

BRIGITA SPEIČYTĖ

Vinco Krėvės agonas

Anotacija: Straipsnyje analizuojamos agono formos ir reikšmės Vinco Krėvės dramaturgijoje (*Šarūnas, Skirgaila*) ir novelistikoje (*Šiaudinėj pastogėj, Raganius*). Aptariama, jog Krėvės kūryboje dėmesys agono situacijoms ir agoninėms laikysenoms – varžymuisi, ginčui, nesutarimui, nesantikai, konfliktams – neatsiejamas nuo modernaus sąmoningumo elemento: svarstomos kūrybiškumo ir destrukcijos ryšio problemos. Chronologiškai ankstesnėje dramaturgijoje Krėvė šią problemą kėlė aktualių meno ir politikos galios santykių aspektu, išryškindamas destruktyvius agono aspektus, o novelistikoje ieškojo lietuvių tradicinei kultūrai būdingo pozityvaus agono modelio. Ši problematikos linija, jungianti stilistiškai skirtingus Krėvės kūrinius, leidžia įžvelgti jo kūrybai būdingą kultūrinės kritikos nuostatą, galimai nukreiptą į XX a. I pusės socialinę-politinę tikrovę.

Raktažodžiai: agonas, vitalinis agoniškumas, agono moderavimas, kūrybingumas, destrukcija, solidarumas.

Kur du žmonės suėjo, ten ir kova.

Vincas Krėvė, *Šarūnas* (1911)

Šio tyrimo idėja kilo iš naujo skaitant Vinco Krėvės kūrybą ir atkreipus dėmesį, kokių mastu joje dominuoja erziniškos, ginčo, galyneėjimosi, varžymosi, prieštarų, galiausiai konflikto intonacijos, situacijos ir siužeto struktūros. Toks rašytojo kūrybą persmelkiantis intonacinis-emocinis registras – panašiai kaip graudumas (*rzewność*) Vladislavo Sirokomlės¹, liūdesys Jono Aisčio², gailestis Marcelijaus Martinaičio³ poezijoje – išreiškia estetinę autoriaus laikyseną, vertybinę perspektyvą

- 1 Radosław Okulicz-Kozaryn, „Sirokomla i rzewność“, in: *Kalbų ir literatūrų funkcionavimas Lietuvoje: Lietuvių-lenkų moksliniai ir kultūriniai ryšiai*, sud. Mirosław Davlevič, Irena Fedorovič, Algis Kalėda, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2014, p. 165–175.
- 2 Rita Tūtlytė, *Išliekanti lyrika: XX amžiaus lietuvių poezijos vidinių struktūrų kaita*, Vilnius: Gimtasis žodis, 2006, p. 78–87.
- 3 Akvilė Rėklaitytė-Kranauskienė, *Marcelijaus Martinaičio poetinė antropologija: daktaro disertacija*, Vilnius: Vilniaus universitetas, 2017, p. 112–124.

kuriame pasaulio atžvilgiu ir atveria prieigą prie svarbiausių pasaulėvaizdinių ir mimetinių kūrybos principų. Jam įvardinti paranki agono sąvoka, žyminti ginčo, kovos, varžymosi santykius, į kuriuos Krėvės kūryboje krypsta ypatingas estetiškas dėmesys: galima sakyti, jog čia vaizduojamas „pasaulis kaip agonas“ – žmogiškasis, bendruomeninis, politinis, istorinis; kupinas kunkuliuojančių, putojančių įtampų ir sandūrų, neramus, konfliktiškas ir gyvybingas. Agoninės laikysenos aspektai sieja ir Krėvės estetinę, ir politinę elgseną. „Pasaulio kaip agono“ vaizdavimas lemia Alberto Zalatoriaus nusakytą Krėvės kūrybos dramatinę – dramatinę kalbinę raišką, persmelkusią prozos kūrybą⁴. Psichologiniu agono poreikiu ir chronišku jo trūkumu autoritarinės santvarkos kontekste galima aiškinti ir Krėvės kaip politiko pasirinkimus Nepriklausomoje Lietuvoje⁵.

Ryškus agono aspektai Krėvės kūryboje iškyla kaip lietuvių kultūros modernėjimo estetiškas faktas. Jie jungia lietuvių tradicinei sakytinei kultūrai būdingą vitalinį agono gaivalą – spontanišką priešgyniavimo energiją – su modernybės agonine būkle: individo patiriamomis ir sprendžiamomis vertybinėmis dilemomis, ideologinėmis prieštaromis, galios sandūromis ir egzistenciniu dramatinumu. Aiškinantis šios jungties specifiką, paranki literatūros antropologijos teorinė perspektyva, kuri žvilgsnį kreipia į literatūroje pavaizduotas elgsenos ir jausenos (šiuo atveju – agoninės) reikšmes bei galimą jų sociokultūrinį pagrindą ir poreikį. Šioje perspektyvoje literatūra traktuojama kaip „inscenizavimo“, t. y. „žmogaus savęs interpretavimo institucija“, modeliuojanti žmogaus buvimo pasaulyje galimybes⁶. Literatūroje šis interpretavimo judesys yra dvejopas. Jis gali būti daugiau ar mažiau tikslingai nukreiptas į tam tikros kultūrinės tvarkos – žmogaus elgseną bei jauseną įprasminančių ir orientuojančių reikšmių – perteikimą, iškėlimą į teksto

4 Mokslininkas pažymi, kad „Krėvės talentas buvo daugiau draminės, negu epinės prigimties“; jis „prozos tekste griebdavosi dramos principų“ ir „sudėtingiausias egzistencinius klausimus patikėjo dramoms“ ir kad polinkis į draminį pasaulio konstravimo principą „pamažu ėmė netgi iš prozinių tekstų išstumti epinį elementą“ (vėlyvuosiuose kūriniuose *Miglose, Dangaus ir žemės sūnūs, Pagunda*). Albertas Zalatorius, *Vincas Krėvė: Nebaigta monografija*, sudarė Jūratė Sprindytė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003, p. 49–53.

5 Plg. Mindaugas Tamošaitis, *Didysis apakimas: Lietuvių rašytojų kairėjimas 4-ajame XX a. dešimtmetyje*, Vilnius: Gimtasis žodis, 2010, p. 76; Mindaugas Tamošaitis, *Vinco Krėvės-Mickevičiaus politinė biografija. Rašytojo tragedija politikoje*, Vilnius: Gimtasis žodis, 2012, p. 294–297.

6 Wolfgang Iser, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas: Literatūrinės antropologijos perspektyvos*, iš vokiečių k. vertė Laimantas Jonušys, Vilnius: Aidai, 2002, p. 263–267.

„sceną“. Tačiau drauge šioje scenoje leidžia pasirodyti „tam, kas iš prigimties neobjektiška“⁷ – susieti su neapibrėžtais, tiesiogiai neįvardijamais lūkesčiais ir savivokos poreikiais, kylančiais iš teksto genezės ir kintančio receptijos konteksto. Taigi straipsnyje, pasitelkus filosofines ir kultūrologines agono apibrėžtis, bus aiškinamasi, į kokią reikšmių tvarką Krėvės kūryboje yra įrašoma agoninė žmogaus elgsena, ir svarstoma, kokius savivokos poreikius modernėjančioje XX a. I p. lietuvių kultūroje ji galėjo atliepti. Bus sekama agono raiška Krėvės dramaturgijoje ir prozoje – „dramatizuotoje poemoje“⁸ *Šarūnas* (1910–1911), dramoje *Skirgaila* (rus. 1916, publ. 1922, liet. 1924), novelių rinkinyje *Šiaudinėj pastogėj* (1921) ir novelių cikle *Raganius* (1938). Šie šaltiniai – ankstyvosios Krėvės istorinės dramos bei vadinamoji „kaimiškoji“ proza – pasirinkti ir dėl jų reikšmės lietuvių literatūros istorijoje, ir dėl to, kad agoniskumo aspektai juose išreiškiami skirtingais probleminiais rakursais – individualistiniu ir bendruomeniniu. Dėl tyrimo apimties šiuokart nuošalyje paliekami kiti temai aktualūs Krėvės kūriniai, tokie kaip *Pratjekabuda*, *Likimo keliais*, *Dangaus ir žemės sūnūs*.

Agono kultūra ir jos reikšmės

Sąvoka *agonas* yra kilusi iš senovės graikų žodžio *ἀγών*, reiškiančio kovą, rungtynes, varžymąsi. Senovės Graikijos kultūroje agonas nurodė varžybas (sportininkų, muzikų, poetų), tų varžybų vietą ir stebinčią publiką. Vienas pirmųjų agoninį senovės graikų civilizacijos pobūdį conceptualiai aptarė šveicarų istorikas Jacobas Burckhardtas (1818–1897) Bazelio universitete 1872–1885 m. skaitytame kurse, kurio pagrindu po mokslininko mirties buvo išleista keturtomė *Graikų kultūros istorija* (*Griechische Kulturgeschichte*, 1898–1902). Burckhardtas senovės graikų civilizacijoje išskyrė VI a. pr. Kr. kaip „agono epochą“, pasižyminčią aristokratijos dominavimu polio valdyme⁹. Šioje epochoje

7 *Ibid.*, p. 263.

8 Tokia paantraštė nurodyta pirmajame kūrinio leidime, sakytume, orientuojantis į Adomo Mickevičiaus *Vėlinių* (*Dziady*, 1823–1832) žanrą ir akcentuojant dramatinį kūrinio pradą, palankų agoninėms prieštaroms išreikšti. Vėliau, 1923 m. Krėvės *Raštuose* (1921–1930) pakeista: „Senųjų dienų gyvenimo pasaka“.

9 Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilisation*, ed. Oswyn Murray, translated by Sheila Stern, New York: St. Martin Press, 1998, p. 160–162.

susiformavo ir išplito elitinė varžybų (visų pirma sporto – olimpinių žaidynių, bet ir menų) kultūrinė praktika, kurioje agonas – galybėjimasis dėl meistriškumo ir pranašumo tarp lygių – įsitvirtino kaip individą ir bendruomenę jungianti, išskirtinai graikams būdinga veikla. Agono epochoje buvo instituciškai įtvirtintos graikų kultūrai būdingos „įvairiopus agono manifestacijos“¹⁰, išreikštos ir įamžintos dar anksčiau Homero epuose, kurie, mokslininko darbe sugretinti su šaltiniais, atskleidžia, kokių mastu skirtingos senovės graikų gyvenimo sritys buvo persmelktos šios varžymosi formos. Burckhardto paskaitos, skirtos agono epochai senovės Graikijoje, 1872 m. pradžioje klausėsi jo kolega Bazelio universitete, jaunas klasikinės filologijos profesorius Friedrichas Nietzsche (1844–1900)¹¹. Tais pat metais Nietzsche parašė nedidelį straipsnį „Homero varžybos“ („Homer's Wettkampf“, pažymėta baigimo data – 1872 m. gruodžio 29d.), kuriame akivaizdus Burckhardtui ir Nietzsche'ei bendras įsitikinimas „agoninio aspekto svarba graikų ir (Nietzsche's atveju) moderniojoje kultūroje“¹². Nietzsche's straipsnis buvo vienas pirmųjų tekstų, kuriame agono problematika perkeliama į modernybės būklės svarstymų lauką, tad vėlesniuose tyrimuose jis tapo teorine atrama, aiškinantis agono sampratą, agoninės elgsenos formas skirtinguose istoriniuose-kultūriniuose kontekstuose.

Nietzsche senovės graikų agoną aptarė kaip tokią kultūros formą (individualios ir bendruomeninės, spontaniškos ir institucionalizuotos elgsenos bei jos reikšmių tvarką), kuri žmogaus polinkį į žiaurumą, destruktijos malonumą, neapykantos emociją paverčia pozityvia civilizacine jėga. Graikų istorijos ir kultūros šaltiniai, Nietzsche's teigimu, leidžia pažvelgti į žmogiškosios „neapykantos bedugnę“¹³ ir kelia siaubą visiems, kurie graikų, „humaniškiausių senovės žmonių“, pasaulį bando sugretinti su „mūsų minkštesne modernios žmonijos samprata“. Gyvenimas, kuriame viešpatuoja „*nakties vaikai* – kivirčiai, geismai, apgaulė, senėjimas ir mirtis“, o žiauri pergalė yra vienintelė gyvenimo šlovės

10 *Ibid.*, p. 163.

