

IVADAS

Šiuo metu egzistuojančios teisės sampratos (teisinis pozityvizmas, realizmas, jus-naturalizmas ir kt.) vienaip ar kitaip redukuoja teisės fenomeną, suabsoliutindami vieną ar kitą teisės požymį. Šiame darbe nenorėčiau kartoti (iš metafizinio-dialektinio mąstymo kylančių, pvz., teisinio pozityvizmo) teisės filosofijos klaidų, kai kažkuri teisės mokykla būdavo paskelbta, kaip pasenusį ir todėl atmestina. Nors čia apie religiją, filosofiją ir teisę rašysiu ne iš metafizikos pozicijų, o fenomenologiškai ir hermeneutiškai, tačiau pasistengsiu integruoti ir metafizinį-pozityvistinį mąstymą. Šiandien nėra lengva mąstyti apie *teisės* fenomeną. Metafizinėje filosofijos pasaulėjautoje, ėmusioje išgalėti Antikos laikais ir gyvavusioje iki pat Modernizmo, kai buvo nekvestionuojamas *autoritetas* ir „vieno pagrindo“ idėja bei metafizinė pretenzija į *tiesą* kaip tikrovės atitikimą-*adeaquatio*, teisės samprata taip pat buvo konstruojama nekvestionuojamų loginių teiginių ir apibrėžimų pagalba (kaip atitikimas prigimtinei teisei ar principams, kaip įstatymų leidėjų ar teisėjų subjektyvi valia, kaip interesai, kaip valdančiosios klasės valia, kaip normų visuma, kaip teisių ir pareigų vienovė ir t.t.), suabsoliutinant kurią nors vieną teisės savybę, nelygu kokiai teisės filosofijos mokyklai save priskirdavo šios sampratos autoriai. Tačiau šiandien turime atsakyti, kaip teisės sampratą įtakojo šiuolaikinis post-metafizinis mąstymas po Heideggerio suformuluotos kritikos metafiziniam-dialektiniam mąstymui, po fenomenologijos atsiradimo ir jos orientacijos į *patirtį* (o ne *refleksiją*), po dialogo filosofijos išsivystymo ir hermeneutikos išplėtojimo. Ką reiškia apie teisę mąstyti po-metafiziškai, „sugriuvus“ meta-fiziniam meta-pasakojimams ir šalia formaliosios logikos atradus „spalvų logiką“? Ar metafizinio dievo „mirtis“, privedusi prie fenomenologinio ir psichologinio šiuolaikinio religiškumo „atgimimo“, ką nors sako teisės sampratai? Atsakymo į šiuos klausimus pabandysiu ieškoti gretindamas filosofinį mąstymą apie teisės fenomeną su šiuolaikiniu po-metafiziniu filosofijos mąstymu apie religiją (ir moralę). Taigi, šis *lyginimas-komparatyvistika* bus šio darbo pagrindinis tyrimo metodas.

Pradedant lyginti teisę ir religiją, iš pirmo žvilgsnio neatrodo, kad galima rasti rimtesnių bendrų atskaitos taškų. Mąstant apie religiją, visų pirma, į galvą ateina tokie fenomenai

kaip į-tikėjimas, malda, šventumas, auka. Šie fenomenai toli peržengia moralinių taisyklių bei teisės rėmus. Taip pat ir Jėzaus žinia, nors rėmėsi Įstatymu-Tora, tačiau ją gana radikaliai per-interpretuoja ir viršija. Taigi, pirmas įspūdis, kuris ateina į galvą,- kad *teisė* ir *religija* yra visiškai skirtingi fenomenai. Tačiau jų susilietimo taškų man padėjo pastebėti **Jacques'o Derrida** ir **Gianni Vattimo** refleksijos apie *teisingumą* bei **Gadamerio** *fenomenologinė hermeneutika*. Pirmieji autoriai mane pastūmėjo teisingumo, kaip teisės principo, sampratą permąstyti filosofinio ir dieviškojo teisingumo sampratų kontekste (antrasis darbo skyrius). Tuo tarpu gadameriška fenomenologinė hermeneutika leido užčiuopti bendrus atskaitos taškus tarp religinės egzegzės, filosofinės hermeneutikos ir teisės interpretavimo (trečiasis skyrius). Fenomenologinė dialogo filosofijos tradicija darbe pristatoma, visų pirma, remiantis **Kierkegaardu** ir **Levino** mintimis. Pristatant biblinės egzegzės tradiciją, bus atsižvelgta į **Origeno**, **Augustino**, **Tomo Akviniečio** ir **Martino Liuterio** indelį.

