

## KARTOTĖ: TRADICIJOS SĄVOKOS MATAS IR PAMATAS

JURGA JONUTYTĖ

*Vytauto Didžiojo universitetas*

Straipsnio objektas – tradicijos sąvoka, jos saitai su kintančiais laiko suvokimo būdais.

Darbo tikslas – parodyti tradicijos sąvokos sąryšį su modernybėje prarasto laiko moduso – kartotės suvokimu. Tikimasi, kad tokia tradicijos sąvokos transformacijų analizė leis suprasti, kodėl linkstama priešinti individo kūrybingumą ir buvimą tradicijoje.

Tyrimo metodai – idėjų raidos apžvalga, filosofinių tekstų interpretavimas ir lyginimas.

Žodžiai raktai: tradicija, kartotė, laikas.

Šiuo straipsniu sieksiu atskleisti, kad būtent kartotės kaip savarankiško laiko vaizdinio praradimas atskyrė ir kūrybos bei tradicijos sąvokas; ir priešingai – kartotės sąvokos atgavimas (ypač tai vyksta XX a. antrosios pusės filosofijoje) neišvengiamai keičia mūsų supratimą apie tradicijos ir kūrybingumo santykį. Pamažu įgyjame sąvokas ir jų jungtis, leidžiančias kalbėti apie *kūrybą tradicijoje*, apie tradiciją kaip galimą *individualaus kūrybingumo* terpę ir šaltinį.

Vis dėlto pirmiausia reikia klausti, kada ir kodėl tradicijos sąvoka praranda dinamiškumą ir imama suprasti kaip pastanga išlaikyti kultūros ar visuomenės tvarkos pastovumą. Panašu, kad tokia tradicijos sąvoka ilgainiui įsigali kartu su pakitusiu istorinio laiko vaizdiniu: istorija nebėra suprantama kaip trilypio laikisškumo procesas (jis matomas kaip trijų laiko modusų – kaitos, tvarumo ir kartotės – sąveika) ir imama sieti išimtinai su kaita. Tradicija savo ruožtu sutapatinama su kaitos priešprieša – tvarumu ir paverčiama bet kurios pažangos kontrastiniu fonu, t. y. to, kas naujai *kuriama*, inertiška, kliudančia ir nepasiduodančia terpe. Toks sąvokų santykis pasiekė dvidešimtą šimtmetį ir ima kisti todėl, kad drauge su istorijos patirties daugiasluoksniškumo ir netolydumo vaizdiniu į laiko apmąstymus grįžta kartotės modusus. Straipsnyje yra fragmentiškai, atliekant didelius prasminius ir chronologinius šuolius, peržvelgtos tradicijos ir kartotės sąvokų transformacijos.

## Tradicija ir progresas: skirtingi kultūrinės dinamikos vaizdiniai

Norint suprasti, koku būdu tradicijos (kaip kultūros tęstinumo) sąvoka gali būti istorijos (kaip valingo, tikslingo žmogiškos veiklos tobulinimo) apmąstymų dalis, visų pirma reikia aptarti aštuonioliktame šimtmetyje iš naujo atgijusią, bet visai kitais interesais apipintą antikinę kaitos (tapsmo) ir tvarumo (nekintančio kaitos „karkaso“) perskyrą. Giovannio Battistos Vico vardas pirmiausia siejamas būtent su šios perskyros aktualinimu. Tačiau paties Vico aiškinta žmogiškumo raidos tvarka veikiausiai būtų tvarumo, kaitos ir kartotės dermė. Jis 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 radikalizuota nuolatinės ir negrižtamos kaitos sąvoka, būdinga daugumai istorizmo mąstytojų. Vico mąstymų apie kaitą, apie to, kas žmogiška, procesualumą neišeitų vadinti kaitos ir tvarumo *perskyros* aštrinimu. Jam rūpėjo kaita, kad ir kiek paradoksaliai tai skambėtų, savo vienalaikiškume.

Pažiūrėkime kiek įdėmiau. Trys kalbos rūšys (tiksliau – trisluoksnė kalba) atitinka tris kultūros raidos laikotarpius, kuriuose, savo ruožtu, vyrauja vienas iš trijų valdymo būdų, atitinkančių vėlgi tris politinės sanklodos rūšis (Vico 1990: 34). Šią logiką reikėtų traktuoti ne kaip skrupulingą sistemiškumą, bet veikiau kaip stebėtiną Vico gebėjimą ir polinkį skirtingose plotmėse vykstančius procesus matyti kaip vieną (ten pat: 43). Toks tyrimo principas, ar veikiau, tokia žiūros perspektyva, atskleidžia, kad visa žmogaus (jo esmės, žmogiškumo) kaita aktualiai arba potencialiai yra dabartyje. Kaita yra dabartyje kaip tik taip, kaip kalba išlaiko savyje visą savo raidos procesą – išlaiko ne kaip fosilijų rinkinį muziejuje, bet kaip gyvas galimybes. *Kaita nėra seka*, nėra menama skirtingų momentų rikiuotė. Kaitą atrandame dabartyje, kai diferencijuojame dabarties elementus pagal jų gyvybingumą, t. y. identifikuojame jų vietą pasikartojimų cikle. Jei susekame, kas tame vyksme atsiranda, kas nyksta, kas klesti, o kas yra išnykusių dalykų atgarsis, tada tiriamo žmogišką veiklą būtent kaip procesą, kaip kaitą. Tokiu atveju tiriamas pats kaitos principas, jos ritmas ir tvarka, o ne atskiri sustabdyti jos etapai.

Kaip sąveikauja pakopos (turėdami kaitos kaip sekos sampratą, būtume linkę jas rikiuoti vieną paskui kitą laiko linijoje), matyti iš daugybės Vico pastabų. Pavyzdžiui, jis teigia, kad valstybės neatsiranda be religijos; o be valstybių neįmanoma jokia filosofija (ten pat: 103). Taigi vienas iš kito jam yra kartu ir vienas kitame – chronologija (laiko logika) Vico tekste nėra eiliška laiko atkarpų seka. Pirminė būklė neišnyksta paskesniems dalykams ją transformavus. Ši reiškinių vienas iš kito kilmės schema yra ir chronologinė, ir tuo pat metu loginė. Vico atveju tai sutampa, todėl visi trys šios schemos nariai yra *dabar*. Tai, kas vėliau atskirta kaip skirtingi kultūros ir visuomenės tyrimo būdai (orientuotas į kaitą, arba chronologinis, ir orientuotas į tvarumą – loginis) ir skirtingi tyrimo objektai (kultūra kaip istorija – procesas ir kultūra kaip visuomenė – sistema), Vico filosofijoje yra neatskiriama.