11 Yunus Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee: Marquette University Press, 2013, p. 8.

12 Oswyn Murray, „Introduction“, in: Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. xxxii.

13 Friedrich Nietzsche, „Homer's Wettkampf“, prieiga internetu: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Fünf+Vorreden+zu+fünf+ungeschriebenen+Büchern/5.+Homers+Wettkampf> [žiūrėta: 2019 08 01]; naudotasi komentuotu vertimu į anglų k.: Friedrich Nietzsche, „Homer's Contest“, translated by Jordan Dietrich and Janet Lungstrum, in: *Agonistics: Arenas of Creative Contest*, ed. Janet Lungstrum and Elisabeth Sauer, New York: State University of New York Press, 1997, p. 35–45.

viršūnė – gali kelti pasidarygėjamą gyvenimu, žmogaus būklės kaip bausmės suvokimą. Tačiau tokią gyvenimo vertę išreiškiantys Orfėjo, Mūsajo kultai, artimi Oriento religijoms, Nietzsche's požiūriu, nebuvo vienintelis senovės graikų atsakymas į klausimą – kam visa tai, tos gyvenimo kovos ir pergalės? Senovės graikų kultūroje destruktivūs prigimtiniai polinkiai būtent agono praktikoje buvo transformuoti į kūrybingumo – žmogaus gebėjimų plėtros – impulsą. Pavydas ir neapykanta kursto ne vien troškimą sunaikinti priešininką, bet ir pranokti jį išugdymais sugebėjimais ir išstobulinta meistryste. Nietzsche atkreipia dėmesį, kad tokį dvikryptį žmogaus vitalinių resursų kultūrinį įveiksimumą išreiškia Hesiodo epe *Darbai ir dienos* paminėtos dvejopos deivės Eridės: viena jų kursto nesantaiką ir žiaurų karą, kita – skatina varžytis ir rungtis, uždega darbui¹⁴. Pavydas šioje mitologinėje perspektyvoje, svarsto Nietzsche, vertinamas ne kaip yda, o kaip dieviška dovana: „koks etinio vertinimo plyšys tarp mūsų ir jo [senovės graiko]!“ Ši etinė nuostata įžiebta žmogaus „ambicijos liepsną“, kuri individualų agono poreikį paverčia bendruomeninės – miesto, valstybės – gerovės kūrimo sąlyga.

Šiam tyrimui svarbus senovės graikų agono reiškinių inspiruotas Nietzsche's dėmesys ambivalentiškam žmogaus destruktivumo ir kūrybingumo ryšiui, kuris, tyrėjų požiūriu, paveikė ir paties filosofo mąstymo bei argumentacijos būdą, tapo modernia kritinės laikysenos – revizionizmo – manifestacija¹⁵ ir postmodernios Vakarų civilizacijos būklės pranašyste¹⁶. Agono praktika Nietzsche'ę

14 „Mat ant žemės yra ne viena dievaitė Eridė – / Dvejetas jų: tu vieną pažinęs pagirsi, o kitą – / Smerkti turėsi“; „Štai pirmoji Eridė, žiaurioji grobikė, išugdo / Karą siaubingą“; „Antrą – vyresnę – Eridę Naktis tamsioji pagimdė; / Dzeusas, aukštybių valdovas, kurs eterio rūmuos gyvena, / Ją pasodino prie žemės šaknų – ji daug naudingesnė. Net ir neveiklųjį vyrą paskatina imtis ji darbo.“ Hesiodas, „Darbai ir dienos“, iš senosios graikų k. vertė Jonas Dumčius, in: *Graikų literatūros chrestomatija*, sudarė ir komentarus parašė Dalia Dilytė, parengė Irena Štikonaitė, Vilnius: Mintis, 2008, p.146 (11–20 eil.).

15 Agoniškumas būdingas Nietzsche's suvokimui, „ką reiškia įsitraukti į filosofinį mąstymą ir įtraukti į jį kitus“; tad Nietzsche „kuria istorinius agonus, plėtodamas savo filosofinį mintį ir provokuodamas skaitytojus analogiškomis rungtynėms“ (Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013, p. 8). „Nietzsche's darbai yra kupini panašios agoninės energijos“ (Yunus Tuncel, *op. cit.*, p. 8). „Nyčės filosofijos šaltinis visų pirma – neapykanta“ (Arvydas Šliogeris, „Frydricho Nyčės antifilosofija“, in: Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis, iš vokiečių k. vertė Evaldas Nekrašas, Arvydas Šliogeris, Alfonsas Tekorius, Vilnius: Mintis, 1991, p. 7).

16 Janet Lungstrum and Elisabeth Sauer, „Introduction“, in: *Agonistics: Arenas of Creative Contest*, p. 1.

domino tuo, jog ji įvairiškai palaiko kultūrinį visuomenės gyvybingumą: varžybose dėl meistriškumo skatina, kaip minėta, žmogaus gebėjimų plėtrą, bet ir – kas filosofui buvo ypač reikšminga – sukuria „vertybių pervertinimo“ galimybes. Agonas kaip žmogiškoji kova tarp lygių įtraukia bendruomenę (teisėjus ir žiūrovus), kurioje tariamasi dėl vertės matų, gėrio ir meistrystės standartų; tie vertybiniai kriterijai agono kovose kaskart patikrinami ir gali būti peržengiami. Taigi agonas kaip kultūros forma yra galios paskirstymo būdas (nugalėtojo ir pralaimėjusio pozicijos, prodemokratiška teisė mesti iššūkį nugalėtojui), ir terpė, kurioje iškeliamos, pagrindžiamos, skleidžiamos vertybės. Agonas formuoja individą (atskirdamas vieną nuo kito pagal meistrystės lygį) ir kuria bendruomenės, kuriose sankcionuojamos agoną įgalinančios ir įprasminančios vertės¹⁷.

Istoriškai senovės graikų agono praktika siejama su politeistine religija, kurioje „dievų ir kultų įvairovė bei jų agoniniai santykiai atspindi įvairiopus individų sielos ir kūno būsenas“, ir jos, Nietzsche's požiūriu, nėra sprendžiamos pagal vienintelį „tikėjimo ir vilties receptą“¹⁸. Šiuo vertybinio daugybiškumo požiūriu agono praktika įgyja ypatingo iškalbumo moderniam žmogui, kurio pasaulėvaizdis persmelktas skirtingų mokslinių, religinių, politinių perspektyvų įtampų. Senovės graikų agono aktualizavimas Nietzsche's filosofijoje rezonuoja kaip tik su modernybės kultūrai būdinga ambivalentiška įtampa tarp „vieno išganymo recepto“ negalimybės ir aistringų jo paieškų įvairiose religinėse sistemose ar politinėse–ideologinėse stovyklose.

Tyrimo tikslams svarbi ir organizacinė agono specifika: be minėtų agono dalyvių – besirungiančiųjų, teisėjų ir žiūrovų – reikšmingas vaidmuo teko poetams kaip kultūrinės atminties formuotojams, savo kūryboje šlovinusiems agono herojus ir jų kovas, brėžusiems vertybines jungtis tarp asmens, bendruomenės ir dievų¹⁹. Poetų mitokūrinė ir ritualinė veikla buvo agono institucijos palai komos dovanos ekonomikos dalis²⁰. Agono kultūros persipynimas su religine

17 Christa Davis Acampora, *op. cit.*, p. 22–25. Taip pat žr. Arūno Sverdiolo aptartą Homero herojinę etiką, „lemtingą visai Graikijos kultūrai“, nors šiuo atveju agonistiniai tos etikos aspektai ar agono kultūros pagrindai nėra specialiai ryškunami: Arūnas Sverdiolas, *Steigtis ir sauga: Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 43–53.

18 Yunus Tuncel, *op. cit.*, p. 29.

19 *Ibid.*, p. 33.

20 Pindaro olimpinėse odėse įtvirtinama ne tik konkrečių nugalėtojų atmintis, jiems atiduodant pagarbą, bet ir būtinybė patiems nugalėtojams nepamiršti dėkingumo pareigos tiems, kurie pergalę padarė įmanomą (ir žmonėms, ir dievams) – tokiu būdu nugalėtojas savo šlove

praktika žmogiškai kovai ir varžyboms suteikė sakralų kontekstą, tačiau tyrėjų pabrėžiama, kad agone cirkuliuojanti galia ir jos reikšmė priklauso žmogiškai plotmei – agone steigiamos vertės yra nustatomos pačių žmonių²¹. Dėl to agono kultūrai būdinga gyvenimo teigimo nuostata, žemiškosios žmogaus egzistencijos vertė, skatinanti priimti tikrovės duotybes – ja entuziastingai gėrėjosi Nietzsche, teigęs ir savąjį *amor fati* principą²² ir šiuo požiūriu su pasipiktinimu kritikavęs krikščionybę, kaip neva palaikančią pasidygėjamą *physis* sfera.

Senovės graikų agono kultūra formavo ir specifinę kalbinę raišką, agono retorikos – kalbinės kovos, polemikos – taktiką, praktikuotą ir Nietzsche's filosofijoje²³. Moderniosios kultūros požiūriu reikšminga tai, kad ši kalbinė kova naudojo premodernioms ikirašytinėms kultūroms būdingu sakytinės kalbos implicitiniu agoniškumu, kylančiu iš tiesioginės kalbančiųjų akistatos ir sąveikos. „Daugelis, jei ne visos sakytinės kultūros stebina raštinguosius nepaprastai agonine kalbos vartosena ir apskritai gyvensena“, – pažymėjo sakytinės ir rašytinės kalbos formų tyrėjas Walteris J. Ongas²⁴. Ongo požiūris leidžia išplėsti agono problematikos svarstymo lauką: sakytinėms kultūroms, net ir nesuformavusioms analogiškos kultūros formos kaip senovės graikų agonas, būdingi tam tikri agoniškumo aspektai, kuriuos išreiškia bei palaiko kalbos vartojimo pobūdis.

Nietzsche senovės graikų agono kultūros nuosmukį siejo su Platono–Sokrato filosofijoje įvykusi agono perorientavimu nuo išorinių sandūrų ir kovos į

pasidalina su bendruomene. Taigi nugalėtojas čia pasirodo įsipynęs į socialinių ir religinių ryšių bei reikšmių tinklą, kurioje juda nugalėtoją auginanti energija. Agono kultūra pasižymi orientacija į dėkingumą, taigi ji nebūtinai kultivuoja asmens nuostatas, priešiškas bendradarbiavimo santykiams, veikia „egoistinės“ ir bendruomeninės gerovės intencijos agone aktyvina viena kitą (Christa Davis Acampora, *op. cit.*, p. 27–33).

- 21 Agoną, kaip išskirtinai žmogišką veiklą, apibrėžia ir jo ribos – būtent tabu, draudęs žmogaus ir dievų kovą: mesti iššūkį dievams, kurie nėra lygūs žmogui, laikyta kraštutiniu ir neišvengiamai pražūtingu puikybės, išūlumo (*hybris*) aktu, agono ambicijos priešingybe (Christa Davis Acampora, *op. cit.*, p. 34). Sverdiolo teigimu, graikų herojinėje kultūroje tam tikra idealybė – tiesa, grožis, gėris – yra įtvirtinami „žmonių – herojų – pastangomis“, o „epinė poezija steigia bendriją, kuri pati nusistato normas, užuot gyvenusi tiktai pagal dievų nustatytąsias“ (Arūnas Sverdiolas, *op. cit.*, p. 51). Pažymėtina, kad agono kultūros perspektyvoje tokią bendriją steigia epinė (ir kitų rūšių) kūryba neatsiejamai nuo agono praktikos.

22 Yunus Tuncel, *op. cit.*, p. 45.

23 *Ibid.*, p. 183–184.

24 Walter J. Ong, *Orality and literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen, 1982, p. 43.

vidinę, intelektualinę ir moralinę plotmę, išplėtotą krikščioniškojoje kultūroje²⁵, o Ongas analogišką posūkį papildomai vertina ir kaip „kalbos technologijos“ nulemtą kultūrinę dinamiką: rašytinėje kultūroje, kitaip nei sakytinėje, dėmesys vis labiau sutelkiamas į „vidines krizes“ nei vien išorines sandūras²⁶. Tyrimo tikslams svarbu, kad moderniosios literatūros kūriniuose gali pasirodyti sakinės kultūros reprezentacijos, turinčios antropologinio liudijimo vertę – sakyti- nei kultūrai būdingo agoniškumo raišką²⁷.