Reikia pripažinti, kad metafiziškai mąstant, teisingumo idėja yra susijusi su „*substanciniu turiniu*“, o interpretacija dažniausiai suprantama kaip refleksijos *metodas*. Tačiau šiame darbe bus parodyta, kad po-metafiziniame mąstyme teisingumo samprata yra susijusi su interpretavimu, o interpretacinė hermeneutika nėra vien metodas, todėl abu fenomenai yra tarpusavyje susiję. Taigi, šie du fenomenai (teisingumo idėja bei hermeneutika) sudaro šio darbo „šerdį“ ir leidžia paskutiniame skyriuje suformuluoti hermeneutinę teisės sampratą. Darbo **tyrimo ribos**: nors darbe bus pateikiami kai kurie pavyzdžiai iš įvairių kultūrų, tačiau religijos, filosofijos ir teisės sampratos čia bus nagrinėjamos kaip graikiškai-romėniškas Vakarų civilizacijos fenomenas. Šio darbo **aktualumas** ir **naujumas** yra tas, kad kol kas Lietuvoje plačiau niekas nėra nagrinėjęs teisės ir religijos fenomenų santykio. Darbe naudojami *aprašomasis, lyginamasis, istorinis, analitinis* ir kiti tyrimo **metodai**. Darbo **pagrindinės tezės**:

- šiuolaikinėje teisinėje sistemoje galima rasti kai kuriuos religinės sąmonės elementus.
- mitiniuose ir biliniuose pasakojimuose galima aptikti teisės sampratos užuomazgas;
- religinė ir filosofinė teisingumo samprata daro įtaką teisiniam teisingumo suvokimui;
- religinė ir filosofinė (fenomenologinė) hermeneutika daro įtaką šiandieninei teisės sampratai ir jos interpretavimo taisyklėms;

I. RELIGINĖS SĄMONĖS ELEMENTAI ŠIUOLAIKINĖJE TEISINĖJE SISTEMOJE

Šio įvadinio skyriaus tikslas yra parodyti, kad net šiuolaikinėje sekuliarioje teisinėje sistemoje galima atrasti tam tikrų religinės sąmonės elementų.

Visų pirma reikia pasakyti, kad teisė į Vakarų civilizaciją atėjo iš antikinės Romos, kurioje egzistavo poli-teistinė religijos samprata, paveldėta iš graikiškosios tradicijos. Taip pat ir filosofinį mąstymą romiečiai perėmė iš graikų. Kalbant dabartiniais terminais, romėnai buvo daug labiau praktiški ir racionalūs, todėl ne filosofija ir religija jie galėjo didžiuotis, o karybos menas ir *teise*. Romėnų teisės tradicija, visų pirma, žinoma kaip *Corpus Iuris Civilis*, pasiekė tokių aukštumų, kad ji plačiai pasaulyje studijuojama ir šiais laikais, o daugelio šiuolaikinės teisės institutų samprata ir pavadinimai yra lotyniškos-romėniškos kilmės (pvz., *pater familias*, kontraktas, imunitetas, konvokacija, denonsavimas, promulgacija, procesas, testamentas, korporacija ir t.t.). Greičiausiai dėl šios priežasties romėnų religija irgi buvo labai „juridizuota“. Kaip įtaigiai pavaizdavo Bergmanas¹, suirus Romos imperijai, Bažnyčia perėmė ir išlaikė jos kultūrinę ir teisinę tradiciją: hierarchija, titulai (pvz., Pontifex) teisės aktų rūšys (dekretas, ediktas, deklaracija, konstitucija) ir t.t.

Šiame kontekste galima prisiminti religijos filosofijos ir fenomenologijos atstovų plačiai diskutuotas dvi galimas lotyniškojo termino *religio* etimologijas, sietinas su „religare“ (*surišti, susieti*) arba „relegere“ (*rinkti, surinkti*). Manau, kad antrojo termino – *re-legere* etimologija galėtų būti siejama ir su romėniškąja teise – *legis*, kas galėtų reikšti pvz.,- iš naujo nustatyti, paskirti, perskaityti. Tai atrodo gana įtikinamai, žinant, kad Romos imperijoje dvasininkai-*sacerdotes* buvo valstybės tarnautojai. Tačiau kaip *religijos* terminas etimologiškai kildinamas arba iš „religere“ (*surišti, susieti*), arba iš „relegere“ (*surinkti*), taip ir *teisės* terminas lietuvių ir kai kuriose kitose indoeuropiečių kalbose gali būti kildinamas iš „tiesos“ ir „teisingumo“ terminų (dar galima būtų pridėti ir terminą „tiesus“). Beje, romėniškosios *religijos* sampratos sąsajas su teise pažymi ir Derrida

¹ Pz., Harold J. Bergman. *Teisė ir revoliucija*. Pradai. 1999. p. 274-275, 693.

(1930-2004). Stengdamasis „išgryninti“ šią sampratą, jis rašo pvz., apie šventą *pažadą* (lot. *sacra-mentum*) ar *įsipareigojimą* įvykdyti priesaiką-pasižadėjimą bei iš to kylančią *atsakomybę* (lot. *re-spondeo*, liet. *at-sakyti*), kaip religijos fenomenus², kurie, beje, visiškai tinka ir teisei, nes pastaroji taip pat siekia priversti tesėti tam tikrus pasižadėjimus. O valstybės pareigūno *priesaikoje*, kuri yra plačiai paplitęs šiuolaikinės teisės institutas, apeliuojama į tam tikrą sakralumą. Taigi, grynai istorine prasme, *religija* nebūtinai buvo susijusi vien su tikėjimu, bet ir su tam tikra struktūra, sistema, hierarchija, su žodžio davimu ir ištesėjimu – taigi, su tuo, ką galima priskirti ir šiuolaikinei *teisei* (ir moralei).

