas ir palaikymas: tradicijos būdu įgyjame, palaikome ir perduodame žmogaus veiksmų prasmes. Tradicija yra veiksmą pagrindžiantis žinojimas, orientuotas ne į patvarių kalbinių išraiškų išlaikymą, bet į lanksčių veiklos principų perėmimą, palaikymą ir perdavimą. Šis žinojimas yra naratyvinis žinojimas savo struktūra; jis grįstas tokiu kalbėjimu, kuris yra ne situacijos atspindys, bet situacijos dalis – kintantis jos prasmės (per)artikuliuojimas. Veiksmo prasmė (kitais nei įvykio prasmė) yra išmokstama kartojant patį veiksmą, o ne išimenant jo verbalinį apibūdinimą: veiksmo prasmė neredukuojama į jos kalbinę išraišką. Tuo tarpu įvykis yra unikalus nepasikartojantis vyksmas, įgyjantis vertę tuomet, kai nustatoma jo kalbinės artikuliacijos vieta tam tikroje intertekstinėje visuomenėje. Judesiui, veiksmui ir įvykiui įprasmininti reikalingi skirtingo tankumo laikiški kontekstai. Veiksmo laikiškas kontekstas yra kur kas tankesnis negu įvykio laikiškas kontekstas: kasdieniams veiksams atlikti reikalingas toks laiko suvokimas, kurio dinamikos būtinas aspektas yra kartotė.

Tradicija yra daugiau ar mažiau išplėta pasakojimo situacija. Pasakojimo struktūra yra tradicijos dinamikos paradigma: pozityvių ir negatyvių pasakojimo momentų sąveikavimas daro ir pasakojimą, ir tradiciją atvira ir lanksčia struktūra, nuolat perkeičiančia visada užbaigtą veiksmų motyvus teikiančią visumą. Pasakojimas yra tokia veikla, kuri suvienija skirtingu tankumu patiriamus laikiškumus – judesių, veiksmų ir įvykių plotmes, bei įgalina jų sąveikavimą. Taigi naratyvinis žinojimas ne atskiria veiksmų plotmę nuo įvykių plotmės, arba veiksminį žinojimą nuo mokslinio žinojimo, bet juos nuolat derina. Todėl tradicija (veiksminis ir naratyvinis žinojimas) yra paslanki struktūra, priimanti, sugerianti ir įprasminanti tarp-asmeninės ar tarp-bendruomeninės situacijos pasikeitimus.

Pasakojimas yra laiko mimezė, vadinasi (pagal aristotelišką mimezės sąvoką), pasakojimas yra laiko pažinimas ir to pažinimo tematizavimas. Tradicija viena vertus, yra pasakojimo situacijos išplėtojimas per savitą jos (pasakojimo situacijos) pasikartojimo ir kismo tvarką; kita vertus, tradicija kaip perdavimo ir perėmimo veiksmas turi pasakojimo situacijai būdingą struktūrą. Todėl tradicija, kaip ir pasakojimas, yra laiko pažinimas ir jo tematizavimas, o ne absoliutus tvarumas kaip laiko ignoravimas.

## LITERATŪRA

1. (Achmatova Ana) Ахматова Анна, “Северные элегии. Шестая”, *Сочинения*, т. I, Москва: Художественная литература, 1986.
2. Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Apšvietos dialektika*, vertė G. Mikelaitis, Vilnius: Margi raštai, 2006.
3. Anaxarchos, „Fragmente“, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, üb. und her. von H. Diels, Band II, Aufl. 3, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
4. Anderson Benedict, *Įsivaizduojamos bendruomenės. Apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą*, vertė A. Čižikienė, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
5. Ankersmit Frank R., „Six Thesis of Narrativist Philosophy of History“, *The History and Narrative Reader*, ed. Geoffrey Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
6. Ankersmit Frank R., “Statements, Texts and Pictures”, *A New Philosophy of History*, ed. Frank R. Ankersmit, Hans Kellner, London: Reaction Books, 2006.