Taigi Nietzsche's dėmesys agonui išreiškia ir savitai pratęsia moderniojoje filosofijoje bei estetikoje (Jeano Jacques'o Rousseau, Friedricho Schillerio darbuose) keltus į moderniosios Vakarų civilizacijos kritinius vertinimus dėl jos „dirbtinumo“, vienpusiško žmogaus prigimtinių resursų kultūrinio įgalinimo. Nietzsche's agono svarstymų kontekstas leidžia išvengti artimą (estetinio) mąstymo kryptį Krėvės kūryboje: atsigręžti į archajiškus kultūros reiškinius su modernios sąmonės poreikiais, visų pirma iš destruktivumo ir kūrybingumo santykio perspektyvos. Tokia agono problematikos projekcija į moderniąją kultūrą leidžia agono sąvoką vartoti plačiąja prasme: ja nurodyti ne vien tam tikros tradicinės bendruomenės daugiau ar mažiau institucionalizuotas kultūrinės praktikas (kaip senovės graikų olimpinės varžybos) ir jų literatūrinę raišką, bet ir Burckhardto minėtas „įvairiopus agono manifestacijas“, kuriose skirtingo pobūdžio žmonių konfrontacijos pasižymi tam tikru civilizaciniu – žmonių pasaulį (per)kuriančiu, atnaujanančiu – poveikiu. Toliau ir aiškinsimės, kokia šių sandūrų ir jų poveikio interpretacija siūloma Krėvės kūryboje.

Vitalinis agoniškumas

Krėvė savo kūryboje sutelkė ir išreiškė agoninį tradicinės sakinės lietuvių kultūros potencialą, vaizduodamas tokį žmonių bendravimą, kurį valdo spontaniška, nerefleksyvi, aistringa prieštaravimo, priešgyniavimo, pasipiktinimo

25 Christa Davis Acampora, *op. cit.*, p. 45–47.

26 Walter J. Ong, *op. cit.*, p. 44–45.

27 Šiuo požiūriu Anna Opacka yra tyrusi Mickevičiaus poemoje *Ponas Tadas (Pan Tadeusz, 1834)* perteiktą Lietuvos–Lenkijos bajorijos sakinės kultūros specifiką – agoninę elgseną ir kalbėseną: Anna Opacka, „Agon czy sielanka?“, in: „*Pieśni ogromnych dwanaście...*“: *Studia i szkice o Panu Tadeuszu*, red. Marek Piechota, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000, p. 81–96.

energija – kultūriškai nesunorminta žmogaus gyvybingumo, jo perviršio apraiška. Prieštaravimo energija sudaro ir Krėvės individualistinių „baironiškų“ ar „nyčiškų“²⁸ veikėjų Šarūno, Skirgailos laikysenos pagrindą, tad galima manyti, jog Krėvė tradicinėje kultūroje siekė apčiuopti vitalinius asmens veikimo ir sprendimo valios resursus. Jo kūryboje – visų pirma „kaimiškoje“ prozoje (novelių rinkinyje *Šiaudinėj pastogėj*, novelių apysakoje *Raganius*), bet ir nemažu mastu dramoje *Šarūnas* – vaizduojamas žmonių bendravimo ir kalbos stilius, kurį formuoja vienas kito erzino, gyrimosi – menkinimo, barnio, ginčo kaip kalbinio varžymosi ir galynėjimosi polinkiai. Tai nėra agonas tiesiogine sąvokos prasme – kova dėl tam tikrų vertybių (tai bus aptarta toliau), o savotiškas galios demonstravimas, kuris nesulaukia kokių nors pasekmių ir jų net nesiekia. Veikiau tai „jausminis kolektyvinio žmonių gyvenimo tonas“²⁹, kuris čia vadinamas vitaliniu agoniškumu. Krėvės prozoje vaizduojami žmonių nesutarimai dažnai pasirodo tiesiog kaip rėksmingas pasierzininimas, pakeliantis bendrą ir asmens, ir bendruomenės gyvenimo tonusą. Tai galimybė išlieti emocijas, iškrauti agresiją, užsibrėžti asmens tapatybės ir gyvybinės raiškos ribas, įtemptuose, kiršinančiuose susikirtinėjimuose su kitais sukaupti, pasitikrinti ir išbandyti savo vitalines jėgas. Toks žmonių bendravimo ir sugyvenimo būdas Krėvės prozoje išskyla kaip agonui – vertybinei konfrontacijai – palanki atmosfera, emocine energija įelektrinta terpė, kurioje toleruojama kur kas platesnio spektro jausminė raiška, apimanti ir tokias emocijas, kaip pyktis, nepasitenkinimas, priešiškus, tad galinti stebinti, anot Ongo, šiuolaikinės kultūros žmones. Nacionalinio mentaliteto interpretacijų požiūriu, kas nors, nesutinkąs su sruogiškąja „prakeiktos lyrikų tautos“ versija, Krėvės kūryboje ras apšiai argumentų – net ir tam pačiam lyrizmui naujai suprasti (anaiptol ne vien liūdesio emociniais pagrindais – apie tai toliau).

Agoniniu Krėvės kūrybos pasaulėvaizdžio pobūdžiu ir kuriama agonine žmonių santykių atmosfera galima aiškinti jo tekstuose aptinkamą unikalų trinarį dialogą. Net ir tais atvejais, kai vaizduojamas ne dviejų veikėjų ginčas, o pokalbis toje pačioje emocinėje ir vertybinėje plotmėje, greta kontrapunktiškai įkomponuojamas trečias – provokuojantis, kiršinantis balsas. Pavyzdžiui, apsakyme

28 Plg. Regimantas Tamošaitis, „Meninės vaizduotės trajektorijos“, in: *Metai*, 2012, Nr. 12, p. 79.

29 Clifford Geertz, *Kultūrų interpretavimas*, sud. Arūnas Sverdiolas, iš anglų k. vertė Antanas Danielius, Arūnas Gelūnas, Edgaras Platelis, Ingrida Tatolytė, Vilnius: Baltos lankos, 2005, p. 160.

„Antanuko rytas“ (*Šiaudinėj pastogėj*) į meilų, empatišką bobulės ir vaikaičio bendravimą įsiterpia erzinantys, grasinantys balsai – pokalbį nuolat pertraukia samdinės Alenos pajuokiamosios ir motinos didaktinės replikos (RR3, 102–104³⁰). Panašiai dramoje *Šarūnas* vieną pakiliausių tragiškųjų dialogų – Šarūno ir vaidilos Rainio pokalbį stovykloje naktį, kuriame jie svarsto Šarūno pasirinkto kelio prasmę – kontrapunktiškai perpina karių Žubrio ir Žalvyrio žemojo stiliaus ar „sveiko proto“ balso replikos ir provokacijos („Ko šaipaisi, kaip bruknių apsiėdęs?“; „Kalbata kaip pamišusiu“; RR2, 394–398). Taigi ir šių pozityviausių savo kūrybos balsų Krėvė nepalieka „balsiniame vienišume“, jie įkomponuojami į agoninį prieštaringų intonacijų klegesį.

Agoninis bendravimas Krėvės kūryboje traktuojamas kaip prigimtinis žmogaus polinkis. Senolis Vainorus iš apsakymo „Bedievis“ *Šiaudinėj pastogėj* sako, jog kapinyne mirusiųjų gyvybė yra „kitoniška, rami, ne tokia, kaip žmonių tarpe“ (RR3, 11). Gyvųjų energija yra iš esmės nerami, kunkuliuojanti – agoninė. Žvelgiant iš šiandieninio mentaliteto perspektyvos, kuriam būdingos tokios nuostatos, kaip emocijų valdymas ar konsensuso vertė, Krėvės kūryboje ypač trikdo tai, kad emocingos prieštaros labai lengvai įsižiebia vaizduojamame kasdieniniame žmonių bendravime, joms nereikia rimtos priežasties. Įsiplieskiantis ginčas ar barnis nėra emociškai ir intelektualiai disciplinuotas (svarstant, „ar verta“), jis užgožia visą gyvenimišką horizontą ir (tai ypač būdinga Krėvės kūrybai) labai lengvai pereina į invoktyvinį – plūstamąjį kalbos registrą. Nereitai (nors nebūtinai) kitas jo etapas jau yra agoninė konfrontacija – muštynės, varžymasis jėga, arba keikimas, negatyvus kalbinis performatyvas, varžymasis žodžiais. Galima matyti tam tikrą agoninės elgsenos skirtumą vyrų ir moterų bendravime: vyrų barnis lengviau pereina į muštynes, moterų – į keikimą³¹.

30 Krėvės kūriniai cituojami iš leidinio: Vincas Krėvė, *Rinktiniai raštai*, sud. Petronėlė Česnulevičiūtė, Vilnius: Vaga, 1982, t. 1–3. Nurodoma ši leidinį žyminti santrumpa RR, tomo numeris, po kablelio – puslapio numeris. Paryškinimai citatose – straipsnio autorės.

31 Mickevičius poemoje *Ponas Tadas* yra paliudijęs vyriškojo agono procesą. Antroje knygoje „Pilis“ („Zamek“, 739–742 eil.) sukurta scena, kurioje Rejentas ir Asesorius, per pusryčius ginčydamiesi dėl to, kieno medžioklinis šuo yra geresnis, anot pasakotojo, daug nuveikė per trumpą valandėlę – išsėmė tris įprastas ginčo dalis: „przycinki“ (patyčias, priekabas), „gniew“ (pyktį), „wyzwanie“ (iššūkį) – „i szło już do pięści“ (ir jau pereita prie kumščių); Adam Mickiewicz, *Dziela*, t. 4: *Pan Tadeusz*, opr. Leon Płoszewski, Julian Krzyżanowski, Warszawa: Czytelnik, 1955, p. 66. Krėvės prozoje „kumščių“ etapas ypač moterų atveju nereitai atitinka būtent keikimas.

„Kad tu koją nusisuktum“, „kad tu ramios mirties nesusilauktum“ – tai būdingos Krėvės veikėjų agoninės kalbos frazės, ištariamoms, iš šalies žvelgiant, dėl visiškų niekų, palyginti su „linkėjimų“ turiniu. Dramoje *Šarūnas* vaizduodamas Viduramžių lietuvių bajorų bendravimo papročius, Krėvė yra sukūręs aukštesnio stiliaus agoninio bendravimo atvejį – gyrimosi, galynėjimosi žodžiais sceną niūrokos vestuvių puotos epizode (RR2, 247–275). Čia varžosi vyresni bajorai su jaunesniais – ir gerdami midų, ir pasakodami savo žygius medžioklėj ir kare.

Agoninis bendravimas, nepaisant, šiandienos požiūriu, itin plačios emocijų raiškos ir elgsenos skalės, turi ir tam tikras ribas, kurias užbrėžia minėta agono kaip kovos tarp lygių nuostata. Dėl to ir kaimo bendruomenėje, ir vaizduojamoje Viduramžių elito aplinkoje galioja tabu – pavyzdžiui, vyrams muštis su moterimis. Dramoje *Šarūnas* kuriama didėjanti dramatinė įtampa, vaizduojant situaciją, kai protagonistas neišlaiko pusiausvyros agono situacijoje: Šarūnas, keikiamas Kindės, su ja susiginčija ir galiausiai ją „pastumia smarkiai“ (RR2, 128). Tai viena pirmųjų ribos peržengimo situacijų dramoje – nors ji yra šalutinė, tarsi nereikšminga, tačiau signalizuoja įsibėgėjančią dramatinio veiksmo traagišką linkmę (Gelovinis perspėja Šarūną: „Negerai darai, vaikeli, negerai! Blogu keliu eini...“ RR2, 129). Bet apskritai Krėvės kūryboje, ypač prozoje, vitalinis agoniškumas nėra grėsmingas – agoninis ginčas ir barnis (gal ne mažiau nei Michailo Bachtino aptartas karnavalinis juokas) atpalaiduoja emocines įtampas, o kunkuliuojanti, gaivalinga tarpasmeninių sąveikų sfera yra gana saugiai apglobta kontroliuojančios bendruomenės akies ir hierarchinės jos struktūros.