Šiuolaikinėje sekuliarizuotoje vakarietiškoje teisinėje tradicijoje nedaug galėtume rasti tiesioginių „religinės sąmonės“ elementų (bent jau iš pirmo žvilgsnio), tačiau taip, kaip šiuolaikinės filosofijos negalėtume suprasti be tam tikrų analogijų su judėjiška-krikščioniška tradicija, taip ir įvairiuose teisiniuose-politiniuose konstrukuose galima rasti šios tradicijos bruožų, pvz., trejybinė viešosios valdžios (padalijimo) samprata, malonės institutas, suvereniteto ir valdžios nedalumo samprata, pliuralizmas, (prigimtinių) žmogaus teisių idėja, besiremianti žmogaus orumo samprata³, mirties bausmės draudimas, visų lygybė prieš įstatymą, mažumų teisės, sąžinės ir žodžio laisvė ir pan. Nekrikščioniškos tradicijos kultūrose sunku rasti bendrą sutarimą dėl minėtų koncepcijų reikšmės, tuo tarpu *antropo-centriškas* teisės požymis, atsispindintis vakarietiškoje kultūroje, taip pat galėtų būti vertinamas kaip krikščioniškos civilizacijos bruožas ir susijęs su Dievo-žmogaus įsikūnijimo teologija.

Teisėje, kaip ir religijoje, naudojami tam tikri *simboliai*, pvz., teisėjo mantija ar įstatymų leidėjo plaktukas. Šie simboliai yra tam tikri ženklai, kurie nurodo ne į kitus ženklus, o į dalykus ar reiškinius (kaip pasakytų Augustinas) arba į tam tikras funkcijas, veiklą. Bet

² Žr. pvz., Jacques Derrida. „Tikėjimas ir žinojimas“. In *Religija: Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. Baltos lankos/ALK. 2000. P. 47-49.

³ Tai aiškiai atsispindi Pastoralinėje Konstitucijoje *Gaudium et Spes*, kurioje „visuotinos žmogaus teisės“ kaip tik kildinamos iš *žmogaus orumo* sampratos (pvz., §26.). Nors *žmogaus teisių* institutas negali būti kildinamas išimtinai iš vieno kurio nors šaltinio ar vienos filosofinės pasaulėžiūros, tačiau tas faktas, kad ši samprata susiformavo Vakarų kultūroje, leidžia ją sieti su krikščioniškąja kultūrine erdve, nežiūrint į tai, kad oficialus Katalikų bažnyčios požiūris į žmogaus teisių idėją po prancūzų revoliucijos iki pat XX amžiaus buvo gana neigiamas.

jie patys vieni „neveikia“, jie įgyja prasmę tik tinkamu metu ir vietoje bei tinkamo asmens rankose, kai jie tarsi susivienija su juos naudojančiu asmeniu ir taip tampa tikru *įvykiu*, išpildančiu savo „pašaukimą“.

Vienas iš tokių simbolių galėtų būti ir *Konstitucija*, kuri teisėje tam tikra prasme gali būti prilyginama tam vaidmeniui, kurį šv. Raštas atlieka religinėje tikrovėje. Jau pats terminas „constitutio“ kilo iš Romos Imperatorių ediktų svarbiais valstybės klausimais (pvz., Imperatoriaus Karakalos *Constitutio Antoniniana*), kurį vėliau labai sėkmingai perėmė Romos popiežiai: pvz., 824 m. *Constitutio Romana*, siekianti gauti imperatoriaus apsaugą Romai ir kartu atriboti popiežiaus valdžią nuo pasaulietinės imperatoriaus valdžios. Dabartinais laikais Katalikų bažnyčia *konstitucijos* terminą naudoja taip pat ne visiems, o tik svarbiausiems dokumentams. Štai iš 16-os II Vatikano susirinkimo dokumentų tik keturi vadinasi *konstitucijomis*. Šis titulas dažniausiai suteikiamas vadinamiesiems „dogminiams“ dokumentams, turintiems vadinamąjį *neklystamumo statusą* (pvz., 1964 m. dogminė Konstitucija apie Bažnyčią *Lumen Gentium* ir 1965 m. dogminė Konstitucija apie Apreiškimą *Dei Verbum*)⁴. Taigi, Konstitucijos, kaip svarbaus teisės dokumento, terminas iš Romos imperijos buvo perimtas kanonų teisės ir per Bažnyčios tradiciją „atneštas“ iki Naujųjų laikų, kai XVIII amžiaus pabaigoje JAV Kontinentinis kongresas išgarsino jį visame pasaulyje, kaip modernios valstybės pasaulietinės valdžios aukščiausiąjį teisės aktą.