7. Ankersmit Frank R., *Sublime Historical Experience*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005.
8. Ankersmit Frank R., “Trauma and Suffering: A Forgotten Source of Western Historical Consciousness”, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002.
9. Arendt Hannah, *Tarp praeities ir ateities*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Aidai, 1995.
10. Appleby Joyce, Hunt Lynn, Jacob Margaret, *Tiesos sakymas apie istoriją*, vertė R. Juozaitis, Vilnius: Margi raštai, 1998.
11. Aristotelis, “Poetika”, *Rinktiniai raštai*, vertė J. Dumčius, M. Ročka, V. Sezemanas, sud. Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1990.
12. Auerbach Erich, *Mimesis. Tikrovės vaizdavimas Vakarų pasaulio literatūroje*, vertė A. Gailius, Vilnius: Baltos lankos, 2003.
13. Baranova Jūratė, *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos*, Vilnius: Tyto alba, 2006.
14. Baranova Jūratė, *Istorijos filosofija*, Vilnius: Alma Littera, 2000.
15. Barraclough Geoffrey, “The Historian in a Changing World”, *The Philosophy of History in Our Time*, ed. Hans Meyerhoff, New York: Doubleday Anchor Books, 1959.
16. (Barthes Roland) Bartas Rolanas “Pasakojimų struktūrinės analizės įvadas”, vertė G. Dručkutė, *Teksto malonumas*, sudarė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: 1991.
17. Becker Ralf, “Dauer im Wechsel. Husserls Begriff der ‘Allzeitlichkeit’ als Krisenphänomen”, *Phänomenologische Forschungen*, 2002.
18. Benjamin Walter, “The Image of Proust”, *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, transl. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1988.
19. Benjamin Walter, “The Storyteller”, *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, transl. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1988.
20. Bergson Henri, *Kūrybinė evoliucija*, vertė P. Račius, Vilnius: Margi raštai, 2004.
21. Binswanger Ludwig, “Dream and Existence”, transl. J. Needleman, Michel Foucault and Ludwig Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, New Jersey: Atlantic Highland, 1993.
22. Borries Bodo von, Körber Andreas, “Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen”, *Geschichtsbewusstsein: Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, her. J. Rüsen, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2001.
23. Brockmeier Jens, “From the End to the Beginning. Retrospective Teleology in Autobiography”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*. Ed. Jens Brockmeier, Donal Carbaugh. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.

24. Brockmeier Jens, Rom Harre “Narrative. Problems and Promises of an Alternative Paradigm”, *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, ed. J. Brockmeier, D. Carbaugh, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
25. Buber Martin, “Community as the Basic Social Framework of Human Creativity”, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
26. Buber Martin, “The Nature of Man”, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
27. Budick Sanford, “Cross Culture, Chiasmus, and the Manifold of Mind”, *The Translatability of Cultures. Figurations of Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996.
28. Burke Kenneth, *A Grammar of Motives*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1969.
29. Burke Peter, “History of Events and the Revival of Narrative”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
30. Burke Peter, “Western Historical Thinking in a Global Perspective – 10 Theses”, *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002.
31. Carr David, “Getting the Story Straight: Narrative and Historical Knowledge”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
32. Carr David, “Narrative and the Real World: an Argument for Continuity”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
33. Carr David, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl’s Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.
34. Carr David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
35. (Cassin Barbara) Кассен Барбара, *Эффект софистики*, пер. А. Россиус, Москва: Университетская книга, 2000.
36. Ceruti Simona, “Microhistory: Social Relations versus Cultural Models?”, *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, ed. A.-M. Castrén, M. Lonkila, M. Peltonen, Helsinki: Finnish Literature Society, 2004.
37. Chatman Seymour, “What Novels Can Do That Films Can’t (and Vice Versa)”, *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
38. Clifford James, *Kultūros problema. XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*, vertė Vitalijus Šarkovas, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006.
39. Collingwood Robin George, “Notes on the History of Historiography and Philosophy of History”, *The Principles of History*, ed. W. H. Dray, W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 2001.