Krėvės prozoje ir dramaturgijoje agoninio bendravimo ir kalbos būdas nėra raiškiau vertinamas moraliniu požiūriu – jis nei geras, nei blogas, tiesiog žmonių gyvenimo realija kaip gamtoje metų laikai. Kitaip, pavyzdžiui, Žemaitės prozoje: apsakyme „Martii“ Vingių invektyvinis „iškalbingumas“ pateikiamas kaip jų negatyvios moralinės charakteristikos aspektas. Donatas Sauka jį yra įvardijęs kaip sielos vangumo ir proto vingrumo derinį³². Tačiau tokį vertinimą leidžia formuluoti būtent kitoniška veikėjų traktuotė Žemaitės prozoje: čia bent dalis veikėjų pasižymi savirefleksija, kaip antai Katrė, perėmusi anytos ir šešuro bendravimo būdą, atsigosta ir pasibaisi savimi: „Kuo aš pavirtau?!“³³. Taigi Žemaitė formuoja vidinę vertinamąją distanciją tokio bendravimo atžvilgiu, ir

32 Donatas Sauka, *Žemaitės stebuklas*, Vilnius: Vaga, 1988, p. 88.

33 Žemaitė, *Raštai*, parengė Aleksandras Šešelgis, Vilnius: Žara, 1995, t. 1, p. 90.

šiuo požiūriu jos veikėjai yra kur kas „modernesni“. Dramoje *Šarūnas* agoniniu bendravimo stiliumi ypač išsiskiria sutuoktinių Džiangio ir Kirvės (vardai greičiausiai yra semantiškai akcentuoti) pora. Kasdieniame pokalbyje Kirvė ima taip priekaištauti vyrui, kad šis nesiimęs ieškoti į antpuolį su kitais išjokusio ir vis negrįžtančio sūnaus:

KIRVĖ (*paėmus verpstę*). Gerai, juokis, vyruli, juokis! Kad tu geras tėvas būtai, nereikėtų man aimanuoti. Seniai jau būtai žirgą pabalnojęs ir nujojęs sūnelio ieškotų, o dabar tik druni palovuose dieną ir naktį, kaip šuva gurboj... Šutini kaulus. Kad aš, dievulėliai, galėtau, raiba gegule nulėktau, pusę pasaulio išlaktotau, bet sūnelį surastau.

DŽIANGIS. Taigi, nedavė dievai kiaulei ragų, o tai visą pasaulį išbadytų.

KIRVĖ. Dar šypsosi, keltava! Kiti tėvai akių sumerkti nebegali, o jam vis tik juokai.

DŽIANGIS. Užteks, užteks loti, sakau tau, o tai liežuvis nuplyš – lopyti teks. Neieškojo manęs niekas, kai aš jaunas buvau ir žygin jodinėjau, neieškosiu ir aš. Kaip visiems, taip ir jam.

KIRVĖ. Vai, kad tavo liežuvis kuolu pavirstų, dievuliai duotų, kad tu savo žodžiais paspringtai...

DŽIANGIS. Staugtai tada, kaip kalė... (RR2, 36)

Tačiau kitoje situacijoje Kirvė, bandydama įkalbėti dukrą Voverę vedyboms su Šarūnu, kaip pavyzdį pateikia savo santuoką – nors ji ir nebuvo sukurta iš meilės, tačiau esą sutuoktiniai visai darniai sugyvena: „Ir mano širdis, dukrele, kai už tavo tėvulio tekėjau, į kitą buvo palinkusi. O gyvenova visą amžėlį *kaip du balandėliu* [...] (RR2, 206)³⁴. Galbūt tai ironiška veikėjos traktuotė, tačiau bet kuriuo atveju parodoma, kad šių veikėjų bendravimo būdas ypatingai nepaveikia jų moralinės charakteristikos, – dėl to, kad yra nerefleksyvus, spontaniškas, nepasiekia asmens moralinio sąmoningumo lygmens.

Krėvės novelistikoje atsiskleidžia toks bendruomeninio žmogaus sąmoningumas, kuriame savirefleksijos plotmę agoninėse sandūrose pavaduoja bendruomenės reakcija. Štai Slamienė iš novelės „Simajudas“ (*Raganius*) grįžusi namo

34 Pirmajame leidime ši replika dar ryškesnė: „Ir aš tėvo nemylėjau, kaipėjau už jo; o visą amžių pragyvenom *blogu žodžio tas tam nepasisakę*“ (Vincas Krėvė, *Šarūnas, Dainavos kunigaikštis: Dramatizuotoji poema keturiais veikimais*, Vilnius: M. Kuktos spaustuvė, 1911, t. 1, p. 229). Taigi veikėja savo ir savo vyro plūdimosi nelaiiko „blogu žodžiu“.

pasigaili paklausiusi skerdžiaus Gugio patarimo nepirkti turguje nusižiūrėtos karvės ir savo apmaudą nugiežia stipriai keikdama vyrą, nėjusį su ja į turgų, ir skerdžių, davusį jai patarimą, kurio savo „moterišku kvailu protu“ pati paklausė. Dar daugiau, šį įvykį ji iškelia į bendruomenės sceną: apibėga „beveik visą kaimą“ pasakodama apie savo „skriaudą“. Bendruomenės reakcija, signalizuojanti vertinamąjį santykį, yra ambivalentiška – juokas ir užuojauta: „Girdėdami jos pasakojimus, vyrai tik juokėsi, o moterys ramino“ (RR3, 229–230). Taigi bendruomenė su humoru ir empatija legitimuoja tokį emocinės saviraiškos ir elgesio būdą, jei jis nepažeidžia bendruomenės gyvenimo pagrindų. Barningi keikūnai Krėvės prozoje nėra moraliai vertinami ir dėl to, kad jie greitai supykti, plūsti ir keikti, netgi muštis, bet greitai ir pamiršti; greit užsidega, bet greit atsileidžia, atvėsta³⁵. Galimas dalykas, kad kurdamas tokias agonines veikėjų charakteristikas, Krėvė pasinaudojo gimtosios Dzūkijos regiono žmonių gyvenimos ir elgsenos patirtimi³⁶. Dramoje *Šarūnas* tokį temperamentą netgi apibendrino kaip lietuvių charakterio ypatybę Gelovinio, seno bajoro, replika: „Tu kaip ir mes visi: įpykęs tėvą motiną nužudysi, o nurimęs ir šunį užgavęs pasigailėsi. Tokie jau mes visi esame“ (RR2, 235)³⁷.

35 Nemažai tokių veikėjų ir situacijų pasirodo novelių rinkinyje *Šiaudinėj pastogėj*, pvz., apsakymuose „Dvainiai“, „Išsibarė“, „Galvažudys“.

36 Taikli Regimanto Tamošaičio įžvalga: Krėvė „Lietuvą matė iš dzūkiškojo charakterio bei temperamento būklės, todėl Lietuvos viziją nuspalvino atitinkamomis regioninėmis spalvomis, iš šiaip jau santūrų, praktišką ir žemišką lietuvio pasaulį įkėlė kažkokio, kartais keisto, dvasios pakilumo, vitališkumo, herojiškosios patetikos, vyriškojo šaunumo etikos ir kitų komponentų, dėl kurių niekaip negali būti įjungiamas į dominuojančią lietuviškosios tapytybės tradiciją, kuriai atstovauja Kristijono Donelaičio, Justino Marcinkevičiaus, Marcelijaus Martinaičio, Romualdo Granausko ir kitų autorių demokratiškoji linija (jos vertybių trinare sistemą sudaro šie susiję komponentai: darbštumas, paprastumas, kuklumas).“ Regimantas Tamošaitis, *op. cit.*, p. 79.

37 Ši frazė skirtingose dramos laidose buvo redaguota. Pirmojoje laidoje pateiktas švelnesnis vertinimas: „Įpykęs, širdyse, ir tėvą su motyna gali užmušti, o perėjus piktumui, tai ir žvirblį užgavęs pasigailės. Tokie mes visi“ (Vincas Krėvė, *Šarūnas, Dainavos kunigaikštis: Dramatizuotoji poėma keturiais veikimais*, Vilnius: M. Kuktos spaustuvė, 1911, t. 2, p. 263). Antrojoje laidoje pabrėžtas tautinis tokio temperamento pobūdis: „Tu, kaip ir visi lietuviai: įpykęs tėvą mityną [=motyną – BS] nužudysi, o nurimęs ir šunį užgavęs pasigailėsi. Toki jau mes visi“ (V[inco] Krėvės *Raštai*, Kaunas: Švietimo ministerijos leidinys, 1923, t. 5, p. 32). Kanoninio teksto frazė atsirado trečiajame leidime (V[inco] Krėvė, *Šarūnas, Dainavos kunigaikštis: Senųjų dienų gyvenimo pasaka*, Kaunas: Humanitarinių mokslų fakultetas, 1939, t. 3, p. 62). Krėvės tekstų redagavimo istorija yra atskira įdomi tyrimo tema.

Konfliktas: agono moderavimas ir jo pasekmės

Krėvė novelistikoje pavaizdavo ir tokias agonines situacijas, kurios nesusiklosto vien savaime, spontaniškai ir impulsyviai reaguojant jų dalyviams. Etnografinė autentika pasižymintys Krėvės tekstai teikia medžiagos svarstyti tradicinėje bendruomenėje susiformavusią tam tikrą agono organizacijos užuomazgą – vaidmenis, kuriuos atlieka bendruomenės nariai: pakursto ginčo, konflikto situacijas, ar, joms iškilus, imasi jas reguliuoti, kad konfliktas, kova būtų išspręsti be žalos žmonių sveikatai, gerovei ar net gyvybei ir bendruomenės gyvenimo tvarakai. Atrodo, kad Krėvę ypač domino tradicinėje lietuvių bendruomenėje veikusių konfliktų sprendimo praktika, priešiškų pozicijų moderavimo būdai.

Pagrindinis, sakytume, agono moderatoriaus vaidmuo Krėvės prozoje tenka skerdžiui – žmogui, esančiam bendruomenės paribyje, neužsiimančiam žemdirbyste, o gyvulių auginimu, savotiškai dioniziškai figūrai. *Raganiaus* skerdžius Kazys Gugis turi satyro bruožų: mėgsta linksmintis, išgerti, „pokštus krėsti“, jaunystėje linkęs į erotinius nuotykius („į mergas vis tiek – kaip katinas į lašinius“ – „Kukis ir Gugis“, RR3, 246). Pateikiama štai tokia vitalinė herojaus autocharakteristika: „Mergininkas aš buvau, paleistuvis, girtuoklis, neprastaburnis ir blevyzgoti mėgau“ (RR3, 246). Būdamas bendruomenės paribyje, skerdžius pasižymi alternatyviu žinojimu, išmintimi kaip sprendimo galia (*phronesis*), dėl kurių ir gali atlikti minėtą vaidmenį bendruomenėje (*Raganiaus* Gugis sujungia ankstesnio rinkinio skerdžiaus Lapino ir senolio Vainoraus bruožus). Tokia veikėjo charakteristika turi akivaizdžių reliktinių ikirikščioniškos lietuvių kultūros elementų – anot Gintaro Beresnevičiaus, „[k]ai kurie lietuviuose išlikę institutai, antai ubago, skerdžiaus, matyt, išlaikė kai kuriuos senųjų žynių instituto bruožus“³⁸.

Šiaudinėj pastogėj, novelėje „Skerdžius“ veikėjas Lapinas, tapęs lietuvių tradicinės kultūros embleminiu veikėju, pavaizduotas kaip agono kurstytojas, kiršintojas. Tik šiuo atveju jo sukelti kivirčiai yra tarsi bendruomenės gyvybinio tonuso palaikymas, pramoginė žmogaus aistringumo „mankšta“, kad neapmirtų, nesustingtų žmonių emociniai „raumenys“. Krėvės pasakotojas tokią skerdžiaus elgseną įvardija kaip „savotiškos, skerdiškos meilės“ apraišką – meilės, kurioje paradoksaliai persipina priešiško kurstymo ir palankumo žmonėms santykis. Į apsakymo sceną Lapinas įžengia supamas agoninio klegesio:

38 Gintaras Beresnevičius, *Religijų istorijos metmenys*, Vilnius: Aidai, 1997, p. 326.

Vasaros metu, net rytagonėmis, iš tolo jau kiekvienas girdi, kur skerdžius pasiverčia: ten ir šunys pjaunasi, ten ir kaimo vaikai rėkauja – vienus ir kitus myli Lapinas, bet savotiška, skerdiška meile: jam linksma, kai šunys pjaunasi, jam gražu, malonu, kai vaikai pešasi kaip mėšlyne žvirbliai. (RR3, 163)

Toliau vaizduojama situacija, liudijanti, jog Lapinui gražu, ir kai suaugusieji „kaunasi“: skerdžius sukurstė kaimynų konfliktą, o kai „[m]oterys išsibarė, kiek tik galėjo, pamelžė karves ir nuėjo pirkiosna“, tada pasidžiaugė:

– Tai priviriau, žmoneliai, buizos! – juokiasi patenkintas senis ir net rankas trina iš pasitenkinimo, kad taip pasisekė sukiršinti žmonės. (RR3, 176)

Kaip matyti, toks pasikiršinimas ne tik nesutrikdo kasdienio gyvenimo ritmo, o visiškai organiškai įsipina į kasdienybės audinį (tarsi iš širdies išsibarti būtų lygiai tokia pati kasdienė būtinybė, kaip pamelžti karves). Kaimynai tai irgi supranta kaip pokštą: „Ir vėl juokiasi vyrai, o Lapinui tai linksma, lyg jį už gera būtų gyre“ (RR3, 176)³⁹.