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. Taigi Vico pavyzdyje kaip tik ir atrandame conceptualizuotą tokią istorinio laiko schemą, kur kaita ir tvarumas suderinami per kartotę. Šis kartotės aspektas atsiskleidžia kaip vaizduojamo istorijos vyksmo cikliškumas. Žmogiškumas yra tai, kas nuolat kinta; tačiau ši kaita – šis prigimties transformavimosi procesas Vico filosofijoje jokių 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 jokių būdu nereiškia, kad atskirų tautų, kultūrų ar žmonių istorijos panašios – dviejų tautų istorija ar dviejų žmonių istorija niekada nesutaps (Verene 1997: 7). Kitaip sakant, šis Vico piešiamas žmonijos raidai būdingas kartojimasis yra kitoks nei gamtos dėsnių kartojimasis. Taigi anaipol ne tuo, kad Vico neatskyrė folkloro elementų tyrimo nuo politinės istorijos tyrimo, reikėtų grįžti istorijos ir tradicijos sutapimą jo samprotavimuose, bet – kartotės elemento ryškumu.

Kai kurie kiti filosofai, kūrę po Vico, išlaikė daugmaž lygų dėmesį sinchroniniams ir diachroniniams procesams: istoriją jie matė kaip šių dviejų dimensijų sąveikavimą. Vienas jų – Johanas Gottfriedas von Herderis. Šis Lietuvos kultūrai svarbus vokiečių intelektualas, kaip ir kiti švietėjai, matė ir pabrėžė „skirtumą tarp išsilavinusių žmonių kultūros ir liaudies kultūros“ (Herder 1982: 228). Ir vis dėlto lavinimusi (aktyviu tobulėjimu) Herderis laikė ir tradicinį (savybingą tautai ar kultūrai) auklėjimąsi. Jam rūpėjo, kaip žmogus lavėdamas kinta, o ne kokie tiksliai yra perduodami išsilavinimo turiniai. Turiniai gali būti priklausomi nuo kultūrinės tradicijos, bet išsilavinimas, kaip *kaitos būdas*, yra universalus dalykas. Toks lokalityumo ir universalumo santykis aiškiai matyti, pavyzdžiui, iš šio gražiai saviironiško Herderio pastebėjimo: „Jeigu japonas yra protingas, nuoširdus, imlus žmogus – tada jis išsilavinęs, nesvarbu, ką jis mano apie savo Budą ar Amidą. Jei jis jums seka apie tai pasakas, ką gi – sekite jam kitas pasakas, ir būsite atsiskaite“ (ten pat: 229).

Toks išsilavinimo nepririšimas prie konkretaus kultūrinio konteksto, t. y. prie to išsilavinimo artikuliacijos būdų, nėra neįprastas nei Herderio laikams, nei jo aplinkai – tai Friedricho Schellingo vėlyvosios filosofijos leitmotyvas, būdingas ir Herderiui (net puikiai tinkantis jo filosofijos visumai apibūdinti). Nedideliame veikalė *Apie filosofijos, kaip mokslo, prigimtį* Schellingas rašo apie išmintį, kuri yra tas pat, kas amžinoji laisvė (Frydricho Hegelio filosofijoje tai – absoliuti dvasia). Ši išmintis, pasak 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“. Kiekvienas žmogiškasis žinojimas yra siekis atkartoti amžinąją laisvę, yra jos pačios savižina, iš kurios imasi bet kokia kaita. Amžinoji laisvė sudaužo kiekvieną savo formą kaip nepakankamą, tačiau žmogaus prote likti be formos negali. Čia mums svarbiausias yra Schellingo teiginys, kad „visame tame nėra jokios pažangos“ (Schelling 1994: 297–300), 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 kintančiose)

kartojasi tas pats amžinosios laisvės siekis save pateikti ir suvokti. Šis procesas yra ritmiškas ir amžinas, tačiau išvelgti jame kokius nors ciklus vargu ar pavyktų. Kartojimasis ir ritmas čia randasi iš to, kad siekis pranoksta galimybę, ir todėl procesas nuolat susiduria su riba, stabdančia kaitą ir griaunančia jos tolydumą. Kitaip sakant, proceso stimulus yra dėl galimybių ribotumo kylantis poreikis *kartoti* pastangą.

Dėl to neatsitiktinai kaip tik tokį – laužytos ir verpetuotos istorijos „tėkmės“ vaizdinį turintis Herderis žmonijos raidą ir žmogiškumo plėtotę mato kaip dvilypį vyksmą: per tradicijos perėmimą ir per švietimą tuo pat metu (abu šie aspektai dera ir susipina). Herderis labai savitai perima Schellingo filosofijos principus ir juos įterpia į sau įdomius kontekstus. Tai, kad Herderis nematė istorijoje nei pradžios, nei nuo jos aiškiai besiskiriančios unikalią prasmę turinčios pabaigos, atskleidžia jo teoriją kaip tokį istorinio vyksmo modelį, kuriame aiškiai vyrauja kartotė, ir tai vienas paskutinių tokio tipo istorijos modelių prieš ilgus tikėjimo progresu šimtmečius.

Lavinimąsi Herderis, kaip ir dauguma jo epochos filosofų, laikė vertingiausia žmogaus veikla, tačiau nelaiškė jos žmonijos keliu į kokį nors tikslą. Nei vienybės (kartu ir vienodumo) pasiekimo, nei kokios kitos žmonijos būklės Herderis neišivaizdavo kaip bendro žmonijos tikslo ar jos vystymosi prasmės. Istoriją jis matė kaip amžiną dalinių netobulų skirtybių dialektiką, kuri vis dėlto nėra sukimasis tame pačiame rate. Žmonijai yra skirta, pasak Herderio, „amžiname skirtingumo kelyje šiek tiek priartėti prie tobulybės, kurios žmonių padermė nepažįsta, kurios ir tantališkėmis pastangomis niekada nepasieks“ (Herder 1982: 232). Šis vieno tikslo skirtingomis priemonėmis pripažinimas suteikia vieną tokią pat vertę visoms kultūroms ir tradicijoms, neišskiriant vakarietiškosios ar vokiškosios.