Konstitucijos savybės: jos aukščiausiasis hierarchinis statusas, stabilumas, svarbus turinys, tradicija ją rašyti pradant didžiąja raide, preambulės apeliacija į dievybę ar kitas aukščiausias vertybes, atspindi jos išskirtinumą kitų teisinių instrumentų atžvilgiu ir net tam tikrą *sakralumą*. Kitais žodžiais tariant, Konstitucija, kaip esmingiausių teisės bruožų koncentracija vienoje vietoje, pasirodo, kaip teisės simbolis *par excellence* arba kaip teisės *sakralumo* „hierofanija“ pernelyg *profaniškoje* šiuolaikinėje teisinėje

⁴ Beje, Susirinkimas šalia minėtų dviejų *dogminių konstitucijų*, bei *dekretų* ir *deklaracijų* priėmė ir dvi vadinamąsias „nedogmines“ konstitucijas, kas buvo pristatyta, kaip tam tikras „naujas stilius“ komunikuoti Bažnyčios poziciją įvairiais gyvenimo klausimais. Čia turiu omeny Pastoralinę Konstituciją Apie bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et Spes* ir Liturginę Konstituciją *Sacrosanctum Concilium*. Šiame kontekste galima paminėti ir tai, kad plačiai žinomos Popiežiaus *enciklikos* taip pat neturi vadinamojo *neklystamumo* statuso.

tikrovėje, kalbant fenomenologiniais terminais. Būtent Konstitucijos ir joje įtvirtintų principų bei vertybių egzistavimas leidžia nepasimesti šiuolaikinėje *soft law* ir visuotinio juridizavimo bei tam tikro teisinio chaoso tikrovėje. Ji leidžia išsilaikyti tai *drąsai būti* nebūties ar chaoso akivaizdoje, apie kurią kalba Tillichas ar Kierkegardas.

Čia įdomu būtų pastebėti tam tikrą paradoksą, kad net ir šiuolaikinėje vakarietiškoje teisėje, renkant tam tikrus pareigūnus, šalia daugumos taisyklės egzistuoja ir *burtai*, kurie buvo tokie populiarūs Antikos graikų bei romėnų pareigūnų skyrimo tradicijoje. Burtai, kaip pareigūnų skyrimo būdas, sietinas ne su „burtininkavimu“ ar „kerėjimu“, bet su *likimo*, *fatališkumo* ar net *atsitiktinumo* momentais. Šis fenomenas įdomus yra tuo, kad jo šaknys nėra grįstos logika ir dialektika, kurios yra neatsiejama šiuolaikinio racionalizuoto pasaulėvaizdžio dalimis.

Burtai ypač buvo populiarūs pagoniškoje kultūroje. Čia galima būtų prisiminti, pavyzdžiui, latvių likimo deivę *Laimą*, kuri yra laikoma gimdyvių globėja. Žmogaus gimimas susijęs su tam tikra nežinia, netikėtumu, sakyčiau – atsitiktinumu. Iki galo niekas negali būti garantuotas nei kokios lyties kūdikis gims, nei žinoti, koks jis bus. Pirmas žvilgsnis į ką tik gimusį kūdikį visada yra pilnas nuostabos ir netikėtumo. Graikų kultūroje puikiai žinome Delfų orakulus, kurie išpranašaudavo likimą ir ateitį. Romėnų mitologijoje likimo dievą dažnai atstovauja *Saturnas*, kuris yra siejamas su nuostabiuoju Aukso amžiumi, kurį jis įsteigė Romoje laikų pradžioje. Su Saturno kultu antikos kultūroje yra susijusi Saturnalijos šventė gruodžio pabaigoje, kurios metu vergai ir vergvaldžiai susikeisdavo vietomis, buvo suspenduojamos tam tikros moralinės taisyklės ir įstatymai. Taigi *burtai*, kaip *likimo nustatymas*, pagoniškame pasaulyje neabejotinai buvo siejamas su *dieviškuoju autoritetu* ir galia. Ne be reikalo senovės lietuviai prieš eidami į mūšį visada mesdavo burtą. Turbūt dėl to burtai, kaip jau buvo minėta, buvo naudojami ir antikos Atėnuose, kaip viena iš priemonių skiriant pareigūnus į tam tikras viešąsias pareigas.

Čia ne vieta plačiai gilintis į *burtų* ir *likimo* sampratų vaidmenį šiuolaikinėje Vakarų kultūroje, tačiau galima pasakyti, kad tikėjimas burtais ir likimo pranašavimu yra gana

paradoksaliu būdu būdingas šiuolaikiniam post-metafizinio Vakarų pasaulio žmogui. Tai parodo kad ir įvairių būrimų, horoskopų, loterijų ir ezoterikos populiarumas. Todėl šia prasme visai nenuostabu, kad *burtų*, kaip pareigūnų parinkimo institutą, galime rasti tiek šiuolaikinėje *tarptautinėje*, tiek *nacionalinėje* teisėje. Pavyzdžiui, tokiame tarptautinės teisės dokumente, kaip 1989 m. Jungtinių Tautų Vaiko teisių konvencija, burtai yra numatyti formuojant Vaiko teisių komitetą. Lietuvoje pagal Seimo rinkimų įstatymą burtų keliu gali būti nustatytas net Seimo narys, jei keli kandidatai gautų tiek pat balsų tiek pirmajame, tiek antrajame rinkimų rate; taip pat burtų traukimo keliu yra formuojama dalis Vyriausiosios rinkimų komisijos; burtų keliu Seimo rinkimuose dalyvaujančioms politinėms partijoms ar koalicijoms suteikiami rinkimų numeriai⁵, o rinkimų agitacijos metu burtų keliu gali būti sugrupuojamos visuomenės informavimo priemonėse debatuose dalyvaujančių kandidatų partijos.