Novelių ciklas *Raganius* yra meniškai konceptualiai sutelktas apie skerdžiaus figūrą ir agono problematiką. Čia Krėvė vaizduoja komplikuočiau agono situacijas, kurios sukkeliamos jau ne pramogai, o iškyla realios žmonių gyvenimo kaitos procese. Gugis jame veikia kaip minėtas agono moderatorius: dėl savo paribinės padėties bendruomenėje yra seismiškai jautrus bręstantiems konfliktams ir juos meistriškai pakursto tarsi atsitiktinai pasakyta fraze, mįslinga ištarne („Žemaitukas“, „Kukis ir Gugis“). Šio kurstymo tikslas – iškelti konfliktą į gyvenimo paviršių, sukelti krizę, kurioje ima veikti ir kiti agono dalyvių vaidmenys – arbitro, teisėjo. Taigi Gugis, Vaižganto fraze pasinaudojant, yra bendruomenės gyvenimo „sėrintojas ir gaivintojas“, o agono arbitro vaidmenį, ypač konfliktinei situacijai tapus pavojinga, atlieka kiti autoritetingi žmonės iš anapus bendruomenės

39 Šioje vietoje verta priminti Alberto Zalatoriaus pateiktą Vandos Sruogienės liudijimą apie autorių, jo charakteristiką, rezonuojančią su skerdžiaus Lapino agonistiniais bruožais: „Jame sėdėjo kažkoks trolis, kuris būtinai turėjo kiršinti ir erzinti.“ O Krėvės pažįstamas rusų poetas Konstantinas Balmontas viename jam rašytame laiške ir eilėraštyje kreipėsi: „Dviejų šalių kiršintojau“ („Draznitielj dvuch storon“). Albertas Zalatorius, *op. cit.*, p. 54. Krėvės prozos veikėjai skerdžius, "raganius" kaip galima rašytojo autoprojekcija – atskiro tyrimo reikalaujantis klausimas.

ar turintys ryšių su viršesnėmis galios struktūromis (apsakyme „Žemaitukas“ – kunigas; „Pramuštalvyje“ – ūkininkas Misiulis, žydas Jankelis).

Raganiuje vaizduojami konfliktai, kitaip nei būtiniai pasikiršinimai, pasižymi vertybinėmis sankirtomis. Apsakyme „Kukis ir Gugis“ vaizduojamas kartų konfliktas tarp tėvo ir sūnaus, kuriame susiduria skirtingos žmogaus laimės sampratos, o paprotiniu požiūriu – skirtingi šeimos kūrimo modeliai. Į konfliktą įsiterpęs Gugis iš toli, lyg ir netiesiogiai ruošia dirvą konflikto krizei, pokalbyje su ūkininkais Kukio sodelyje prabilęs apie žmogaus likimą, laimę, negebėjimą jos „atspėti“. Šiame pokalbyje Gugis išsako kitą, iracionalų žinojimą, kuris kyla ne iš konkrečios gyvenimiškos ir paprotinės žmonių santykių sferos, o tiesiog „topteli“ iš anapus jos. Dėl to Gugis ir gali veikti kaip agono moderatorius, nes būdamas bendruomenės paribyje ir vadovaudamasis tokia universalia išmintimi, neturi asmeninių interesų konkrečiame konflikte. „Kas man tu, kas man tavo Jonas, kas man Žlabio Verutė, bet toptelėjo galvon, ir pasakiau, o jūs nors pasikarkite!...“ – nekantriai atrėžia skerdžius, Kukio įtartas piršliavimu, vadinasi, tiesioginiu paprotiniu dalyvavimu susidariusioje situacijoje (RR3, 253). Tačiau Gugis ne atstovauja „paprotinę teisę“ ir ją įgyvendina, o sukuria galimybę į paprotį pažvelgti naujai, iš susidariusių gyvenimiškų poreikių, įveikti inertišką nuostatą „[g]yvensime jau, kaip mūsų tėvai gyveno“ (RR3, 252) ir atlikti paprotio nenumatytus sprendimus.

Įspūdinga apsakymo pabaiga, kurioje Gugis ir Kukis konflikte sueina į agoninę akistatą (RR3, 267–268). Agono moderatorius užima tolygaus priešininko poziciją, nes tradicinėje bendruomenėje sūnui tiesiogiai sukilti prieš tėvą, kaip ne sau lygų, nedera. Ši sankirta išsprūsta iš konflikto dėl vedybų ribų ir netikėtai tampa kur kas esmingesnėmis vertybine prasme varžybomis dėl galios – dėl tėvo autoriteto sampratos, kuri paremta Dievo autoritetu. Tuo lemiamu kriziniu momentu skerdžius Gugis, Kukio niekinamas kaip senas girtuoklis ir blevyzgotojas, persimaino: „lyg kitas žmogus pasidarė“. Prabilęs iš savo agoninio vaidmens, jis ne moko, moralizuoja įtūžusį kaimyną, o kreipiasi į jo savižiną: „...nori – tikėk, nori – netikėk. [...] Ei, Kuki, negundyk Dievo – jis tau nelygus“. Gugis įspėja savo priešininką piktnaudžiaujant tėvo autoriteto galia, uzurpuojant Dievo vaidmenį, taigi priešus pavojingą puikybės, *hybris* ribą.

Krėvės apsakymas leidžia svarstyti moralinę ir socialinę agono vertę. Net jei šiame konflikte, kaip galima spėti (Kukio reakcija ar savijauta, išėjus Gugiu, nevaizduojama), sprendimą paskatino baimė – ar religinė Dievo, ar labiau maginė

dėl neva „raganiaus“ galių pakenkti⁴⁰, agono procesas įtraukia sprendimus, susijusius su teisingumo – žmogaus vietos pasaulyje ir ją atitinkančios elgsenos – klausimu. Kartu jis ypatingu būdu individualizuoja jo dalyvius, suteikia jiems savarankiško veikimo galią: agono stebėtoja Kukio žmona, visiškai „užspausta“, besąlygiškai paklūstanti vyro valiai, galvoje nesutalpinanti minties, „kad vyras gali suklysti, kad jo galima būtų nepaklaustyti ar ginčytis su juo“ ir „kad sūnus gali turėti savo norą ir tėvo nepaklaustyti“ (RR3, 255), lemiamu momentu staiga atgauna balsą – subara vyrą:

– Nagi ko dabar keikiesi? – subarė Kukį jau ir žmona. – Plūsti žmogų ir pats nežinai už ką. – Ji dar nebuvo mačiusi tiek įtūžusio savo vyro. (RR3, 268)

Netiesiogiai „balsą“ atgauna ir sūnus: tėvai gavo pripažinti atskirą jo norą. Individualizuojantis agono poveikis, suformuojantis asmens valią savarankiškai, kūrybiškai spęsti ir veikti, ypač ryškiai atskleidžiamas *Raganiaus* ciklą užbaigiančioje parabolinio erdvėlaikio novelėje „Pas dangaus vartus“ – Gugio disputuose su šventaisiais. Savarankiška asmens galia veda ne į egoistinį išskirtinumo apsibrėžimą, bet padeda įtvirtinti savo autonomiją drauge su priklausomybe bendražmogiškų verčių sferai.

Agone kunkuliuojantis pasipriešinimas (sūnaus – tėvui), įtūžis, pasipiktinimas, tinkamai moderuojami, galiausiai atveda prie moraliai teisingo sprendimo, paskatina, agono terminais tariant, „kūrybiškumą (novatoriškumą) iš destrukcijos dvasios“. Socialiniu požiūriu reikšminga, kad agonas vienu metu yra ir bendruomenės tvarką reformuojantis, ir išsaugantis procesas. Agono dalyviai galiausiai pasielgia ne pagal paprotį, tačiau šis poelgis vis dėlto išsaugo atraminę papročio struktūrą: sūnus išvengia tiesioginio maišto prieš tėvą, kuris galėjo baigtis sūnaus pabėgimu į Ameriką, vadinasi, pavyzdinio ūkio ir patriarchalinės jo struktūros galimu žlugimu, netekus paveldėtojo (anot Gugio: „Juk ne dešimtį sūnų turi, o tik vieną...“ RR3, 268). Net jei į ūkį ateina ne visai „tinkama“ žmona, tačiau ūkis ir jo valdymas paveldėjimu pagal vyrišką liniją – patriarchalinės žemdirbių bendruomenės atrama – išlieka.

Novelių cikle *Raganius* kur kas didesniu mastu atskleidžiamas „Kukio ir Gugio“ novelės pavyzdžiu aptartas, agonui būdingas ambivalentiškas moralinio

40 Ši baimė Kukį apėmė dar pokalbio sodelyje metu: „O gal net pakenkti supykęs gali“ (RR3, 254).

destruktyvumo ir pozityvumo ryšys – kai destruktyvūs žmogaus potraukiai (agresija) paradoksaliai įgalina pozityvų sprendimą. Dar daugiau, Krėvė atskleidžia, kad agoninėje kivirčų „mankštoje“ dalyvaujantis, „rūsčios kalbos neven-giantis“ žmogus pasirodo kur kas pajėgesnis atlikti moraliai reikšmingą veiksmą, pasižymi ir moraliniu jautrumu (anaiptol ne „sielos vangumu“), ir apskritai žmogiškos prigimties turtingumu – „charakteriu“. Iš agono pasitraukęs žmogus tarsi apmiršta, praranda gaivinančią spontaniką (nemoka juoktis), galiausiai – individualybę ir savastį, negalėdamas jos ribų nusistatyti susikirtimuose su kitais, tampa Kito šešėliu. Su savo padėtimi patriarchalinėje šeimoje visiškai sutapusi minėta Kukienė, charakterizuojama kaip „tyli, bespalvė moteriškė, pripratusi gyventi vyro galva“ (RR3, 255). Kur kas „spalvingesnės“ yra besiplūstančios (ir, kaip bebūtų, ne tik) Slamienė ir Grigienė.

Ypač įdomi Grigienės, apsakymo „Žemaitukas“ veikėjos, charakteristika – gebėjimas konfliktinėje situacijoje pereiti plačią emocinę ir moralinę elgsenos skalę nuo agresijos iki atjautos. Grigienė, užsipuolusi samdinę Eleną dėl to, kad ji „prikibusi mūsų Juozą“, pirmiausia „pusiausvyros netekusi“ ją smarkiai išplūsta („Ak tu, paleistuve, ak, tu, nedorėle, besarmate“, „kale tu, visų patvo-rių ištrama“), paskui, „ir nusigandusi, ir dar labiau įnirtusi“, sumuša: „įknibo į plaukus“, ėmė „abiem rankom daužyti per veidus“. Tačiau netrukus atitoksta: „Nuvargusi mergą bekuldama, Grigienė pajuto, kad jos įnirtimas, visas piktu-mas staiga kažkur dingo. Pagailo jai Elenos...“ (RR3, 208). Ši gailėsčio emocija toliau verbalizuojama krikščioniškos atjautos mažutėliui – našlaitei – moraliniu imperatyvu. Sumušusi Eleną ir nugiežusi įnirtimą, Grigienė toliau padaro viską, netgi labai apdairiai apeidama vyro autoritetą, kad mergina keblioje situacijoje nenukentėtų. Vėlgį palyginimui prisiminus Žemaitės apsakymą „Marti“, matyti, kad Vingiams anaipol nebūdinga tokia plati agresijos–atjautos moralinė trajektorija. Polinkis į barnį ir ginčą kaip tik rodo Vingių moralinį sąstingį ir ribotumą, nekintantį empatijos trūkumą, kuris pasiekia tragišką kulminaciją šie-no vežimo ir Katrės gimdymo scenoje. Tačiau Krėvės novelistika skatina spręsti, kad agone nedalyvaujantis net ir dorybingas žmogus praranda moralinį jautrumą. Skerdžiaus antipodas Jonas Kukis, pavyzdingas, gerbiamas ūkininkas, kuris net šeimoje nesulaukia agoninių provokacijų (čia jau vyrauja absoliuti tvarka), tampa nuobodžiu, įkyriu moralizuotoju, gaudančiu gaivinančius agono gūsius anapus savo namų: „Sekmadieniais, namo iš bažnyčios parvažiaavęs, sėdėdavo po langu ir *kibindavo* kiekvieną vėliuą pargrįžtantį kaimyną“ (RR3, 239).