Taip pat kaip ir Vico, Herderis praeitį suvokė tebesant dabartyje (savo ruožtu procesą atrandamą išžiūrint į būklę). Dabartyje yra išlikusi visa istorijoje vykusiu pasikeitimų įvairovė. Ją stebint gali būti suprastas kultūros pobūdis, kuris ne nustatomas iš detalių, bet priešingai – atpažįstamas detalėse po to, kai perprantama visuma: „turėtų būti pateikiamas visuminis gyvybingas paveikslas, vaizduojantis gyvenimo būdą, papročius, poreikius, krašto ir dangaus skliauto ypatybes; pirmiausia būtina tą tautą mėgti, kad pajustum jos polinkius ir užsiėmimus kaip vieną visumą“ (ten pat: 63). Ši mintis dera su kita Herderio išvalga – kiekviena kultūra pasiekia savo plėtojimosi *ribas*, kurios yra tuo pat metu ir tos kultūros grožis (savitumas), ir jos netobulumas.

Herderis siekiamybe laikė kultūrinio savitumo palaikymą, o ne jo naikinimą; tiesa, palaikymą nuolat racialesnį ir vis refleksyvesnį – tokį, kuris skatintų gebėjimą stebėti skirtumus ir juos reflektuojant lavėti, tačiau vis dėlto tradicinį palaikymą. Herderio žmonijos istorijos nuolatinės kaitos vaizdinys (perimtas iš Schellingo metafizikos) neturi progreso trajektorijos, kiekviena kultūra ar epocha Herderiui yra ir netobula, t. y. ribota, ir kartu – vientisa ir savita. Visai kitaip nei Kanto ar Hegelio istorijos filosofijoje, Herderio ir Schellingo koncepcijose nuolatinė pažanga (nei kaip siekis, nei kaip tikrovė) neatsiranda todėl, kad absoliutas iš principo yra tai, kas galutinai nepasireiškia, kas niekad neįgyja save tenkinančio pavidalo ir jokioje žmonijos ateities tobulybėje negali tapti objektyvia akivaizdybe.

## **Kaitos ir tvarumo supriešinimas: tradicijos kaip kūrybinės inercijos samprata**

Herderio mintį, kad nėra vieno, visai žmonijai būdingo tobulėjimo proceso ir kad tobulėjimas yra kultūriškai apribotas per tradicijas, labiausiai puolė jo mokytojas Immanuelis Kantas, sakydamas, jog tada reikėtų daryti išvadą, kad „kiekvienas kultūros progresas būtų tik kryptingas pirminės tradicijos perdavimas ir netvarkinga jos sklaida. Būtent tradicijai, o ne sau pačiam žmogus tada turėtų priskirti visą savo pažangą išminties srityje“ (Kant 1963: 48). Kantas čia labai vykusiai apibendrina Herderio poziciją individo tobulėjimo atžvilgiu, nors ir ignoruodamas minėtą išminties be turinio momentą. Panašu, jog labiausiai jis negalėjo sutikti būtent su tuo, kad skirtingi žinojimo turiniai gali būti lygūs savo verte, jei tik atsižvelgiame į jų santykį su juos išauginusiomis tradicijomis (Herderiui tai buvo savaime suprantama). Laisvo pasirinkimo, išvaduoto nuo kultūrinių, etninių, istorinių ir kitų prielaidų, ir tik su juo sietino vienakrypčio žmonijos tobulėjimo nepaisymas yra, kantišku žvilgsniu žvelgiant, pavojingiausias dalykas Herderio filosofijoje.

Kita vertus, laisvą ir racionalų pasirinkimą laikydamas vertingiausiu žmogaus gebėjimu, vedančiu į kultūrinių skirtumų ir mąstymo ribotumų išnykimą, Kantas vis dėlto buvo priverstas spręsti keblų klausimą: kaip (iš kur) šio visiškai laisvo pasirinkimo sąlygomis imasi moralė ir atsakomybė? Šių savybių šaltiniu filosofas laiko jokiū būdu ne „tautos dvasią“, t. y. tradiciją, bet pilietinę laisvę. Ji, pasak Kanto, turi pakeisti tai, kas vadinama tautos dvasia, sukurdamą naują etinę, estetinę ir metafizinę tradiciją. „Didesnis pilietinės laisvės laipsnis atrodo vertingesnis už tautos dvasią; be to, pilietinė laisvė apriboja tautos dvasią. Ir priešingai, mažesnis pilietinės laisvės laipsnis atveria erdvę tautos dvasiai plėtoti visas savo galias“ (Kant 1994a: 144, 146). Pilietinę laisvę Kantas priešina kultūros perimamumui – mąstantis pilietis negali būti naivus tradicijos perėmėjas. Herderiui atrodė kitaip: kultūra perimama kaip lavinimosi (veikimo ir mąstymo) principas, o ne kaip pasyvus klusnumas tradicijos turiniams.

Kantas matė didelį skirtumą tarp tokio mokslinio teksto, kuriame kalbama 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 interpretuodamas bibliinį siužetą: išvaymas iš rojus esą buvo žmogaus išvaymas iš laukinės būklės į žmogiškąją, perėjimas nuo instinkto prie proto, išėjimas iš gamtos į laisvę (Kant 1994b: 152). Taip prasideda žmonių giminės progresas, kuris yra judėjimo laisvės link istorija. Gamtos istorija, pasak Kanto, prasideda nuo gėrio, nes tai – Dievo kūryba; o laisvės istorija prasideda nuo blogio, nes tai – žmogaus kūryba (ten pat: 168). Taigi žmonija juda nuo blogio prie gėrio per nuolatinį išsižadėjimą to, kas bloga (galima sakyti – to, kas sena). Todėl kiekvienas kartojimas, prisirišimas prie įpročio, senos mąstysenos tęsimas yra laisvos valios – instrumento gėriui pasiekti – blokavimas. „Laisva valia padaryti veiksmai neturi savyje nieko paveldėto“, – sako Kantas (ten pat: 188–190). Jis pabrėžia, kad kultūrinio perimamumo (ar veikiau

gamtinio perimamumo, nes „kultūrinis perimamumas“, pasak jo, būtų oksimoronas) *pati tema* yra žalinga progresui.

Turint omenyje, kad kaip tik Kanto, o ne Schellingo ar juo labiau Herderio tobulėjimo vaizdinys buvo plėtojamas didelės dalies vėlesnių devynioliktojo šimtmečio teoretikų, aiškėja, kodėl individo tobulėjimas ir jo kūrybingumas palengva nustojo būti siejamas su tradicija kaip kultūrine terpe. Būtent Kantas ir jo pasekėjai, pasak Reinharto Kosellecko, atvėrė naują laikišką horizontą, kitoki nei tas, kurį Europa pažinojo iki aštuonioliktojo šimtmečio. Tas naujasis horizontas „nukreipė į vieną temporalią perspektyvą visa, kas tik žemėje aptinkama kaip biologiška, zoologiška ar antropologiška“ (Koselleck 2003: 10). Šios naujos laikiškos perspektyvos suvokimui kartotės modusas nebeveikia jokio vaidmens.