40. Collingwood Robin George, “Reality as History”, *The Principles of History*, ed. W. H. Dray, W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 2001.
41. Debord Guy, *Spektaklio visuomenė*, vertė Dainius Gintalas, Kaunas: Kitos knygos, 2006.
42. De Jong Henk, “Historical Orientation: Jörn Rüsen’s Answer to Nietzsche and His Followers”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 36, Issue 2, 1997.
43. Dilthey Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
44. Donskis Leonidas, *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*, Amsterdam-New York: Rodopi, 2003.
45. Donskis Leonidas, *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature*, New York: Peter Lang, 2007, rankraštis
46. Donskis Leonidas, *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993.



47. Dovydaitis Pranas, "Istorijos filosofija ir jos problemos", *Logos. Filosofijos žurnalas*, XII, 1932.
48. Dray William H., "Narrative an Historical Realism", *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
49. Dray William H., *Philosophy of History*, Toronto: Prentice – Hall, 1964.
50. Drummond John J., "Time, History and Tradition", *The Many Faces of Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
51. Dumont Luis, „Apie vertybę“, *Baltos lankos*, Nr 6, 1995.
52. Durkheim Emile, *Elementarios religinio gyvenimo formas*, vertė J. Karazijaitė, J. Ramunytė, Vilnius: Vaga, 1999.
53. Durkheim Emile, *The Division of Labour in Society*, transl. W. D. Halls, London: Macmillan, 1989.
54. Eisenstadt Shmuel Noah, „Kultūros tradicijos ir politinė dinamika: ideologinės politikos kilmė ir formos“, *Baltos Lankos*, Nr. 6, 1995.
55. Eisenstadt Shmuel Noah, "Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber", Martin Buber, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
56. Fentress James, Wickham Chris, *Social Memory*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992.
57. Fink Eugen, *Welt und Endlichkeit*, Wuerzburg: Dr. Johannes Koenigshausen und Thomas Neuman, 1990.
58. Fink Eugen, "Welt und Geschichte", *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1976.
59. Fleisher Feldman Carol, "Narratives of National Identity as Group Narratives. Patterns of Iterpretive Cognitions", *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, ed. J. Brockmeier, D. Carbaugh, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
60. Foucault Michel, "Dream, Imagination, and Existence", transl. F. Williams, Michel Foucault and Ludwig Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, New Jersey: Atlantic Highland, 1993.
61. Freeman Mark, Brockmeier Jens, "Narrative Integrity. Autobiographical Identity and the Meaning of the 'Good Life'", *Narrative as Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*. Ed. Jens Brockmeier, Donal Carbaugh. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
62. Frye Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
63. Fustel de Coulanges Numa-Deni, *Senovės miestai. Studija apie Graikijos ir Romos kultą, teisę ir institucijas*, I – II tomai, vertė D. J. Blynas, Kaunas: Švietimo ministerijos knygu leidimo komisija, 1932, 1934.
64. Gadamer Hans-Georg, "Estetika ir hermeneutika", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
65. Gadamer Hans-Georg, "Filosofija ir hermeneutika", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
66. Gadamer Hans-Georg, "Hermeneutinės problemos universalumas", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
67. Gadamer Hans-Georg, "Istoriškumas", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
68. Gadamer Hans-Georg, "Filosofija ir hermeneutika", *Istorija. Menas. Kalba*, sud. ir vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
69. Gadamer Hans-Georg, "On the Scope and Function of Hermeneutical reflection", transl. G. B. Hess, R. E. Palmer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David Linge, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977.

70. Gadamer Hans-Georg, "Wirkungsgeschichte und Applikation", *Rezeptionsaesthetik*, ed. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
71. Garfinkel Harold, *Etnometodologiniai tyrimai*, vertė A. Valantiejus, Vilnius: VU specialiosios psichologijos laboratorija, 2005.
72. Geertz Clifford, "Asmuo, laikas ir elgsena Balyje", vertė I. Tatolytė, *Kultūrų interpretavimas*, sud. A. Sverdiolas, 2005.