Apibendrinant šį skyrių galima konstatuoti, kad net šiuolaikinė sekuliarizuota teisė išlaikė kai kuriuos religinės sąmonės (tiek pagoniškosios, tiek krikščioniškosios) elementus, o kai kurie modernios teisės principai (pvz., suverenitetas, trejybinė valdžios samprata) ir institutai (pvz., valstybės vadovo malonė) turi aiškias krikščioniškas šaknis. Kituose dviejuose darbo skyriuose teisės ir religijos santykis bus atskleidžiamas per dvi „jungiamąsias grandis“: iš vienos pusės – per *teisingumo idėjos* sampratą, o iš kitos pusės – per *hermeneutinį-interpretacinį* abiejų fenomenų pobūdį.

⁵ Beje, 2004 m. Seimo rinkimų metu vienos politinės partijos pirmininkas, ištraukęs 1-ąjį numerį pasakė, kad šį skaičių jam lėmė pats Dievas.

II. TEISINGUMO SAMPRATA

Teisingumas turbūt yra viena iš seniausių ir sudėtingiausių antropologinių temų. Manychiau, kad teisingumas kaip archetipinė religinė-filosofinė samprata yra senesnė už teisės sampratą. Bet kuriuo atveju šiandien teisingumą galima suprasti bent jau dvejopai: kaip filosofinį-moralinį-religinį ir kaip teisinį-socialinį fenomeną, todėl neatsitiktinai teisingumas puikiai tinka būti jungiamąja grandimi tarp teisės ir religijos. Šio skyriaus tikslas yra parodyti, kad minėtos dvi teisingumo sampratos yra neatsiejamai tarpusavyje susijusios, o teisingumas, kaip teisinis principas negali būti suprantamas be moralinės-religinės-filosofinės teisingumo dimensijos. Visų pirma, čia pasistengsiu atskleisti teisingumo religinę-filosofinę sampratą, o vėliau – ją pritaikyti teisiniam principui. Nors žmonės iš prigimties turi teisingumo pojūtį, bet jo apibrėžimo pastangos (kaip ir kitų didžiųjų tiesų) gali būti pateisinamos nebent *via negativa* būdu: lengviau pasakyti, kas yra neteisinga, nei apibrėžti tai, kas teisinga. Tai tinka tiek religinei-filosofinei, tiek teisinei-socialinei teisingumo sampratai. Todėl teisingumo sampratos (ne *apibrėžimo*) pabandysiu ieškoti senųjų civilizacijų, tokių kaip Egipto ir Antikos, mituose.

1. Mitinė-religinė teisingumo samprata

Greičiausiai nesuklysiu pasakęs, kad teisingumas yra viena iš svarbiausių religijos temų. Šv. Rašte galima atrasti daugybę nuorodų į Dievą, kaip teisingumo įgyvendintoją. Teisingumas taip pat yra vienas iš svarbiausių Dievo religinių priesakų žmogui. Mitologijoje teisingumas kyla iš dievų ir tiesiogiai su jais susijęs. Pavyzdžiui, Babilono valdovo Hamurapio teisyne (kodekse) nurodyta, kad teisės įsteigimo ir teisingumo šaltinis yra vienas svarbiausių Babilono dievų – *Mardukas*. Čia Babilono karalius ne tik nurodo į dieviškąją teisingumo kilmę, bet ir prisistato kaip dievų išrinktasis įgyvendinti ir palaikyti teisingumą žemėje. Karalius prisistato, kaip „norintis garantuoti valstybėje *teisingumą*, kad stiprieji neatimtų teisių iš silpnųjų[...]“. Taip pat jis teigia: „kadangi Mardukas mane paskyrė nustatyti teisę ir vadovauti valstybei, aš nustačiau šią teisę ir

teisingumą žmonių gerovei [...]“⁶. Taigi, jau iš daugiau kaip prieš tris tūkstančius metų perspektyvos teisingumas pristatomas kaip vienas pagrindinių teisės uždavinių ir žemiškosios valdžios legitimacijos šaltinių. Šiame kontekste taip pat būtų galima paminėti ir Iranėjų karūnos knygą: „Dievas ... dėl *teisingumo* sukūrė karalių, idant *teisingumas* būtų įvykdytas, o neteisybė būtų panaikinta“ bei Mesopotamijos Lipitištarą (II tūkst. pr. Kr.), teigiantį, kad dievai Anu ir Enlilis pašaukė valdovą įkurti *teisingumą* Šumerijoje ir Akadijoje⁷.