Kartotės aspektui nykstant iš istorijos vaizdinio, XIX a. antroje pusėje jau apstu tokio samprotavimo apie istorinį laiką pavyzdžių, kuriuose akivaizdžiai priešinami tvarumas ir kaita (kaitos vyravimas rodo kultūrinę terpę esant palankią plėtotis žmogaus galioms, o pastovumas, atitinkamai, suprantamas kaip kūrybingumą stabdantis aplinkos veiksnys). Bene įdomiausiai tuo metu tradiciją tematizavęs prancūzų istorikas Numas-Denis Fustelis de Coulanges'as savo darbais aiškiai teigia, kad kultūrinio tęstinumo, perimamumo logika būdinga tradicinėms socialinėms sanklodoms, kurios moderniajai Europai nebetinka ir nebepatrauklios. Tokiūs sanklodos pavyzdys – Antikos epocha, kurią Fustelis de Coulanges'as tiria labai savitai. Jis nagrinėja pabrėžtinai tuos antikinės kultūros bruožus, kurie neturi aiškios lokalizacijos išivaizduojamoje laiko linijoje – tokio tyrimo pirminė schema tada apskritai nėra laiko linija (šitaip istorikas demonstruoja, kad tradicinių socialinių sanklodų tyrimams laiko linijos vaizdinys netinka, nes ten nevyksta kaita). Į istoriko dėmesį tada patenka ne dokumentuoti įvykiai ar artikuliuotos nuostatos, bet pirmiausia pati kalba, kuri atskleidžia pasaulėžiūrą, tikėjimai, apeigos, legendos, bendrabūvio organizavimo būdai. Jis nagrinėja konkrečius papročius (pvz., mirusiųjų maitinimo paprotį), kaip egzistavusius *Antikos istorijoje* apskritai; arba tirdamas „Cicerono laikų žmogaus“ mąstyseną, jis remiasi ir Pindaru, ir Homeru. Bet kuris reiškinys Fusteliui de Coulanges'ui istorijoje ne įrėminamas tarp apibrėžtos pradžios ir pabaigos, bet susiejamas su ilgu ir neapibrėžtu laiko intervalu. Veikalo *Senovės miestas* tikslas yra tokiu būdu atskirti Antikos epochos laikišką tvarką nuo moderniosios laikiškos tvarkos, pirmajai priskiriant tęsiamą nuostatą ir tvarką pastovumą, o antrajai – išsilaivimą iš laikiškojo determinizmo, t. y. tradicijos.

Būtent – ribojanti ir kartoti, o ne kurti skatinanti senoji laikiška tvarka nuo Fustelio de Coulanges'o laikų iki mūsų dienų vadinama tradicija. Kaip tik tokiūs tvarkos aprašymas, net išsami analizė yra *Senovės miestas*. Tradicija Fusteliui de Coulanges'ui yra ne kontekstas kaip fonas, bet kontekstas kaip veiksmi terpė, kuria aiškinami istoriniai įvykiai ar situacijos. Esą tradicinėje socialinėje sanklodoje praeitis (visa vienu metu) laikoma besąlygišku gyvensenos pamatu, ir šis santykis yra sakralus. Maža to, kaip tik tokia praeities žmogaus orientacija į ankstesnius laikus ir ankstesnes kartas, jo tradiciškumas, jo sąmonės laikiškas daugiasluoksniškumas ir steigia kultūrą kaip gana griežtai determinuojantį kontekstą. Tradicija šiame vei-

kale neabejotinai reiškia tokią laiko patirtį, kokios Fustelis de Coulanges'as nelaikė saugotina ar siektina. Antikos epochą jis vaizdavo kaip nesimpatiską jo laikų Europos kontrastinį foną – modernioji Europa, skaitant šį veikalą, turėjo atsiskleisti kaip nepalyginti palankesnė terpė individualioms veikloms ir siekiams. Fustelis de Coulanges'as, pasak jo paties, aprašė tokią bendruomenę, tokią socialinę struktūrą, kurioje „žmogaus laisvės nebuvo nė šešėlio“ (Fustel de Coulanges 1932: 260). Vadinasi, minėtas laikiškas sąmonės daugiasluoksniškumas kuria tam tikrą asmens valios determinuotumą (tokią mintį palaiko ir prancūziškoji sociologijos mokykla); „išlikusi“ praeitis, kuri, kaip tokia, nepasiduoda kritiniam žvilgsniui iš atstumo, 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. Kaip tik tokia – moderni – tradicijos samprata, pagal kurią tradicija yra istorijos *alternatyva*, vyrauja dvidešimtojo šimtmečio tradicijos apmąstymuose. Ši griežta perskyra tarp tradicijos ir istorijos reiškia ne vien skirtumą tarp įsivaizduojamų abstrakčių laiko tėkmės trajektorijų ir vaizdinių, bet ir skirtumą tarp kokybiškai nepanašių laiko patirčių, sukuriančių skirtingas etikas – skirtingus motyvus ir poelgių vertinimo kriterijus.

Taigi nuo XIX a. antrosios pusės istorijos apmąstymuose imta operuoti dvejomis priešingomis laiko sampratomis – tokia laiko sąvoka, kuri pabrėžia diachroniją, nesustojančią ir nesustabdomą tėkmę, ir tokia, kurioje svarbiausias pasidaro tvarumo (išliekamumo) aspektas. Istorija tampa tuo laiko supratimu, kuris iškelia į pirmą vietą ne tiek savaiminę visa ko kaitą (beje, jina labai rūpėjo ir senovės graikams), kiek *sąmoningą* aplinkybių keitimą, t. y. progresą. Ir priešingai – tradicija tokiu atveju siejama su *nesąmoningu* išlaikymu tų pačių normų ir taisyklių, t. y. su priešinimusi kaitai. Epochą, kurioje toks mąstymas tampa pagrindu, filosofai ir istoriografijos kaitos žinovai vadina istorizmu. Ši sąvoka itin sunkiai apibrėžiama, nes pats istorizmas – jei ir teigtume buvus tokį reiškinių – kito savo pavidalais ir pagrindinėmis charakteristikomis. Juo labiau ši sąvoka nėra vienoda skirtingų istorizmo kritikų tekstuose. Istoriografijos vadovėliuose istorizmas aiškinamas kaip „tokia istorijos samprata, pagal kurią visokius istorinius įvykius, struktūras ir procesus siekiama suprasti, aprašyti ir paaiškinti remiantis jų tuometiniu sąlygotumu, įvairia priklausomybe vienas nuo kito, jų nuolaitine kaita ir seka vienas iš kito“ (Simon 1996: 73). Tai istorizmas plačiąja prasme, kurio pradžia siekia Apšvietos epochą. Istorizmas siaurąja prasme aiškinamas kaip „kryptis, pavertusi minėtas nuostatas bendruoju mokslo kanonu ir lėmusi milžinišką domėjimosi praeitimi pakilimą tiek akademinėje, tiek viešojoje sferose“ (ten pat: 73). Vienaip ar kitaip, kaita, kaip tolydi tėkmė be pasikartojimų, yra istoristinio mąstymo ašis.