73. Geertz Clifford, "Kultūros sampratos įtaka žmogaus sampratai", vertė Edgaras Platelis, *Kultūrų interpretavimas*, sud. Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2005.
74. Geertz Clifford, "The Transition to Humanity", *Horizons of Anthropology*, ed. by Sol Tax, London: George Allen and Unwin LTD, 1964.
75. Gellner Ernest, *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
76. Gellner Ernest, *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
77. Gellner Ernest, *Postmodernizmas, protas ir religija*, vertė L. Jonušys, Vilnius: Pradai, 1993.
78. Giddens Anthony, *Modernybė ir asmens tapatumas*, vertė V. Radžvilas, Vilnius: Pradai, 2000.
79. Girnius Juozas, *Tauta ir tautinė ištikimybė*, Chicago: Į Laisvę Fondas Lietuviškai Kultūrai Ugdyti, 1961.
80. Greimas Algirdas Julius, "Naratyvinės gramatikos pradmenys", *Semiotika. Darbų rinktinė*, vertė ir sud. R. Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1989.
81. Gurwitsch Aron, "Introduction", Schutz Alfred, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. Schutz I., The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
82. Gurwitsch Aron, "The Phenomenology of Perception: Perceptual Implications", *An Invitation to Phenomenology*, ed. J. M. Edie, Chicago: Quadrangle Books, 1965.
83. Habermas Jürgen, *Modernybės filosofinis diskursas*, vertė A. Tekorius, Vilnius: Alma Littera, 2002.
84. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Dvasios fenomenologija*, Vilnius: Pradai, 1997.
85. (Hegel Georg Wilhelm Friedrich) Hėgelis Georgas, *Istorijos filosofija*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1990.
86. Heidegger Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1992.
87. Heidegger Martin, "Einblick in das, was ist", *Bremer und Freiburger Vorträge*, her. P. Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
88. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
89. (Heidegger Martin) Хайдеггер Мартин, "Только Бог может еще нас спасти", Беседа сотрудников журнала Шпигель Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Марином Хайдеггером 23 сентября 1966 г., *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, ред. Н. В. Мотрошилова, В. В. Бибихин, Москва: Наука, 1991.
90. Heimo Anne, "What Really Happened During the 1918 Finnish Civil War in Sammatti? – The Use of Family Memories in the Making of Local History", *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005.
91. Herder Johan Gottfried, "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", *Herders Werke, Band III*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1982.
92. Herder Johan Gottfried, "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", *Herders Werke, Band IV*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1982.
93. Herrnstein Smith Barbara, "Narrative versions, Narrative Theories. Afterthoughts on Narrative", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
94. Hodder Ian, *Praeities skaitymas*, vertė D. Merkevičienė, Vilnius: Vaga, 2000.
95. Hösle Vittorio, "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der 'Scienza nuova'", Giovanni Battista Vico *Prinzipien einer neuen*

- Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, üb.von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
96. Husserl Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, her. R. N. Smid, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1993.
  97. Husserl Edmund, *Karteziškosios meditacijos*, vertė T. Sodeika, Vilnius: Aidai 2005.
  98. Husserl Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, her. M. Heidegger, Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.
  99. Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana, Band XV*, her. Kern Iso, Den Hag: Martinus Nijhoff, 1973.
  100. Iggers Georg G., "What is Uniquely Western about the Historiography of the West in Contrast to that of China?", *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002.
  101. Ingarden Roman, "Konkretisation und Rekonstruktion", Rainer Warning, *Rezeptionsästhetik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
  102. (Ingarden Roman) Ингарден Роман, *Исследования по эстетике*, Москва: Издательство иностранной литературы, 1962.
  103. Iser Wolfgang, "Coda to the Discussion", *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996.
  104. Iser Wolfgang, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, vertė L. Jonušys, Vilnius: Aidai, 2002.
  105. Iser Wolfgang, "Der Lesevorgang", *Rezeptionsästhetik*, her. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
  106. Iser Wolfgang, "Die Wirklichkeit der Fiktion", *Rezeptionsästhetik*, her. R. Warning, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
  107. Jackson Michael, "Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique", *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, ed. Michael Jackson, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
  108. Jackson Michael, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, Copenhagen: University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2002.