Čia įdomu būtų paminėti senovės Egipte egzistavusios *maat* – tam tikros pasaulio tvarkos sampratą. Pagal šią sampratą žmogus savo gyvenime privalėjo laikytis dievų nustatytų taisyklių⁸. *Maat* buvo tam tikra pirmą kartą žmogaus pilnatvės būseną, o faraono užduotis ir buvo užtikrinti, kad žmonės savo gyvenime laikytųsi šių dieviškos tvarkos taisyklių. Į *maat* sampratą, įėjo tiek tarnavimas dievams „siaurąja“ kulto prasme (pvz., įvairios kulto apeigos), tiek ir socialinio teisingumo įgyvendinimas, kas kartu su pirmuoju aspektu galėtų būti suprantama kaip *maat* įgyvendinimas „plačiaja“ prasme. Tačiau reikia pasakyti, kad šie *maat* reikalavimai Egipte buvo skirti, visų pirma, faraonui, kaip dievų atstovui žemėje, ir žyniams. Paprastų žmonių vaidmuo įgyvendinant ar vykdamas *maat* galėjo būti suprantamas nebent kaip tam tikrų moralinių taisyklių laikymasis. Kaip teigia vokiečių egiptologas Jan Assman „maat paprastiems žmonėms greičiausiai reiškė tik tam tikrą viltį bei kasdienės pastangas“⁹. Svarbu, kad *Maat* Egipto „ikonografijoje“ buvo vaizduojama kartu ir kaip Teisingumo deivė. Jos vaidmuo buvo ypač svarbus pomirtiniame gyvenime, nes po žmogaus mirties ir balzamavimo žmogus (visų pirma, tai taikoma faraonams) būdavo atvedamas į teismo salę, kur jo širdis būdavo sveriamą svarstyklėse: vienoje jų lėkštelėje būdavo padedama žmogaus širdis, o kitoje – *Maat* plunksna, ir „mirusiojo laimė,- kai svarstyklėse būdavo pusiausvyra“¹⁰.

⁶Cituota iš Antonio Gambaro. „Alcuni problemi in tema di diritto e giustizia nella tradizione giuridica occidentale“. In *Annuario Filosofico Europeo. Diritto, giustizia e interpretazione*. P. 64 p.

⁷Cit. iš Jean-Paul Roux. *Karalius. Mitai ir simboliai*. Aidai. 2007. p. 125-126.

⁸Žr. pvz., Gintaras Beresnevičius. *Religijų istorijos metmenys*. Aidai. 1997. P. 24-25.

⁹Ян Ассман. *Египет: теология и благочестие ранней цивилизации*. Москва, 1999. p. 217-218.

¹⁰Dieter Kurth. *Senovės Egiptas*. Kas yra kas. 2005. P. 40.

Tačiau turbūt labiausiai stebinantis šio teismo scenoje yra būtent mirusiojo priesaikos dievams-teisėjams tekstas. Mirusysis turėdavo prisiekti: „Aš nieko neskriaudžiau. Aš nevogiau. Aš nebuvo godus. Aš nenužudžiau... Aš nemelavau... Aš neištvirkavau... Aš neižeidžiau nė vieno dievo“¹¹. Nors šis tekstas skamba kiek magiškai (neveltui, jis vėliau buvo įtrauktas į vadinamąją „Mirusiųjų knygą“), tačiau jis neabejotinai primena Dekalogą ir žmogaus žemiškojo gyvenimo asmeninės atsakomybės užuomazgas.

Šiame kontekste būtina paminėti graikų teisingumo deivę Temidę, kuri vaizduojama panašiai kaip ir egiptietiška Maat – t.y. su raiščiu ant akių, vienoje rankoje turinti kalaviją, o kitoje – svarstyklės. Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad Temidė nepriklausė svarbiausių graikų dievų ariaiui. Panašiai kaip ir Egipto mitologijoje, Temidės įrankiai dažniausiai siejami su pomirtinio teismo simboliais, tačiau kadangi šie *teisingumo* simboliai būtent graikiškoje kultūroje aiškiausiai išreikšti, todėl jų pagalba galima pamėginti rekonstruoti graikų *teisingumo sampratos* bruožus, tokius kaip: *sąžiningumas* ir *bešališkumas asmenų atžvilgiu* (raištis ant akių), *valdžia-galia, jos efektyvumas* (dviašmenis kalavijas), *asmeninės atsakomybės* bei *objektyvumo* ir *tiesos siekis* per įpareigojimą vertinti visus įrodymus (svarstyklės).

Kadangi graikų mitologijoje Temidė galėdavo išpranašauti ateitį, todėl graikų teisingumo sampratą galima sieti ir su *ateities numatymu*. Be to, kartais teisingumas graikų mitologijoje siejamas ne tik su Temide, bet ir su Apolonu (kaip visos „teisinės“ tvarkos, teisingumo ir pranašysčių saugotoju) ir jo sese-dvyne Ar-temide (kuri buvo laikoma taip pat ir *skaistumo* bei *nekaltumo* saugotoja). Tiek Apolonas, tiek Artemidė skirtingai nuo Temidės, buvo vieni populiariausių graikų dievų. Su Apolonu, kuris yra savo tėvo Dzeuso įstatymo (*nomos*) sergėtojas, randasi žmogaus gebėjimas suprasti savo pažinimo ribas. Taigi, Graikijos mitologijoje atsispindinti begalinis ir nuolatinis teisingumo troškulys, o Apolono *nomos* yra dažnai dviprasmiška, kaip ir Delfų orakulų pranašystės¹².

¹¹ Ibid.

¹² Apie graikų mitologiją žr. pvz., Colette Estin, H elene Laporte. *Graikų ir romėnų mitologija*. Mūsų knyga. 2005.