Viena šio istorijos supratimo pasekmė, 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 reliktai. Reliktas yra atplaiša ar pėdsakas to, ko nebėra; ši atplaiša nebeturi gyvybės – galios kisti nei pavidalu, nei prasme; reliktas ar pėdsakas yra visiškai stabilūs. Tai, kad istorinis laikas susiejamas tik su kaita, ne-reiškia, kad jokie išliekantys, tvarūs dalykai nebesvarbūs istorijos suvokimui; prie-

šingai – jie ir tik jie tampa atrama, kalbant apie tai, kas nuolat negrižtamai nyksta. Jei istorinio laiko nėra dabar, jei jis visada yra buvęs, tai dabartyje tegalima rasti jo *liekanų*, pagal kurias galima re-konstruoti išorinį vaizdą to, kas negrižtamai dingio. Tokiai rekonstrukcijai nėra vienodai vertingos visos praeities liekanos. 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<sup>1</sup>. Vieninteliu patikimu šaltiniu istorizmo epochoje tampa užrašai.

Žinių apie praeitį patikimumas priklauso, taip maštant, nuo to, kiek ta praeitis užfiksuota tekstuose, t. y. nuo to, kiek yra užfiksuotų kaitos akimirkų atvaizdų (kitai sakant, nuo sustabdytų kaitos pjūvių). Frankas Ankersmitas didžiausiu istorizmo paradoksu vadina tai, kad šioje epochoje „diachronija gamina sinchroniją: kirtis, dedamas ant *diachrinio* vystymosi (vystymosi per laiką), gamina savo priešpriešą ar net savo paneigimą – būtent susitelkimą prie sinchroninių laiko pjūvių, kurie atliekami tėkmės sąskaita“ (Ankersmit 2005: 144). Kaip tik tai ir svarbiausia: griežtas diachronijos ir sinchronijos atskyrimas daro šias priešybes lygiavertėmis. Dabartis taip pat tampa tokio pratekančio laiko momentu, kuris ką tik prasidėjo ir tuoj išnyks (jei tik nebus užfiksuotas). Taigi šioje epochoje galutinai dingsta dabarties kaip *praeities paviršiaus* sąvoka, dabarties, kuri rodo, mato ir atspindi praeitį kaip gelmę. Dabartį dėl istorizmo įtakos ir dabar suprantame kaip pasirinkto dydžio atkarpą – dieną, laikotarpį, akimirką ar gyvenimo fragmentą – būtent absoliučiai dabartišką nuolatinės niekad nestabtelinčios kaitos pjūvį, kuriame praeitis jau išnyko, o ateitis dar neprasidėjo.

Siekis paversti rašytinius istorinius dokumentus vieninteliu praeities „patirties“ šaltiniu dera su istorijos mokslo pretenzija į vienintelį adekvatų (vienintelį teisingą ir reikalingą) praeities aiškinimą. Rašytinių šaltinių pavertimas istorijos patirties šaltiniais sukuria dar vieną svarbų reiškinį. Istorijos šaltiniai yra tekstai, rezultatai – taip pat tekstai, kurie savo ruožtu interpretuojami kituose tekstuose. Kai istorija patiriama tik iš tekstų, pagal tekstus, tada pats šis patyrimas transformuojamas išimtinai į rašymą, kitaip sakant, į raštiškos „rekonstrukcijos“, t. y. medžiagos kitiems mokslo darbams, gaminimą. Toks tarptekstinis tinklas, kaip pažymi knygos *Tiesos sakymas apie istoriją* autorės, pretenduoja užimti ne vien bendros, bet ir individualios atminties vietą. „Rašytinė istorija, užėmusi atminties vietą, 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“ (Appleby, Hunt, Jacob 1998: 264).

---

<sup>1</sup> Istorizmo klasikai atskiria istorijos pėdsakus nuo šaltinių, kitaip sakant, pėdsakai nebėra šaltiniai, jie gali klaidinti. „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“ (Gadamer 1999: 59). Panašiai kaip Johannes Gustavas Droysenas, pėdsakus („monumentus“) nuo šaltinių skyrė ir Leopoldas von Ranke. Istorija, pasak jo, „prasideda tik tada, kai imame suprasti jos paminklus (*Monumente*) ir kai turime priešais save patikimus rašytinius šaltinius“ (Ranke 1921: 4).



Labiausiai dėl to ši mokslinės istorijos pretenzija filosofų dažnai nepriimama nuo XIX a. pabaigos, o ypač dažnai – XX amžiuje. Turiu omenyje tai, kad XX a. pradžioje labai svarbi filosofinė tema tampa vidinė laiko patirtis, kuri suvokiama kaip gyvybės, gyvenimo, pačios kaitos, laiko tėkmės patirtis, nepaklūstanti moksliniam sisteminimui ir racionaliam aprašymui. Susidomėjimas šia tema galbūt buvo atsakas į istorines amžininkų nuotaikas. Aišku viena: filosofų dėmesys vidiniam laiko patirimui galutinai atskyrė tokias sąvokas, kaip *patirtis* ir *istorija*<sup>2</sup>, taip giliai užkasdamas tradicijas, kaip *istorinio laiko gyvos patirties*, temą. Vidinio laiko apmąstymų kontekste šios dvi sąvokos – istorija ir patirtis – tapo viena kitą eliminuojančiomis, niekaip nebesusiejamomis į prasmingą derinį.

### **Kartotės moduso sugrįžimas: tradicija kaip laiko patirtis**

Istorijos ir tradicijos sąvokų supriešinimas švelnėja tada, kai pradedama kvestionuoti istorijos kaip nuolatinės ir tolydžios žmonijos raidos sąvoka. Istoriniam laikui pradedant priskirti netolydumą, nevientisumą, daugiasluoksniškumą, galiausiai – ritmiką, naujai permąstoma ir tradicija. Ji tampa istorinio laiko suvokimo būdu, lygiaverčiu istorijos mokslo sklaidai. Aiški paralelė tarp tradicijos ir istorijos kaip *lygiaverčių* istorinio laiko patirčių atsiranda jau Oswaldo Spenglerio kultūros kritikoje. Vis dėlto ši paralelė artima ankstesniame skyriuje aprašytam sąvokų supriešinimui – mat susijusi su visa daugialype, bet visada labai aiškia Spenglerio pateikiama statikos ir dinamikos perskyrą iliustruojančių vaizdinių schema. Viena šios schemos iliustracijų – skirtumas tarp augališkos ir gyvūniškos būties.