  109. James William, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, 1983.
  110. Jaspers Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R. Piper Verlag, 1966.
  111. Jonkus Dalius, „Kultūros samprata Antano Maceinos filosofijoje ir kultūros fenomenologijos galimybės“, *Soter*, Nr. 14 (42), 2004.
  112. Jonkus Dalius, „Transcendentalinė fenomenologija, hermeneutika ir kultūrinė antropologija“, *Žmogus ir žodis*, IV, 1999.
  113. (Jonkus Dalius) Йонкус Далюс, "Время и другой. Гуссерль и Левинас о трансценденции", *Топос*, 1 (12), 2006.
  114. Kant Immanuel, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", Immanuel Kant, *Werke, Band 1, Abhandlungen und Aufsätze (1784-1796)*, her. Nelli Motroschilova, Burkhardt Tuschling, Zweisprächige deutsch-russische Ausgabe, Москва: издательская фирма АО, 1994.
  115. Kant Immanuel, "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", Immanuel Kant, *Werke, Band 1, Abhandlungen und Aufsätze (1784-1796)*, her. Nelli Motroschilova, Burkhardt Tuschling, Zweisprächige deutsch-russische Ausgabe, Москва: издательская фирма АО, 1994.
  116. Kant Immanuel, "Reviews of Herder's *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind*", transl. by Robert E. Anchor, *Kant On History*, ed. Lewis White Beck, Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1963.
  117. Karsavinas Levas, *Istorijos teorija*, Kaunas: Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, "Spindulio" bendrovės spaustuvė, 1929.

118. Карсавин Лев Платонович, *Философия истории*, С-Петербург: АО комплект, 1993.
119. Kaschuba Wolfgang, “Dabarties istorizavimas? Praeities konstravimas ir dekonstravimas”, vertė M. Navickienė, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 2003, 3 (12).
120. Kavolis Vytautas, “Liberalaus galvojimo erdvėje”, *Metmenys*, 1992, Nr. 63.
121. Kavolis Vytautas, *Moralizing Cultures*, Lanham, New York, London: University Press of America, 1993.
122. Kavolis Vytautas, *Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai*, Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1986.
123. Kavolis Vytautas, “Struktūra ir energija: civilizacijų analizės perspektyvos link”, *Civilizacijų analizė*, Vilnius: Baltos lankos, 1998.
124. Kern Iso, “Die besondere Wirklichkeit der Vergangenheit”, *Gedächtnis und Voraussicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt Verlag, 2001.
125. Kermode Frank, “Secrets and Narrative Sequence”, *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
126. Kermode Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967.
127. Kierkegaard Sören, *Eine literarische Anzeige. Zwei Zeitalter*, Kopenhagen: Reitzel, 1846.
128. Koselleck Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
129. Koselleck Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
130. Krikštopaitis Juozas Algimantas, *Pasakojimų sandara: Struktūrinė tikrovę aiškinančių tekstų interpretacija*, Vilnius: Versus Aureus, 2006.
131. Landgrebe Ludwig, “Meditation über Husserls Wort ‘Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins’“, Landgrebe Ludwig, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
132. (Levinas Emmanuel) Левинас Эммануэль, “Трудная свобода”, пер. Г. В. Вдовиной, *Избранное. Трудная свобода*, Москва: Росспен, 2004.
133. Lévi-Strauss Claude, *Laukinis mąstymas*, vertė M. Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1997.
134. Lévi-Strauss Claude, Éribon Didier, *Iš arti ir iš toli*, vertė M. Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
135. Levi-Strauss Claude, “Social Structure”, *High Points in Anthropology*, ed. P. Bohannan, M. Glazer, New York: McGraw-Hill, 1988.
136. *Liddel and Scott’s Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 2001.