Krėvės prozoje galima apčiuopti ir tam tikrą demokratinę agono vertę – barnis, kivirčas sulygina jų dalyvius; agonas, kaip minėta, vyksta tarp lygių, dėl to Krėvės apsakymuose ūkininkai vengia bartis, ginčytis su kunigu. Tačiau Kukis „bara“, „moko“ kaimynus visuomet iš viršesnės pozicijos, ir Krėvė subtiliai atskleidžia, kaip į šį tradicinės bendruomenės autoritetą įsismelkia egoizmas, ypatinga puikybės rūšis, pačiam prisiimant autoriteto daugiau nei bendruomenės skirta, imant juo piktnaudžiauti, terorizuoti kitus:

Mėgo senas Kukis, net neprašomas, duoti kitiems patarimus, o jei kas nepatikdavo, tai pabarti, pamokyti. Pamato žmogų, kažką veikiančį ne taip, *kaip jam patinka*, prieina, pakalba, kas jam atrodo negera, išpeikia, pamoko... (RR3, 238)

Autoriteto virsmą tironu, kaip aptarta, sustabdo būtent agono moderatorių – sukurdamas atsvarą šiai galios pozicijai savo dioniziška gyvensena ir alternatyviu žinojimu, praktine išmintimi – tai esminė moralinė agono vertė. Agoniškumo ir autoritarizmo santykis Krėvei ypač rūpėjo dramaturgijoje – prie šio klausimo toliau ir sustosime.

Modernusis agonas: politika ir menas

Krėvės prozoje atskleista tradicinės lietuvių bendruomenės agono kultūra pasirodo jau kaip reliktinė; *Šiaudinėj pastogėj* ir *Raganiaus* autorius atlieka jos rekonstrukciją su didele menininko–antropologo įžvalga ir atida. Kaip minėta, Krėvė, galimas dalykas, gręžėsi į kaimo bendruomenės, mažiau paliestos modernizacijos, kultūrą, analogiškai kaip Nietzsche į senovės graikų agoną, ieškodamas pasaulėvaizdinių alternatyvų modernaus žmogaus savivokos ir visuomenės būklės prieštaroms svarstyti. Šias prieštaras Krėvė iškelė į ankstesnių istorinių dramų *Šarūnas*, *Skirgaila* meninio dėmesio centrą.

Į dramose kuriamą Viduramžių Lietuvos erdvėlaikį projektuojamos XX a. pradžios modernėjančios lietuvių visuomenės ir kultūros problemos – „žmogaus, prasikalusio pro tradicijos ar ideologijos žievę“⁴¹, patiriamas vertybių ir ideologijų daugybiškumas bei prieštaravimas. Draminis konfliktas mezgasi

41 Vytautas Kavolis, *Žmogus istorijoje*, Vilnius: Vaga, 1994, p. 148.

susiduriant skirtingoms pasaulėžiūroms, seno ir naujo pasaulio tiesoms, o herojams suvokiant „kūrybiniame veiksmė slypinčią griovimo potenciją“⁴² – agono kultūros kontekste Nietzsche's keltą problemą. Moderna agono būklė – destrukcijos ir kūrybiškumo santykis prieštarinių perspektyvų ir pozicijų sandūrose – Krėvės dramose svarstoma savitu aspektu. Keliamas klausimas, kaip šiose prieštarose veikia skirtingos galios formos: ta, kuri reiškiasi tiesioginio veiksmo ir valdymo (politikos) veikla ir ta, kuri formuoja asmens ir bendruomenės vertybes bei normas. Pastaroji galia Krėvės dramose priskiriama meno sferai – politinės veiklos ir meninės kūrybos galių santykį čia išreiškia valdovo (politiko) ir vaidilos (menininko) pora.

Senovės graikų agono kultūroje šios dvi savarankiškos galios – kovojančio, rungtniaujančio herojaus ir poeto, kuris tą kovą įprasmina, jos šlovę (atmintį) įtvirtina bendruomenėje – veikė kaip savarankiškos ir bendradarbiaujančios, abipusiškai susisaisčiusios. Toks veiksmo ir žodžio santykis nuo Antikos formavo, anot Sverdiolo, „steigties ir saugos“ kultūrinę instituciją, o kalbinės kūrybos atliekama saugos funkcija išlieka aktuali iki šiol⁴³. Krėvė savo dramose išvalgiai apčiuopė problemiškąjį moderna agono tašką: jame atsiskleidžia žodžio ir veiksmo galių nebendramatiškumas, jų santykis nebėra aiškus ir duotas; modernybės epochoje žodžio ir veiksmo vienovė ima eizėti. Savu metu, XIX a. viduryje, šis klausimas kankino ir Adomą Mickevičių: „Žodžiuose tik norą matome, veiksmė – galią“ („W słowach chęć tylko widzimy, w działaniu potęgę“⁴⁴), – rašė jis viename „Nuomonių ir pastabų“ („Zdania i uwagi“, 1842–1843) aforizme.

Agono problematikos kontekste Krėvė itin savitai interpretuoja poetinės kalbos galią. Jai tradiciškai priskiriama vertybių įtvirtinimo ir atminties saugos funkcija papildomai įprasminama kaip galia neutralizuoti, sublimuoti vitalines agonines priešpriešas. Ši galia suteikiama būtent lyrinei kalbai. Dramoje *Šarūnas* yra vaizduojama, kad puotoje ką tik aistringai besikivirčiję bajorai vaidilos giesmės klauso „nejudėdami“ (RR2, 228); pirmojoje redakcijoje – „kaip negyvi“⁴⁵.

42 *Ibid.*

43 Arūnas Sverdiolas, *op. cit.*, p. 102–110 (skyrus „Herojus ir poetas“); taip pat p. 110–119 (skyrus „Herojus ir istorikas“).

44 Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1: *Wiersze*, opr. Waław Borowy, Leon Płoszewski, Eugeniusz Sawrymowicz, Warszawa: Czytelnik, 1955, p. 386.

45 Vincas Krėvė, *Šarūnas, Dainavos kunigaikštis: Dramatizuotoji poėma keturiais veikimais*, Vilnius: M. Kuktos spaustuvė, 1911, t. 2, p. 255.

Analogiška lyrinės kalbos – giesmės – veikmė nusakoma *Dainavos šalies senų žmonių padavimų* pirmojoje poringėje „Vakarinė giesmė“, savotiškame įvade: karalaitės giedamos „ramumo dainos“ klausosi „visas pasaulis kaip apmiręs, kaip išmiręs“ (RR1, 53). Lyrinė kalbėsena atlieka patirties kalbinės raiškos bei estetinio sublimavimo vaidmenį ir perkelia kunkuliuojančią vitalinę agoninę energiją į ramų, tarsi mirusiųjų erdvėlaikį, ilgos trukmės laiko plotmę (prisimintina cituota „Bedievio“ Vainoraus replika apie ramią mirusiųjų gyvybę). Galima sakyti, kad tokioje lyrinės kalbos traktuotėje Krėvė savitai išreiškė ir estetinės distancijos, ir autoriaus mirties kategorijų antropologinę kilmę ir prasmę⁴⁶.

Ši lyrinės poetinės kalbos galia atitinka Krėvės novelistikoje atskleistą minėto agono moderatoriaus alternatyvų žinojimą, išmintį, kuri konfliktinėse žmonių sankirtose atveria universalią vertybinę perspektyvą, galinčią paskatinti teisingumo įgyvendinimą. Dėl to dramoje *Šarūnas* vaidilos personažas traktuojamas kaip asmens ir bendruomenės sąmonės formuotojas – tas, kuris kalba įtvirtina vertybines veiklos nuostatas ir motyvacijas. Šarūno pasirinkimai ne vienu atveju yra paskatinti ne tiek politinių sumetimų (vienas valdovas bus Dainavoje), bet ne mažiau – asmeninės ambicijos, kuriai priklauso ir troškimas patekti į giesmes, kolektyvinę tautos atmintį – šiaurinio nemirtingumo sferą, bent iš dalies paneigiančią biologinį žmogaus gyvenimo determinizmą, kuris kankina *Šarūno* veikėjus⁴⁷.

46 Pažymėtina, kad būtent lyrinei kalbai, giesmėms Krėvė suteikia ritualinės kalbos vaidmenį (jis nevaizduoja religinių, krivių atliekamų apeigų). Ritualinė kalba nėra agoninė, su ja nepasiginčysi, ji nėra argumentuojanti tiesą, o pati tiesa, tiesos gyvenimas kalboje, tiesos, išfiltruotos iš agoninio gyvenimo srauto. Atrodo, Krėvė savo kūryboje tarsi pagrindžia Mickevičiaus teiginį 1843 m. „Slavų literatūros“ kurso *College de France* paskaitoje, skirtoje lietuvių kultūrai, kad lietuvių tautosakinė lyrika turi apeiginės kalbos bruožų – „kažką iš pakilios, sakralinės žynių kalbos“ (Adomas Mickevičius, *Laiškai, esė, proza*, sudarė Algis Kalėda, iš lenkų k. vertė ir parengė Algis Kalėda, Leonardas Vilkas, Jonas Pilypaitis, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998, p. 191). Tokia stilistinė nuostata būdinga Krėvės lyriniam-herojiniam epui *Dainavos šalies senų žmonių padavimai*.

47 Tai, kad *Šarūno* veikėjai – ir vyrai, ir moterys – ilgomis, išžestomis kalbomis įvairiose situacijose apgailestauja dėl žmogaus gyvenimo trapumo ir efemerijos, praėjusios jaunystės ir pan., papildomai išryškina vertybinio žmogaus gyvenimo įprasminimo poreikį ir drauge tos vertybinės plotmės „modernų“ silpnumą, kadangi religija dramoje traktuojama kaip neatliekanti prasmio žmogaus aprūpinimo vaidmens ir veikiau priklauso *Šarūno* pasaulėvaizdyje perteikiamai, anot Vytauto Kavolio, „inertiškai tradicijai“ (Vytautas Kavolis, *op. cit.*, p. 145).

Nors dramoje *Šarūnas* perteikiama tradicinė „steigties ir saugos“ sutartis tarp veiksmo ir žodžio galios sferų, Krėvė ypatingą dėmesį atkreipia į jų išsiskyrimą ir nevienaprasmius santykius. Tam, kad *Šarūnas* galėtų veikti kaip pajėgus politinio-karinio agono dalyvis (ne tik buitiškai besikivirčijantis su moterimis ir bajorais prie stalo), jam reikalingas vaidila-ideologas, jo motyvuojanti vertybinė parama. Vaidilos šlovė (bendruomeninis prestižas) taip pat nemaža dalimi priklauso nuo valdovo išskirtinumo – jo veikla yra vaidilos kūrybos medžiaga, turinys. Tačiau vaidilų reprezentuojama meno sfera pasirodo esanti nevienalytė: čia veikia trijų kartų personažai, kurie vadovaujami skirtingomis nuostatomis ir siūlo herojams savas, netgi prieštaringas veiklos orientacijas.

Vyresniosios kartos vaidila Vaidulis yra, sakytume, menininko-pragmatiko, konjunktūrininko reprezentacija. Šis veikėjas ne tiek atstovauja universalią bendruomenės reikšmių plotmę, bet ciniškai neigdamas simbolinės galios savarankišką vertę ją pajungia politikos sferai, dėl to politinė veikla susiaurinama iki materialinių interesų, būtent turto kaupimo. Štai kaip Vaidulis kreipiasi į *Šarūną*, grįžusį iš sėkmingo karo žygio:

O imtuves, o lobį kokį pagrobei! Jis daugiau vertas negu visų žygių garbė ir tavo drauge. [...] Bet kas tokius turtus turi, tam visuomet garsiai kanklės skambės, nors jis visą amžių padus pas krosnį šildytų (RR2, 103).