Augalas, sako Spengleris, „pats sau yra niekas“. Jis paklūsta tik priežastims, laisvės augalas neturi visiškai. Gyvūnas, priešingai, „yra pajėgus rinktis“. Gyvūnai, pasak Spenglerio, yra „savėje mažučiai skirtingų dydžių pasauliai“ (Spengler 1979: 557). Iš šios perskyrų grupės jis 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. Jo tobulėjimas yra (savęs ar kito) švietimas. Antroji – kilmingojo pasaulėžiūra randasi ir plėtojasi labiau per lavinimą ar puoselėjimą (ten pat: 979). Pastaroji pasaulėžiūra, pasak mokslininko, perduodama tėvo sūnui ir nereikalauja, kaip pirmoji, 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

---

<sup>2</sup> Čia svarbu įterpti vieną pastabą: Koselleckas, pritardamas Jacobui Grimmui, aiškina, kad graikiškasis *historia* yra daugmaž lygiareikšmis žodis vokiškajam *Erfahrung* (visu prasminiu lauku kaip reta gražiai atitinkančiam lietuvišką žodį „patirtis“), nes graikų veiksmažodis *historeō*, kaip ir vokiečių *erfahren* (visai taip ir lietuvių „patirti“), reiškia ‘suzinoti išbandant, ištiriant, išsiklausinėjant’. Pasak Kosellecko, „modernioji istorijos sąvoka senąją ‘patirties’ sąvoką panaikino ją absorbuodama, o drauge su ja panaikino ir graikišką ‘istoriją’ kaip išbandymą ir ištyrimą“ (Koselleck 2003: 335).

čia virsta paralelėmis, nes abi gyvenamos gali būti viena šalia kitos kaip skirtingos laikysenos istorinio laiko atžvilgiu. Skirtingi laikiškumai suderinami viename laikotarpyje: vienoje visuomenėje įmanomos skirtingos gyvenamųjų pasaulių laikiškos struktūros; net vienas ir tas pats žmogus gali praktikuoti abi šias laikysenas.

Juo labiau linijinis istorinio laiko vaizdinys nebetenkina XX a. antrosios pusės mąstytojų – pirmiausia todėl, kad bet kuris istorijos turinys, šitokio vaizdinio laikantis, lokalizuojamas vienoje schemeje ir ja paaiškinamas. Vienamatiškumas neišvengiamai lydi istorinio laiko vientisumą, tolydumą ir aiškumą. Hannach Arendt rašo, kad „istorijos tęstinumo gija“, kuri „buvo pirmasis tradicijos pakaitalas“, pasitarnavo tam, kad „daugybė skirtingiausių vertybių, prieštarinčių 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“ (Arendt 1995: 35). Stiprėjant istorizmo kritikai – tai turėjo vykti dėl daugybės ne vien akademiškos priežasčių – ne tik į filosofinius veikalus, bet ir į antropologų, etnografų ir galiausiai istorikų metodologinius apmąstymus ima grįžti kartotės sąvoka.

Ko gero, ryškiausiai šis procesas matyti istorijai gimininguose dalykuose – kultūrinėje antropologijoje, archeologijoje ir kt. Sinchronijos ir diachronijos santykio permąstymas, priėmus daugiasluoksnią istorinio laiko vaizdinį, tampa neišvengiamas. Kaita, net jei ji ir išlieka pagrindinis istorijos vyksmo aspektas, nebetenka tolydumo, kuriuo tikėjo devyniolikto šimtmečio istoristai. Ianas Hodderis knygoje apie archeologijos tendencijas ir kintančius tikslus aiškina, kaip procesinę archeologiją palengva keičia postprocesinė – ne tokia, kuri persiorientuoja į viena-laikiškų struktūrų, o ne istorinių procesų aiškinimą, bet tokia, kuri naikina pačią proceso-struktūros dichotomiją (Hodder 2000: 216). Panašūs koncepciniai pokyčiai vyksta ir antropologijoje. Marshalas Sahlinsas, siekdamas „sugriauti istorijos konceptą, pasitelkiant antropologinę kultūros patirtį“ (Sahlins 2003: 20), nenori neigti ar naikinti istorijos kaip laiko patirties ar praeities tyrinėjimo, bet priešingai – naujai pažvelgti į istorinio laiko patirtį kaip į kaitos ir tvarumo santykio suvokimą. Jis kritikuoja „radikalias binarines opozicijas, kuriomis paprastai mąstoma apie kultūrą ir istoriją: praeitis ir dabartis, statika ir dinamika, sistema ir įvykis, infrastruktūra ir superstruktūra ir t. t., 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“ (ten pat: 20). Pažymėtina, kad Sahlinsas neragina atsisakyti minėtų perskyrų kaip neveiksmingų, nepadedančių suprasti bei apmąstyti kultūrą ir istoriją. Jis tik siūlo neversti jų porų binarinėmis opozicijomis, bet pamatyti jų dialektinį santykį, jų vienį per įtampą. Praeitis dabartyje, statika dinamikoje ir t. t. – tai sąvokų susaistymas ne sulydant ar suvienodinant, bet išardant tolydumą ir sukuriant *ritmiką*. Reikia pabrėžti Sahlinso pastebėtą „praktinę“ opozicinio mąstymo žalą, kad Vakarų kultūra

binarinėmis kaitos ir tvarumo opozicijomis iki minimumo nuskurdina savo laiko patirtį. Toks pastebėjimas tikriausiai įmanomas tik iš antropologinės perspektyvos. Ko gero, kaip tik antropologai, stebėdami ir aiškindami kitas kultūras, daugiausia ir tobulino istorijos patirties sąvoką, rodydami, kad istorija ne tik nepatiriama kaip tolydi tėkmė, bet ir pati istorijos patirtis nėra nei vientisa, nei bendra-žmogiška. Istorijos tolydumu nebetikima, visuotinė istorija kaip vientisu tolygiu vyksmu – taip pat: esama skirtingų dažnių, t. y. skirtingų faktūrų ir ritmų, istorijų (Lévi-Strauss 1997: 292).