137. Lingis Alphonso, “Asmens tapatumas”, vertė V. Aleksandravičius, *Problemos*, 2002 (61).
138. Lingis Alphonso, “Authentic Time”, *Crosscurrents in Phenomenology*, Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1978.
139. Lyotard Jean François, *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*, vertė M. Daškus, Vilnius, Baltos lankos, 1993.
140. Lotman Jurij, “Apie du komunikacijos modelius kultūros sistemoje”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004.
141. Lotman Jurij, “Sąlytinė kalba kultūros istorijos perspektyvoje”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004.
142. Lotman Jurij, “Siužeto kilmė tipologiniu požiūriu”, *Kultūros semiotika*, vertė D. Mitaitė, sud. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2004.
143. Lotz Christian, „Versprechen – Verzeihen, Erinnern – Vergessen“, *Gedächtnis und Voraussicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt Verlag, 2001.
144. Lutz Jessie G., Salah El-Shakhs, “Introduction: Tradition and modernity: Development Issues”, *Tradition and Modernity. The Role of Traditionalism in the Modernization Process*, Washington: University Press of America, 1982.
145. Maceina Antanas, “Asmuo ir istorija”, *Raštai*, T. VI, Vilnius: Mintis, 2000.

146. MacIntyre Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company, 2006.
147. MacIntyre Alasdair, *Trumpa etikos istorija: dorovės filosofijos istorija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus*, vertė I. Šeškauskienė, Vilnius: Charibdė, 2000.
148. Malinowski Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, London: George Routledge & Sons, LTD, 1922.
149. (Mamardashvili Merab) Мамардашвили Мераб, *Лекции по античной философии*, Москва: Аграф, 1999.
150. Mažeikis Gintautas, *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*, Šiauliai: Saulės Delta, 2005.
151. Mažeikis Gintautas, “Išsilaisvinimas iš monologinio memorialo: heteromnemonikos reabilitacija”, *Baltos lankos*, Nr. 15/16, 2002.
152. McLean George F., *Tradition, Harmony and Transcendence. Cultural Heritage and Contemporary Life Series III, Asia*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.
153. Mickūnas Algis, “Istorinė sąmonė”, vertimo rankraštis ruošiamam A. Mickūno lietuviškam straipsnių rinkiniui.
154. Mickūnas Algis, “Kultūrinis gyvenamasis pasaulis ir istorija”, vertimo rankraštis ruošiamam A. Mickūno lietuviškam straipsnių rinkiniui.
155. Mickūnas Algis, “Pastovumas ir tėkmė”, vertimo rankraštis ruošiamam A. Mickūno lietuviškam straipsnių rinkiniui.
156. Mickūnas Algis, “Veikla ir istorinis laikas”, *Kultūra ir istorija*, Vilnius: Gervelė, 1996.
157. Merleau-Ponty Maurice, “Selections from *The Phenomenology of Perception*”, *Basic Writings*, ed. Thomas Baldwin, London, New York: Routledge, 2004.
158. Merleau-Ponty Maurice, “‘Eye and Mind’”, from *The Primacy of Perception*”, *Basic Writings*, ed. Thomas Baldwin, London, New York: Routledge, 2004.
159. Merleau-Ponty Maurice, “‘The Crisis of Understanding’”, from *Adventures of the Dialectic*”, *Basic Writings*, ed. Th. Baldwin, London, New York: Routledge, 2004.
160. Moses A. Dirk, “Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History”, *History and Theory*, vol. 44, 2005.
161. Motzkin Gabriel, “Memory and Cultural Translation”, *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, ed. S. Budick, W. Iser, Stanford: Stanford University Press, 1996.
162. Nancy Jean-Luc, *A Finite Thinking*, Stanford: Stanford University Press, 2003.
163. Nietzsche Friedrich, “Apie istorijos žalą ir naudingumą”, *Kultūra ir istorija*, sud. V. Berenis, Vilnius: Gervelė, 1996.