Apibendrinant visus minėtus mitologinius simbolius, galima teigti, kad *teisingumas* senųjų civilizacijų mitologijoje buvo kildinamas iš *dieviškojo šaltinio*, tačiau įgyvendinamas per *žemiškąjį valdovą* ir suprantamas kaip vienas svarbiausių žmogiškosios *valdžios-teisės* įgyvendinimo ir kartu jos *legitimumo* principų. Plačiausiai mitologinė teisingumo samprata gali būti rekonstruota remiantis graikų mitologija ne tik dėl jos artumo mums laiko atžvilgiu, bet ir dėl gausaus rašytinio ir archeologinio-kultūrinio palikimo. Kartu reikia pripažinti, kad graikiškajai teisingumo sampratai įtaką turėjo Egipto kultūrinis palikimas ir tai, kad ši samprata buvo gana sudėtinga ir nevienareikšmė.

Taigi, *teisingumas Temidės asmenyje*, kaip jau buvo minėta, sietinas su sąžiningumu ir nešališku asmenų vertinimu; su asmenų lygybės idėja (nors ir ne šiandienine prasme); teisingumo įgyvendinimas čia siejamas su asmeninės atsakomybės samprata; su objektyvumo ir tiesos nustatymo siekiais; taip pat šioje sampratoje galima išvelgti tiek valdžios efektyvumo bruožų, tiek pastebėti teisingumo sąsajas su prievartos priemonių taikymu. Įdomu ir tai, kad Temidės svarstyklės simbolizuoja ir tam tikrą („įrodymų“) svarstymų („svėrimų“) mechanizmą-procesą, padedantį pasiekti teisingumą. Tuo tarpu *teisingumas Apolono asmenyje* parodo teisingumo priklausomybę nuo „objektyviosios teisės“ ar teisinės sistemos egzistavimo bei jo sąsajas su pranašysčių nevienareikšmiškumu ir jų *interpretavimu*. Apibendrinant galima būtų teigti, kad *teisingumas* jau senovės religijose buvo suprantamas tiek *turinio*, tiek ir *formos* prasme. Analogišką teisingumo sampratos suskirstymą matysime tiek filosofinėje, tiek ir teisinėje teisingumo koncepcijoje.

2. Filosofinė teisingumo samprata

Filosofijoje *teisingumo* samprata taip pat yra viena iš svarbiausių temų. Graikai teisingumą suprato kaip vieną iš žmogaus *dorybių*. Tiek Platonas, tiek Aristotelis plačiai rašė šia tema. Platonui pavyzdžiui, teisingumas nebūtinai siejamas su lygybe, o yra susijęs su žmogaus sielos savybių (ir miesto-valstybės) vidine *harmonija* ar *darna*.

Aristotelis išplėtojo skirtį tarp paskirstomojo (distribucinio) ir atlyginamojo (komutatyvinio) teisingumo. Viduramžiuose teisingumas, visų pirma, siejamas su dieviškuoju teisingumu. Vėliau atsirado *prigimtinio* teisingumo; teisingumo, kaip *visuomeninės sutarties* (iš kurių garsiausia yra Johno Rawlso teorija); teisingumo kaip *teisingo gėrybių paskirstymo* (pvz., K. Marxo) ir kitos teorijos¹³. Tačiau čia man svarbi yra šiuolaikinė filosofinė *moralinio* (ne socialinio) *teisingumo* samprata. Šioje dalyje daugiausiai remsiuosi dviejų šiuolaikinių filosofų: *dekonstrukcinės filosofijos* kūrėju Jacques Derrida (1930-2004) ir *hermeneutinės filosofijos* atstovu Gianni Vattimo (g.1936) mintimis, nes I. Kanto ir kitų „klasikinių“ filosofų indėlis į moralinės filosofijos tematiką šio darbo „hermeneutiniame“ kontekste nėra toks svarbus.

Derrida pabrėžia, kad iš venos pusės - *teisingumas* negali būti tapatinamas su *teise*, nes jis pastarąją pranoksta, tačiau iš kitos pusės teisingumas yra neatsiejamas nuo teisės garantuojamos *jėgos* ir *prievartos*, nes norėdamas tokiu išlikti, jis turi būti *įgyvendintas*. Kitais žodžiais tariant, neįgyvendintas teisingumas negali vadintis teisingumu, o jo įgyvendinimas visuomet susijęs su jėga ir net prievarta, kaip kad etimologiškai puikiai parodo angliškas terminas „to *en-force* the law“. Todėl galima teigti, kad nors teisės ir teisingumo fenomenai yra skirtingi, tačiau teisingumas negali egzistuoti be teisės, nes jam būtinas teisės garantuojamas įgyvendinimo užtikrinimas, o teisei taip pat būtinas teisingumas, kuriuo ji save grindžia¹⁴.

Perfrazuojant minėtame Derrida straipsnyje pateiktas tris *aporijas* galime konstatuoti, kad, visų pirma, norint, jog teisėjo sprendimas būtų teisingas, teisėjas, nagrinėdamas konkrečią bylą ir dėl jos priimdamas konkretų individualų sprendimą, turi ne tik formaliai remtis galiojančia teisės norma, bet tarsi *iš naujo patvirtinti* šios normos galiojimą, patikrinti jos vertę, re-interpretuoti, nes kiekvienas sprendimas yra *kitas* ir *skirtingas*. O tokiam re-interpretavimui reikalingas galiojančios teisės normos „dekonstravimas“ arba jos *galiojimo suspendavimas* (*epochē*). Derrida manymu, kitaip neįmanoma priimti

¹³ Plačiau apie socialinio teisingumo teorijas žr. pvz., Brian Barry. *Teisingumo teorijos (Socialinio teisingumo traktatas, I tomas)*. ALK/Eugrimas. 2002.