Kartu su šia įvairiopa istorijos suvokimo ritmika grįžta kartotė kaip laiko patyrimo modusas. Ji neturi nieko bendra su permanentiniu dėsniu kartojimusi. Ši sugrįžtanti ritmika nėra dėsniu kartojimasis, bet žmogiškų veiksmų prasmės perimamumas. Pasak Kosellecko, kiekvienas unikalus veiksmas, unikaloje situacijoje atliktas ar patirtas vienažart gyvenusio unikalaus žmogaus, turi savyje ir tai, kas kartojama, kas jau yra buvę ir praėityje, – „nuolat pasikartojančius laiko sluoksnius“ (Koselleck 2003: 14–15)<sup>3</sup>.

Taigi skirtingi tvarumo ir kaitos santykio lygmenys yra skirtingi vieno reiškimo – 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 į priešasčių ir pasekmių grandinę supintų įvykių virtinės. Koselleckas nurodo tris istorinio laiko sluoksnius: vienas – įvykių vienkartiškumo patirtis; antras – patyrimas, kad vienkartiniai įvykiai vis dėlto turi pasikartojančią struktūrą; trečias – kartu gyvenančioms kartoms duotos patirties taisyklės, kurios greičiausiai liks toliau galioti ir po šių kartų. Pastarasis sluoksnis apima ne vien biologinius dalykus, bet ir kultūrinius: „esama daugybės pasikartojimų, kurie siekia daug toliau nei drauge gyvenančios skirtingos kartos, daug toliau negu bet kuri empiriškai atsekama kartų, galinčių bendrauti tarp savęs, seka“ (Koselleck 2003: 20–25)<sup>4</sup>. Tradicija tokioje laiko sampratoje akivaizdžiai atsiranda kaip vienas iš lygmenų (Kosellecko „sluoksnių“), kuriuo perduodamos kultūrinės nuostatos kaip bendriausi veiksmų motyvai, o ne žinios apie įvykius.

Pažymėtina ir tai, kad linijinės ir daugiau ar mažiau vienadimensiškos istorinio laiko schemas kvestionavimas yra kartu ir vakarietiškos istorijos paradigmos kvestionavimas (tai aiškiai rodo jau minėtos antropologų pastabos). Pažangos akcentavimas, „linijinis“ praeities vaizdinys gali būti laikomas svarbiausiu vakarietiškos istorijos

---

<sup>3</sup> Koselleckas gretina šią laikiškų kontekstų sanklodą su kalba. „Kalbos pragmatika visada yra vienkartiška ir situatyvi, steigianti kalbinės veiklos įvykį arba susijusi su įvykiais. Semantika išsilaiko ilgiau, yra menčiau varijuojanti, kinta lėčiau. Mat kiekvienoje semantikoje yra reikšmių potencialai, kurie perduodami per kartas. Be jų išankstinio žinojimo susikalbėjimas apskritai nebūtų įmanomas – nei viena-laikiškas, nei skirtingų laikotarpių. Pamatinės gramatinės ir sintaktinės struktūros kinta dar lėčiau, yra beveik neveikiamos tiesiogiai“ (Koselleck 2003: 14–15).

<sup>4</sup> Panašią mintį Koselleckas dėsto ir knygoje *Praeities ateitis (Vergangene Zukunft)*, naują istorijos sampratą (lemiančią naują istorijos mokslo paradigmą) pristatydamas kaip struktūrų istoriją – istoriją, kurioje neberikiuojami į seką įvykiai, bet tiriamos atskiros laikiškos struktūros, kurios yra tvarumo ir kaitos dėrmės išraiškos (Koselleck 1989: 146.)

sampratos bruožu<sup>5</sup>. Taigi panašu, kad būtent tarpkultūrinio bendravimo iškelti klausimai, o ne ilgesys ikimoksliniam domėjimuisi praeitimi tapo tolydžiūs ir vieningos istorijos sąvokos subyrėjimo į skirtingų dimensijų sluoksnius svarbiausiu veiksmu.

### **Pabaiga: tradicija kaip praeities patirtis ir kartotė kaip kūryba**

Pradedant nuo aštuonioliktojo šimtmečio (nuo sutartinės filosofinių istorinio laiko apmąstymų pradžios), laiko vaizdinys ilgainiui praranda labai svarbų kartotės modusą, laikas imamas suvokti tik kaip įtampa tarp dviejų patirties polių – nepaliaujamos kaitos ir visiško pastovumo. Tradicijos sąvoka tuomet tapatinama su vienu iš šio vaizdinio polių – su visu tuo, kas pastovu ir priešinasi kaitai. Dėl to tradicija pamažu nustoja būti nuoroda į *laiko patirtį* ir ima reikšti absoliutų kultūros ar bendruomenės nuostatų tvarumą, stabilumą, t. y. būklę, kuriai esant, neįmanoma kurti ką nors nauja, o tik kartoti tai, kas yra sukurta. Kartotė, sekant tokia mąstysena, yra kartojimas *tu pačių formų*, toks, kuriam nereikalingos jokios individo kūrybinės galios.

Kaitai ir tvarumui tapus griežtomis priešpriešomis (iš kurių išvedama daugybė kitų priešpriešų), kartotės aspektas iš laiko aiškinimo (ir laiko patirties) išnyksta; XX a. pirmojoje pusėje kartotė filosofijoje mąstoma daugiausia kaip mechaninio pseudolaikiškų visumų konstravimo būdas. Tokia nuskurdinta kartotės sąvoka, kai ji suprantama kaip kartojimasis be kaitos, arba absoliučiai to paties tomis pačiomis sąlygomis pakartojimas, ir leidžia sutapatinti kartotę su tvarumu ir priešinti ją kaitai. Tradicija, perimamumas per kartojimą, taip pat imama aiškinti kaip to paties išlaikymas, kuris prieštarauja individo kūrybiniam lavėjimui ir laisvei, kuri esą įmanoma tik išsivadavus iš tradicijos. Kūrybinis veiksmas pagal tokią schemą suvokiamas kaip pastanga sukurti tai, ko dar nebuvo, o tradicija (kaip kartojimas to, kas jau buvo) esą turėtų kūrybinį veiksmą stabdyti.