164. Nisbet Robert A., *Sociologijos tradicija*, vertė D. Gudelis, Vilnius: Pradai, 2000.
165. Norkus Zenonas, “Heidenas Vaitas ir naratyvistinis posūkis istorijos filosofijoje”, *Žmogus ir pasaulis*, 1993.
166. Norkus Zenonas, *Istorika*, Vilnius: Taura, 1996.
167. Norkus Zenonas, “Postmodernizmas istorikoje: retorikos tradicija ir H. White'o istoriografinio stiliaus tradicija”, *Problemos*, Nr. 50, 1996.
168. Nuki Shigeto, “Temporality and Historicity: Phenomenology of History Beyond Narratology”, *The Many Faces of Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
169. Olafson Frederick A., “The Dialectic of Action”, *The History and Narrative Reader*, ed. G. Roberts, London, New York: Routledge, 2001.
170. Pape Ingetrud, “Zur Grundlegung einer Meta-Ethik”, *Der Mensch als Geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*, her. K.-J. Grundner, P. Krauser, H. Weiss, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1974.
171. Patočka Jan, *Die Natürliche Welt als philosophisches Problem*, her. von K. Nellen, J. Nemeč, üb. von E. Melville, Wien: Klett-Cotta, 1990.

172. Patočka Jan, *Eretiški esė apie istorijos filosofiją*, vertė A. Grybauskas, Vilnius: Regnum fondas, 2002.
173. Paulikaitė-Gricienė Milda, *Tikrovės balso besiklausant. Patirties mąstymas H.G. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje*, Kaunas: Technologija, 2005.
174. Platonas, *Faidras*, vert. N. Kardelis, Vilnius: Aidai 1996.
175. Plato, "The Seventh Letter", tr. J. Harward *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*, Great --Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica, London, 1952.
176. Ranke Leopold von, *Weltgeschichte*, Band I, vierte Auflage, München und Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1921.
177. Ernest Renan, "What is Nation?", in <http://www.nationalismproject.org/what/renan.htm>, aplankyta 2005 12 01.
178. Ricoeur Paul, *Oneself as Another*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
179. Ricoeur Paul, *Zeit und Erzählung, B. I, Zeit und historische Erzählung*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.
180. Ricoeur Paul, *Zeit und Erzählung, B. II, Zeit und literarische Erzählung*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.
181. Ricoeur Paul, *Zeit und Erzählung, Band III, Die erzählte Zeit*, üb. von Andreas Knop, München: Wilhelm Fink Verlag, 1991.
182. (Paul Ricoeur) Поль Рикёр, *Память история забвение*, пер. И. И. Блауберг, Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
183. Ritter Heinrich, *Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen*, Gotha: Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1865.
184. Ronstroem Owe, "Introduction", *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005.
185. Ronstroem Owe, "Memories, Traditions, Heritage", *Studies in Folk Culture, vol. IV. Memories and Visions*, Tartu: Tartu University Press, 2005.
186. Richard Rojcewicz, "Art 'does' imitate nature. Review of 'Time, Narrative, and History' by David Carr", *Research in Phenomenology*, 18, 1988, ProQuest, 2003.
187. (Rousseau Jean-Jaques) Ruso Žanas Žakas, "Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus", *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1979.
188. (Rousseau Jean-Jaques) Ruso Žanas Žakas, "Samprotavimas Dižono akademijos pateiktu klausimu 'Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?'", *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1979.
189. Rösen Jörn, "Historical Thinking as Intercultural Discourse", *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rösen, Berghahn Books, 2002.
190. Rösen Jörn, *History: Narration–Interpretation–Orientation*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2005.
191. Rösen Jörn, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2001.
192. Sahlins Marshall, *Istorijos salos*, vertė S. Repečka, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003.
193. Schafer Roy, "Narration in the Psychoanalytic Dialogue", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
194. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", *Deutscher Idealismus. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, her. R. Bubner, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994.
195. Schleifer Ronald, "Space and Dialogue of Desire: Lacan, Greimas, and Narrative Temporality", *Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory*, ed. Robert Con Davis, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1983.