Šiai abipusei politikos ir meno sferų korupcijai kuria atsvarą priešinga vidurinėsios kartos vaidilos Dundžio pozicija – jis laikosi idealistinių nuostatų, tarp kurių pirmenybė tenka patriotinėms vertybėms ir idėjoms, formuojančioms politinės veiklos orientyrus. Galima teigti, kad ši pozicija reprezentuoja XIX–XX a. sandūros tautinio atgimimo kultūrai būdingą meno ir politikos santykį, išreikštą, pavyzdžiui, Maironio kūryboje. Tačiau problemiška tai, kad Dundys – beje, veikėjų sąrašė charakterizuojamas kaip „jaunas dar, liesas ir palieęs“ (RR2, 22), taigi stokojantis vitalizmo, – tų vertybių šaltinį mato išimtinai praeityje, tradicijoje. Jis skelbia *Šarūno* garbę, „kokia nedėvėjo garsūs senovės karžygiai“, tačiau ji verta šlovinimo dėl to, kad kokybiškai atitinka ir savotiškai atnaujina, kitame laike pakartoja svarbiausio senovės didvyrio – Vaidivučio – šlovę (RR2, 103–104). „[A]š noriu, [...] kad eitai tėvų pėdomis, kad sužibėtai saule, kaip Vaidivutis žibėjo“, – sako Dundys *Šarūnui* (RR2, 109). Tačiau tokie orientyrai varžo individualią herojaus valią. *Šarūnui* nebepakanka pakartoti se-

novės žygdarbius, jaunoji karta turi ambiciją atlikti tai, ko protėviai nedrįso⁴⁸. Vadinasi, ši karta pasiryžusi rizikingai kūrybinei destrukcijai.

Naują individualistinę politinės veiklos motyvaciją atliepia „dar visai jaunutis“ (RR2, 102) vaidila Rainys⁴⁹. Kurstydamas asmeninę valdovo ambiciją, vaidila išreiškia ir savo asmenines nuostatas, atskiras „saviraiškos“ intencijas. Reikšminga Rainio replika, kurioje jis prisipažįsta jaučiąs tamsios Šarūno galios trauką: „Atsitraukti nuo tavęs, lyg nuo audros pabėgti, negaliu. Lyg traukia čia kažkas, lyg šaukia, *lyg sapnai čia mano įsikūnija*. Jautru!“ (RR2, 401). Herojaus ir poeto galios, susijungusios kaip du asmeniniai „projektai“, sukuria sprogstamąją energiją, kurios destruktyvumo išsigąsta ir pats vaidila („Dievai, ką aš padariau!.. Ką aš padariau!..“; RR2, 415). Baimė ir abejonė vaidilą apima įsitikinus, „jog taip brangiai apmokami karžygio darbai“ (RR2, 413), kad jis yra atsakingas už Šarūno beatodairiškai liejamą žmonių kraują, yra tos smurtinės galios bendrininkas („Ir taip daugel kraujo ir žmonių ašarų slegia mano sąžinę“; RR2, 414). Herojus, vadovaudamasis visų pirma asmenine ambicija, ištrūksta iš jį su bendruomene saistančių ryšių, taigi galiausiai ir iš poeto įtaigos: „Kas man šiandien tėvynė, apie kurią kalbi? Visas pasaulis man – išmirę tyrai, jei aš jame negaliu vykdyti savo norų, savo sumanymų...“ (RR2, 416). Tradicinė kultūros steigties ir saugos sutartis yra išardoma tokio individualistinio avantiūrizmo.

Individualistinis politikos ir meno santykių pobūdis signalizuoja ir modernią meno autonomijos steigtį. Krėvė atskleidžia, kad tokiu atveju išizibia konkurencinis santykis tarp politikos ir meno sferų: užuot viena kitą palaikiusios, jos ima varžytis. Šarūnui tarnaujantis vaidila Rainys kartas nuo karto iškelia pavydo scenas valdovui dėl garbės ir galios, o Šarūnas pasiduoda abejonėms, kad be palaikančios ir įkvepiančios, jo motyvacijas stiprinančios Rainio paramos jis būtų bejėgis. Rainys svarsto: „Aš pinu kitiems garbės vainiką, bet kas nupins man? Pakriks dainelės mano visam pasauly [...], bet kas sužinos, kieno tosios dainos, kieno krūtinėj jos gimė?“ (RR2, 392). Šarūnas: „Rainy! Mano norai,

48 Reikšminga puotos scena, kai jaunas kunigaikštis Mindaugas per agonines varžybas tarp jaunės ir vyresnės kartos bajorų pasišauna peržengtą tradicijos įsteigtą tabu („Pasakykit man, ko praėjusių laikų nebūtų drįsę žmonės?“), o Šarūnas jį palaiko, nugašdindamas vyresnės kartos bajorus (RR2, 269–276).

49 Tikriausiai neatsitiktinai jo vardas sutampa su Maironio poemos *Jaunoji Lietuva* (1907) pagrindinio veikėjo vardu, ir Krėvė savo personažu savotiškai peraiškina Maironio sukurtą idėjinio tautos vadovo vaidmenį.

sapnai mano – ne mano, bet tavo!“ RR2, 402). Taigi politikui nerimas kyla dėl to, kad menas tarsi nusavina politikos vertybinį turinį ir ją paverčia vien technine vykdomąja, o ne savarankiška kūrybine galia. Menininkui, kuris tarnauja politikai, kyla nerimas dėl to, kad politikas lengvai nusavina jo sukurtą simbolinį kapitalą, „vardą“. Konkurenciniame meno–politikos santykiyje politikai kyla grėsmė likti plikai jėgai be vertybinio turinio, menui – bejėgiam, be paveikios formos.

Drama *Šarūnas* atskleidžia, kad politikos ir meno sferų įtampa išsispindžia abipusiu veikėjų asmeniniu pralaimėjimu, net jei platesnėje bendruomeninėje perspektyvoje Šarūno ir Rainio politika pasiteisina. Suirusi „steigties ir saugos“ sutartis lemia neįmanomą teisingumo įgyvendinimą ir asmeninėje, ir bendruomeninėje plotmėje. Šarūnas, siekęs įtvirtinti savo paties valią ir vardą, pralaimi individualią kovą – Šarūno kovos vaisius ir jų šlovę pelno kitas valdovas, Mindaugas. Prologe piemenų pasakojimai naktigonėje apie Šarūną vien kaip žiaurų, negailestingą valdovą, motinos žudiką rodo, kad toji kolektyvinė atmintis, kurios siekia Šarūnas, ir kurią turėjo užtikrinti Rainys, yra nepatikima, išsikreipianti. Rainys, kaip minėta, bendrininkavimą su avantiūristiniu valdovu apmoka nusikaltėlio sąžine, kaip ir bendruomenė savo civilizacinį gėrį – žmonių krauju. Įsidėmėtinas dramos finalas – vaidila Rainys ir „senąją Lietuvą“ reprezentuojantis bajoras Gelovinis susidegina ant Šarūno laidotuvių laužo, simboliškai patvirtindami savo susitapatinimą su Šarūnu. Tokiu būdu drama atskleidžia, kad lūžiniais istorijos laikotarpiais bendruomenės gyvenimą gali atnaujinti individualistinis maištingas politinis veikimas, kuris galiausiai susiurbia ir meninės kūrybos, ir tradicijos išteklius, vadovaudamasis nebe „steigties ir saugos“, o konradiška (Mickevičiaus *Konrado Valenrodo* prasme) gėrio įgyvendinimo blogiu logika.

Politinės ir meno galios asimetrija, jų išsiskyrimas bei problemiškas ryšys dar aštriau svarstomas dramoje *Skirgaila*, kadangi čia valdovą ir vaidilą skiria priešingi ideologiniai pasirinkimai. Vadovaudamasis valstybės politiniais interesais, Skirgaila politinei galiai siekia pajungti meninės kūrybos ir kultūrinės atminties sferą. Taigi šias sferas susieja jau ne bendrininkavimas, ne konkurencija, o vienašalė prievarta: politikas siekia manipuluoti menininku savo tikslams. Skirgaila tarsi totalitarinis tironas imasi nurodyti, ką ir kur vaidiloms reikia giedoti. Užgniaužus autonomišką kūrybos galią, o religinio gyvenimo sferą paralyžius reliatyvizmui, politinės veiklos sfera praranda agonines įtampas palaikantį ir įprasminantį vertybinį lygmenį. Ji ne tik tampa palankia terpe autoritariniam

valdovui, tačiau nebeprovokuojama („neaudrinama“, kaip dažnai sakoma *Šarūne*) nei meno, nei religijos vertybių suplokštėja, degraduoja iki asmeninio keršto veiksmų. Sumenkęs garbingos ir prasmingos kovos vertybinis horizontas atveria Nietzsche's minėtą „žmogiškosios neapykantos bedugnę“, o moderniosios visuomenės būklės kontekste – politikos „privatizacijos“ grėsmę.

Dramoje *Skirgaila* Krėvė išvalgiai atskleidė, kaip tradicinis menininkui priskiriamas agono įprasminimo ir moderavimo vaidmuo tampa neįmanomas. Simbolinė meno galia tokioje pakitusioje galios struktūroje atlieka visiškai kitą vaidmenį. Skirgailos ir vaidilos Stardo santykiai rodo, kad valdovas, paklūstantis realiosios politikos diktuojamo sprendimo būtinybei, tikisi, jog vaidila jai nepaklus ir palaikys prieštaraujančią, „sėtrinančią“ poziciją, kad politinis sprendimas nepasirodytų galutinis. Dėl to Skirgailai, nors ir praradusiam tikėjimą senosios religijos dievais ir jos grindžiamomis vertybėmis, yra svarbu, kad jomis tikėtų vaidila Stardas. Meno sfera šiuo atveju atlieka ne motyvacinę ir kultūrinės atminties formavimo funkciją, bet veikia kaip *depozito, iškeldinto tikėjimo* sfera. Politikas iš menininko reikalauja elgtis taip, kaip pats nesielgia ar negali elgtis, tačiau menininkui tai atrodo kaip nešvarios politiko sąžinės apraiška. Tokiu atveju menininko pozicija tampa ideologinių manipuliacijų objektu: mirusį Stardą pakrikštija vienuolis Jonas Skarbekas ir melagingai paskelbia, kad tai buvęs savanoriškas velionio pasirinkimas. Menininkas, turėjęs moderuoti agoną, pats tampa jo taikiniu ir grobiu⁵⁰.

Agono vertė kultūrinės kritikos požiūriu

Krėvės dramų ir novelių ryšį agono problematikos požiūriu galima paaiškinti Nietzsche's minėtų senovės graikų mitologijos deivių Eridžių – blogosios ir gerosios – simbolika. Krėvė dramaturgijoje išvalgiai numatė destrukcijos (prieš I pasaulinį karą), individualistinio avantiūrizmo ir autoritarizmo (po karo) grėsmes moderniojoje visuomenėje, o novelistikoje, regis, gręžėsi į tokią kultūrinę terpę, kurioje destruktyvūs žmogaus prigimties polinkiai būtų suvaldomi, tačiau ir neužgniaužti kaip galimas kūrybingumo, žmogaus ir jo pasaulio atsinaujinimo

50 Nemaža dalimi *Skirgailoje* atskleista politikos ir meno santykių problematika retrospektyviai atrodo tarsi Salomėjos Neries biografijos ir ypač – recepcijos komentaras.

gyvybinis šaltinis. Net jei novelistikoje vaizduojamas tradicinės kaimo bendruomenės pasaulis iškyla modernios visuomenės požiūriu kaip „egzotiškas“⁵¹, jo meninio įprasminimo nepakaktų paaiškinti vien modernaus žmogaus nostalgija „naiviajai“ būklei. Tiesa, lietuvių literatūros istorijoje Krėvės rinkinį *Šiaudinėj pastogėj* (1921) galima matyti kaip į praeitį besitraukiančios valstietiškosios kultūros vienalaikišką meninę reprezentaciją greta bajoriškosios kultūros įprasminimo Šatrijos Raganos *Sename dvare* (1922). Vis dėlto tai, kad Krėvė šios medžiagos nepaleido ir 4-ame dešimtmetyje kurdamas novelių ciklą *Raganius*, leistų išvelgti jo kūryboje kultūrinės kritikos motyvą.