Ši istorizmo laikotarpiu vyravusi skirtis tarp progresuojančios istorijos ir nekintančios tradicijos suyra visada, kai tik mąstytojas įsileidžia kartotės sąvoką kaip savarankišką mąstymo dėmenį. Šis trijų (o ne dviejų) laiko modusų mąstymas būdingas aštuonioliktojo šimtmečio filosofams, jis grįžta ir į šiuolaikinės laiko, istorijos, atminties teorijas. Kartotės sąvoka dialektiškai jungia statikos ir dinamikos patirtis, todėl leidžia suprasti kūrybinį veiksmą ir kaip to paties palaikymą, ir kaip naujo siekį. Tiek iki istorizmo, tiek dabar kartotės modusas turėjo vietą tarp laiko vaizdinių todėl, kad ir tada, ir dabar išvelgiamas sinchroninių ir diachroninių įtakų sąveikavimas: joks žmogaus kūrinys negali būti nei radikaliai naujas (jei jis prasmingas), nei nekintančiai, fiksuotai senovinis (vėlgi – jam suteikiamos prasmės atžvilgiu).

Tradicija nėra *išorinės sąlygos*, į kurias patenkame ir kuriose siekiame atsikovoti kuo didesnę „erdvę kūrybai“ ir įgyti „kūrybinę laisvę“. Tradicija yra veiklos motyvų ir būdų tinklas, o ne senovinių daiktų, melodijų ir ornamentų rinkiniai. Tradicijos

---

<sup>5</sup> Peteris Burke'as, pateikdamas dešimt vakarietišką istorijos sąvoką apibūdinančių tezių, „vystymosi ar pažangos akcentavimą, arba, kitaip sakant, 'linijinį' praeities vaizdinį“, įvardija kaip pirmąją ir pačią svarbiausią (Burke 2002: 17).

nėra išorėje, jos nėra fonduose, kataloguose ar ekspozicijose, ji yra ne saugojimo ir tyrimo *objektas*, bet *priežastis* tirti ir saugoti tuos artimus dalykus, kurių darnės principą atpažįstame kaip savą. Tradicija yra niekur nedingusi laiko patirtis, o ne praeities liekanos. Tai suvokus, tampa aišku, kad ta pati priežastis mus ragina ir saugoti, ir tirti, ir mėginti iš naujo kurti, kurti kartojant; savo ruožtu tokiam kartojimui būdingas ir interpretavimas, ir kvestionavimas, ir – vėlgi – tyrimas (tokiuose kūrybos procesuose tiriamo save kaip tradicinę medžiagą). Nesinorėtų, kad tai būtų sakoma vien apie vadinamąją tautinę tradiciją, bet daug labiau – apie kultūrinę plačiąja prasme, apimančią ir profesinę, ir religinę, ir lokalią vietos ar šeimos tradiciją. Šie prasmų, motyvų ir kūrybos modelių tinklai, susipynę į vieną tankų audinį, yra mūsų veiklos, mąstymo ir kūrybingumo terpė.

#### LITERATŪRA

- Ankersmit Frank 2005. *Sublime Historical Experience*, Stanford.
- Appleby Joyce, Hunt Lynn, Jacob Margaret 1998. *Tiesos sakymas apie istoriją*, iš anglų kalbos vertė Remigijus Juozaitis, Vilnius.
- Arendt Hannah 1995. *Tarp praeities ir ateities: Aštuoni politinės filosofijos etiudai*, iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius.
- Burke Peter 2002. Western Historical Thinking in a Global Perspective – 10 Theses, in: *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, ed. J. Rüsen, New York and Oxford.
- Borries Bodo von, Körber Andreas 2001. Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen, in: *Geschichtsbewusstsein: Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, her. J. Rüsen, Köln, Weimar, Wien.
- Fustel de Coulanges Numa-Deni 1932. *Senovės miestas. Studija apie Graikijos ir Romos kultą, teisę ir institucijas*, d. I, vertė D. J. Blynas, Kaunas.
- Gadamer Hans-Georg 1999. Estetika ir hermeneutika, kn.: *Istorija. Menas. Kalba*, sudarė ir vertė Arūnas Sverdiolas, Vilnius.
- Herder Johan Gottfried 1982. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. IV: *Herders Werke*, Berlin und Weimar.
- Hodder Ian 2000. *Praeities skaitymas*, iš anglų kalbos vertė Dalė Merkevičienė, Vilnius.
- Kant Immanuel 1963. Reviews of Herder's Ideas for a Philosophy of the History of Mankind, in: *On History*, ed. L. W. Beck, transl. R. E. Anchor, Indianapolis, New York.
- Kant Immanuel 1994a. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: *Werke*, Bd. 1: *Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)*, her. N. Motroschilova, B. Tuschling, Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe, Москва.
- Kant Immanuel 1994b. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in: *Werke*, Bd 1: *Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)*, her. N. Motroschilova, B. Tuschling, Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe, Москва.
- Koselleck Reinhart 1989. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main.
- Koselleck Reinhart 2003. *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt am Main.
- Lévi-Strauss Claude 1997. *Laukinis mąstymas*, iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus, Vilnius.
- Ranke Leopold von 1921. *Weltgeschichte*, Bd. I, München und Leipzig.
- Sahlins Marshall 2003. *Istorijos salos: Antropologinė studija*, iš anglų kalbos vertė Saulius Repečka, Vilnius.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 1994. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, in: *Deutscher Idealismus: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, her. R. Bubner, Stuttgart.
- Simon Christian 1996. *Historiographie*, Stuttgart (Hohenheim).
- Spengler Oswald 1979. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München.

Verene Donald Phillip 1997. *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, prieiga per internetą: <<http://www.philosophy.emory.edu/downloads/verene1.pdf>>, [žiūrėta 2007-05-05].

Vico Giovanni Battista 1990. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Voelker*, Übersetzt von V. Hoesle, Ch. Jerman, Hamburg.

## **REPETITION: CRITERION AND BASE OF THE CONCEPT OF TRADITION**

JURGA JONUTYTĖ

### **Summary**

The article presents reasoning in favor of the idea that disappearance of the important modus of time – *repetition* – from the modern understanding of historic time eventually affected the concept of tradition. Because of that, tradition became increasingly perceived as constant and inert cultural state, it ceased to be linked with intense experience of time or seen as an environment favorable to individual creation. The concept of repetition, still clearly present as part of the temporal dynamic in the works of the philosophers from the 18<sup>th</sup> century, who were first to ponder over cultural continuity, wanes out from the reflections of time somewhat later. This is the result of the radical opposition between change and stability, so typical to the modern thinking. When such a pattern predominates, tradition is increasingly perceived as external conditions unfavorable to a modern individual and hindering his / her striving towards new and progressive things. Along with shifting or weakening historic thinking, the concept of repetition returns into philosophic reflections of the middle of the 20<sup>th</sup> century, forming the necessary prerequisites for reconsideration of the relationship between tradition and creativity. Tradition, which is one of the essential modes of the time perception, embraces both continuity and recreation of what had been culturally inherited (therefore it constitutes the foundation of thinking rather than external conditions).

Gauta 2010-05-17