196. Schutz Alfred, Luckman Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
197. Schutz Alfred, "Some Structures of the Life-World", *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
198. Schutz Alfred, "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy", *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
199. Schutz Alfred, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
200. Schutz Alfred, "William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted", *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
201. Schutz Alfred, "The Dimensions of the Social World", Schutz Alfred, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, ed. A. Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
202. Schutz Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, transl. G. Walsh, F. Lehnert, London: Heinemann Educational Books, 1972..
203. Schwartz Benjamin I., "The Limits of 'Tradition Versus Modernity' as Categories of Explanation. The Case of Chinese Intellectuals", *Intellectuals and Tradition*, ed. S. N. Eisenstadt, S. R. Graubard, New York: Humanities Press, 1973.
204. Simon Christian, *Historiographie*, Stuttgart (Hohenheim): Ulmer, 1996.
205. Sodeika Tomas, "Apie teksto kaip prasmės medijos ribas Husserlio fenomenologijoje ir šv. Ignaco Lojolos 'Dvasinėse pratybose'", *Soter*, Nr. 14 (42), 2004.
206. Sodeika Tomas, "Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos", *Miestelėnai. Tyla ir postmodernioji kultūra*, Vilnius: Gervelė, 1999.
207. Spengler Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.
208. Srubar Ilja, "Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie", *Soziologische Theorie und Geschichte*, Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998.
209. Steeves Peter H., *Founding Community. A Phenomenological-Ethical Inquiry*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998.
210. Sverdiolas Arūnas, *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos – 2*, Vilnius: Strofa, 2003.
211. Sverdiolas Arūnas, *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*, Vilnius: Strofa, 2002.
212. Sverdiolas Arūnas, *Steigtis ir sauga*, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
213. Šalkauskis Stasys, *Kultūros filosofija*, Kaunas: Šviesa, 1926.
214. Tambling Jeremy, *Narrative and Ideology*, Milton Keynes, Philadelphia: Open University Press, 1991.
215. (Trölsch Ernst) Трёлч Эрнст, *Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории*, Москва Юрист: 1994.
216. Turner Victor, "Social Dramas and Stories about Them", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
217. Vaitkus Steeven, *How Is Society Possible? Intersubjectivity and Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch and Schutz*, Dordrecht, Boston, London: Kluwers Academic Publishers, 1991.
218. Veese H. Aram, "The New Historicism", *The New Historicism Reader*, ed H. A. Veese, New York, London: Routledge, 1994.
219. Verene Donald Phillip, *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, Yale University Press, 1997, <http://www.philosophy.emory.edu/downloads/verene1.pdf> (aplankyta 2007 05 05).

220. Vico Giovanni Battista, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, üb. V. Höhle, Ch. Jerman, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
221. Šv. Vincentas Lerinietis, *Priminimas. Traktatas už katalikų tikėjimo senumą ir visuotinumą, prieš bedieviškas visų eretikų naujoves*, vertė E. Naujokaitis, Vilnius: Laetitia, 2005.
222. De Vos Georg, "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation", *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, Ed. G. De Vos, L. Romanucci-Ross, Paolo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975.
223. Waldenfels Bernhard, „Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time“, *Research in Phenomenology*, 2000, Nr. 30.
224. White Hayden, *The Content of the Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
225. White Hayden, *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje*, vertė H. Beresnevičiūtė-Nosalova, G. Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos, 2003.
226. White Hayden, "The Westernization of World History", *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, Berghahn Books, 2002.
227. White Hayden, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
228. Wundt Wilhelm, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Band III, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1923.
229. Žemgulis Vytautas, "Haydeno White'o naratyvistinio-tropologinio projekto recepcija ir kritika", *Problemos*, Nr. 65, 2004.
230. Žemgulis Vytautas, "Istorinis pasakojimas kaip naratologinės analizės objektas", *Problemos*, Nr. 66, 2004.
231. Žemgulis Vytautas, *Naratyvumo problema šiuolaikineje istorijos filosofijoje*, daktaro disertacija, Vilnius, 2006.