Kultūrinės kritikos kryptį signalizuoja rinkinio *Šiaudinėj pastogėj* novelė „Bedievis“⁵². Krėvė išvalgiai aptinka, kaip modernėjančiame pasaulyje keičiasi agoninių sandūrų pobūdis. Be abejo, žmonės (sąlygiškai) mažiau plūstasi, keikiasi ir mušasi, kadangi skirtingų pasaulėžiūrinių pozicijų, skirtingų tiesų sandūras ima moderuoti modernus racionalumas, ieškantis argumentų ir galimo kompromiso. Tačiau tokioje diskusijoje kai kurios pozicijos, nepriklausančios modernaus racionalumo diskursui, apskritai pašalinamos iš agono. Novelės pradžioje mezgasi keistas dialogas tarp senio Vainoraus, ūkininko Noreikos ir pasakotojo su bičiuliu klieriku. „Naujojo laiko“ herojai – klierikas ir pasakotojas, iš dalies Noreika – jau ne tik tiesiogiai bendrauja su Vainorumi, bet taip pat jį stebi ir komentuoja iš šalies, nors tasai sėdi čia pat. Pasakotojo bandymas provokatyviai pripažinti Vainoraus tiesą klieriko atmetamas kaip „mažutėlių papiktinimas“ (RR3, 11). Klierikas į Vainorų kreipiasi – jei kreipiasi – iš didaktinės viršenybės pozicijos. Ieškant spalvingos frazės, galima pasakyti, kad klierikas kalbasi su Vainorumi kaip šiuolaikinis liberalas su religiniu fundamentalistu: t. y. nesikalba, nebent siekdamas nurodyti jo nediskuotinas klaidas.

Lietuvos 4-o dešimtmečio kultūriniame kontekste Krėvės *Raganius* pasirodo ne kaip nostalgijos, o veikiau *iškeldinto tikėjimo* kūrinys – jo meninis tikslas yra ne tiek eksponuoti senosios lietuvių pasaulėjautos relikтус ar tradicinę kultūrą, kiek svarstyti pačią agono būklę. Literatūros kūrinyje reprezentuojama ne tik vitalinė prieštaravimo energija, neturėjusi pakankamai galimybių visavertiškai

51 Albertas Zalatorius, *op. cit.*, p. 314.

52 Pirmoji publikacija – 1920 m. *Skaitymų* žurnale. Penkios rinkinio novelės buvo paskelbtos lietuvių kultūrinėje spaudoje 1909–1917 m., septynios – 1920–1922 m. *Skaitymuose*. Ant-rasis novelių pluoštas, rengtas beveik kartu su rinkinio publikacija *Raštuose*, rodo žanrinę orientaciją į novelių rinkinio struktūrą, kurioje konceptuali vieta tenka novelei „Bedievis“.

reikštis viešumoje, bet ir pozityvus agono vaidmuo, alternatyva destruktvyviai individualistinei agoninei laikysenai ir moderniam agono represavimui, iš ginčo ar diskusijos pašalinant priešininką. Rinkinio *Šiaudinėj pastogėj* novelėje „Skerdžius“ šarūniška individualistinė ambicija – padaryti tai, ko niekas nesitikėjo – parodoma kaip vedanti į beprasmišką kvailystę (nukertama Grainio liepa). Tačiau *Raganiaus* finale, novelėje „Pas dangaus vartus“ vaizduojamas iš agono moralinės kultūros kylantis analogiškai neįtikėtinas, tačiau pozityvus žingsnis – solidarumas su buvusiu priešininku. Radikaliam pasikeitus situacijai (numirus), Kukis, anksčiau mėgavęsis galios pozicija bendruomenėje, tampa itin reikalingas buvusio priešininko palaikymo, ypač kai tolesnį veikėjo likimą lemia nebe saugūs bendruomeninės tradicijos rėmai, o sugebėjimas individualiai diskusijoje pagrįsti savo tiesą. Gugis yra pajėgus tokiam moraliniam avantiūrizmui kaip agono „vertybių pervertinimo“ procesuose išbandytas veikėjas, drįstantis polemizuoti su autoritetu ir norma. Prie dangaus vartų diskutuojamas su šv. Petru, jis iš pažiūros paneigia religinį autoritetą (šv. Petro nuostabai, Gugis elgiasi kaip neregėtai „atkaklus žmogus, kuris net su Dievo⁵³ sprendimais nesiskaito“; RR3, 344), tačiau drauge atšviežina autoriteto atstovaujamas vertybes – įgyvendina krikščioniškąją artimo meilės dorybę. Žmogiškasis solidarumas yra paradoksali agono kultivuojama vertybė.

Turint akirytyje aptartą agoninę problematiką, persvarstytina literatūros tyrėjų brėžta Krėvės novelistikos sąsaja su idiliniu pasaulėvaizdžiu⁵⁴. Galimas dalykas, kad tokį vertinimą – išties perdėtą, kaip rodo agono reikšmių analizė, – lemia Krėvės novelėse vaizduojamo pasaulio bendruomeninės tvarkos tvarumas, kurio neišardo konfliktai ir agoninės sandūros. Jeigu ši pasaulėvaizdžio bruožą ir galima laikyti Krėvės novelėse kuriamos „kaimiškos Arkadijos“ elementu, jis vertintinas ne kaip tiesioginis tikrovės atspindys, o idilės žanrui (registriui) būdinga nuoroda į tai, kas vaizduojamos tikrovės užblokuota⁵⁵, ką įmanoma ne reprezentuoti, o „praskrosti“⁵⁶. Šiuo požiūriu ypač reikšmingas *Raganiaus* finale

53 Cituojant atstatyta originali rašyba didžiąja raide kaip pirmojoje publikacijoje: V[incas] Krėvė, *Raganiaus: Prieškariniu laiku [sic!] sodžiaus gyvenimo šešėliai*, Kaunas: Spaudos fondas, 1939, p. 264.

54 Zalatorius apibendrina Krėvės prozos vertinimą pagal idilės stilistinį ir pasaulėvaizdinį modelį: „viskas gražu, švelnu, jokių konfliktų, jokių naikinančių aistrų“ (Albertas Zalatorius, *op. cit.*, p. 326).

55 Wolfgang Iser, *op. cit.*, p. 73.

56 *Ibid.*, p. 42.

pabrėžtinai fiktyvumas – pomirtinis erdvėlaikis. Toks meninis žingsnis gali siūlyti interpretaciją, jog pozityvus agono sprendimas yra iškeldintas į fikciją, tarsi sugestijuojant, jog moralinis avantiūrizmas – solidarumas su priešininku – apskritai galimas ne realybėje. O gal, turint mintyje tai, kad Krėvė į tradicinės bendruomenės gyvenseną gręžėsi iš modernios visuomenės būklės problemų, galima čia įžvelgti „praskrodžiančią“ nuorodą į tuometinę istorinę-politinę tikrovę. *Raganiaus* finalas, suvoktas kaip simbolinė nuoroda į realybę, išryškina dviejų pasaulių – šiaurinio ir anapusinio – nebendramatiškumą, kuris gali būti interpretuojamas kaip modernios visuomenės būklės bruožas. Toji visuomenės būklė nėra tokia tvari, ką netrukus patvirtino istorija: *Raganius* pasirodė 1939 m. kovo mėnesį, likus mažiau nei pusmečiui iki Molotovo–Ribbentropo pakto pasirašymo, nulėmusio tolesnį Lietuvos valstybės likimą ir nevienaprasmių Krėvės vaidmenį jame. Taigi toji būklė gali radikaliai pasikeisti – taip, kad ankstesnė situacija atrodytų tarsi priešmirtinis gyvenimas, ir tuomet žmogiškasis solidarumas pasirodys ta vertybė, kuri, skatindama moraliai pranokti save, bet nepaneigdamą prieštaravimo būtinybės, taps moraliniu šaltiniu, iš kurio gyvenimas galės tęstis. Atmetę šią solidarumo su priešininku galimybę, kaip siūlo Krėvės novelė, žmonės save pasmerkia negyvenimui – ilgai skaistykklai dėl praeities kalčių.

Išvados

Sociokultūrinio požiūriu dėmesį agono problematikai Krėvės kūryboje grindžia moderniam mentalitetui būdinga naujovės, inovacijos vertė, o su ja ir neišvengiamas kūrybos–destrukcijos ryšys. Krėvės literatūriniam pasaulėvaizdyje inovatyvaus veiksmo ir sprendimo šaltiniai siejami su prieštaravimo ir konfrontacijos elgsena, pykčio, pavydo emocijomis, varžymosi ambicija – ši sąsaja, būdinga Nietzsche’s aktualizuotai senovės graikų agono kultūrai, leidžia Krėvės kūryboje išskirti analogišką reikšmių tvarką („pasaulis kaip agonas“) ir aiškintis jos pobūdį.

Kreatyvinis ir destruktivus agoninės herojų laikysenos potencialas ankstyvojoje dramaturgijoje atskleidžiamas per Viduramžių Lietuvos sceneriją, tačiau joje susitelkiama į modernėjančiai visuomenei aktualią problemą – kintančius galios santykius tarp meno ir politikos sferų ir šio proceso lemiamą politinio avantiūrizmo bei autoritarizmo genezę. Atskleidęs tiek politikos ir meno galios

bendradarbiavimą, tiek įtampas, besimezgančią konkurenciją, Krėvė savo novelistikoje gręžėsi į tradicinę lietuvių kaimo bendruomenę. Joje išryškintas agoniui palankus „jausminis kolektyvinio žmonių gyvenimo tonas“ (polinkis į kiršinimąsi, erziniimąsi, ginčą, barnį) kaip tradicinėje kultūroje išlaikyti asmens ir bendruomenės gyvenimo, jį lemiančių moralinių sprendimų vitaliniai resursai.

Krėvės novelėse atskiras dėmesys sutelkiamas į tradicinėje bendruomenėje gyvavusią konfliktų sprendimo praktiką, susijusią su archajiškais agono kultūros formomis. Joms būdingas lemiamas agono moderatoriaus vaidmuo, kurį atlieka bendruomenės paribiui priklausantis asmuo – skerdžius. Skerdžiaus paratopinė pozicija ir elgsena konfliktinėse situacijose gali būti suvokiama kaip funkcinė analogija menininko vaidmeniui modernioje visuomenėje. Ši perspektyva leidžia Krėvės novelistikoje išvelgti ne tik etnografinę restauraciją, bet ir kultūrinę kritiką, nukreiptą į to meto Lietuvos sociokultūrinę tikrovę. Ciklo paratopinis herojus, kurstydamas ir moderuodamas bendruomenės konfliktus, palaiko jos gyvybingumą ir atsinaujinimo galimybes, drauge formuoja solidarumo su priešininku laikyseną.

Agono problematika Krėvės kūryboje skatina svarstyti meno sferos marginalizavimo pasekmes modernioje visuomenėje.

Gauta 2019 08 29

Priimta 2019 11 25

Vincas Krėvė's Agon

S u m m a r y

The article analyzes the forms and meanings of agon culture in Vincas Krėvė's dramas (*Šarūnas*, 1911 and *Skirgaila*, 1924) and short stories (*Šiaudinėj pastogėj*, 1921 and *Raganius*, 1938). It argues that Krėvė's focus on agonistic situations and stances, such as contest, debate, disagreement, and conflict is inseparable from the modern element of consciousness.

The article also considers the problems of the relationship between creativity and destruction. This connection, which is typical of ancient Greek agon culture actualized by Friedrich Nietzsche (*Homer's Wettkampf*, 1872)

allows to distinguish an analogous order of meanings and explain its nature in Krėvė's works.

In dramas, the creative and destructive potential of heroes' agonistic stance is revealed by focusing on the problem of modern society, i.e. the redistribution of power relations between art and politics and as the consequence, the genesis of political venturesome and authoritarianism. In short stories, which depict the life of the traditional Lithuanian rural community, the writer reveals a positive model of agon. He pays particular attention to the community-based conflict resolution practices related to archaic forms of agon culture. The role of an agon moderator performed by Krėvė's herder, a man who lives on the periphery of the community, is decisive here. The paratopic position of the herder in the community and his behavior during the conflicts can be perceived as a functional analogy to the role of an artist in modern society. This perspective allows in writer's short stories to grasp the impulse of ethnographic restoration and also of cultural criticism directed at the socio-cultural reality of Lithuania at that time.

By provoking and moderating conflicts within the community, the paratopic hero of the cycle maintains its vitality and potential for renewal, and at the same time he establishes a sense of solidarity with its former adversary. The problem of agon revealed in Krėvė's works offers itself to consideration of the consequences of marginalization of the artistic sphere in modern society.

Keywords: agon, vital agonism, agon's moderation, creativity, destruction, solidarity.