¹⁴ Jacques Derrida. *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority“*. In *Deconstruction and the possibility of justice*. Routledge. 1992. p. 5-7.

teisingo sprendimo konkrečioje byloje, nes sprendimas, kuris bus priimtas neatsižvelgiant į sprendimo *kitoniškumą*, bus ne laisvai priimtas *teisingas* sprendimas, o tiesiog „užprogramuotas apskaičiavimas“. Remiantis šia Derrida logika, galima sakyti, kad pastangos priimti *teisingą* sprendimą neišplaukia iš *teisės*, tai nėra *teisė*, bet yra kažkas, kas skatina siekti teisingumo¹⁵. Taigi, minėtas teisės *epochė* judesys ne tik parodo teisingumo ir teisės netapatumą, bet ir „teisingumo troškimo“ atsiradimo *aporiją* arba nepaaiškinamumą. Šis teisės ir teisingumo „ne-teisėtumo“ paradoksas bus plačiau nagrinėjamas paskutiniame šio darbo skirulyje.

Antroji *teisingumo aporija* pasireiškia tuo, kad priimant bet kokį sprendimą, reikia suprasti, kad visuomet rizikuojame ir niekuomet negalime būti tikri, jog priėmėme teisingą sprendimą, nes *teisingumas* yra *niekada nesibaigiantis procesas*. Kitais žodžiais tariant, kai mes priimame (mūsų manymu, teisingą) sprendimą, šis sprendimas nuo pat priėmimo momento jau „rizikuoja“ nebebūti teisingas, nes nėra tokio momento, kai sprendimas gali būti vadinamas galutinai ar „visiškai teisingu“; sprendimo priėmimo metu teisingumas tarsi „išsprūsta“ iš mūsų rankų¹⁶. Taigi, nors teisingumas visuomet pasirodo, kaip *skuba* ar *primygtinumas*, negalintis laukti ir turintis įvykti *tuoj pat*, tačiau Derrida teisingumą apibrėžia *leviniškai* – kaip visiškai *kitą* ir kaip tą, kas turi ateiti (*avenir*). Tai teisingumas, kuris kaip *ateiti-s* transformuoja, peržengia visą *teisės* pagrindą ir sampratą, nes jo „nėra dabartyje“, jis gali pasirodyti tik laukimo horizonte, kaip begalinis ir niekada nepasiekiamas *kitas*. Tuo pačiu Derrida pastebi, kad teisingas sprendimas visada yra *kitoks*, nepakartojamas *kierkegoriškame* konkrečiaus atvejo „partikuliarume“ ar „singuliarume“.

Ir pagaliau, trečioji *teisingumo aporija* Derrida dekonstrukcijos teorijos kontekste iškyla kaip teisingumo poveikis dabarčiai per *jo nukreiptumą į ateitį*. Šis į ateities perspektyvą orientuotas teisingumas (ir teisė) pasirodo kaip *performatyvumas* ir *retrospektyvumas*, kurio esmė yra ta, kad pvz., naujas teisės aktas dažnai save įsisteigia retrospektyviai iš ateities perspektyvos. Teisės filosofijos kontekste galima teigti, kad, pasak Derrida, teisės

¹⁵ Ibid. p.22-24.

¹⁶ Plg. Ibid. p. 24-25.

aktas, kaip ir pavyzdžiui, kalbos aktas, turi *performatyviąją struktūrą*, kurios dėka teisė dažnai veikia *ex-post facto* – t.y. jau iš *galios* perspektyvos retrospektyviai stengiasi paaiškinti, pagrįsti, pateisinti, legitimuoti patį steigimo aktą (pvz., Konstitucijai priimti taikomos dar negaliojančios Konstitucijos nuostatos) bei reinterpretuoti daug ankstesnius įvykius ir faktus naujojo teisės akto (pvz., naujos Konstitucijos) šviesoje. Taip buvo pvz., priimant Žmogaus ir piliečio teisių deklaraciją Prancūzijoje, Konstitucijos Pataisa panaikinant vergovę JAV ar priimant 1918 m. vasario 16 d. Nepriklausomybės deklaraciją. Tokiu aktu įsteigiama tai, ko dar nėra, bet tokiu būdu, kad tai, kas dar turės būti sukurta, aprašoma kaip tai, kas jau egzistavo. Šiame kontekste Derrida, panašiai kaip ir pirmame aporijos svarstyme, gana radikaliai teigia, jog bet koks naujas teisingas sprendimas „nepaiso dialektikos“, jis neišplaukia iš *teisės*, t.y. iš anksčiau galiojusių taisyklių, precedentų ir žinių, o remiasi teisės (performatyvumo) *galia*¹⁷. Čia jis yra daug labiau kategoriškas nei pvz., H.L.A Hartas (1907-1992), kuris teisingumo įgyvendinimo sudėtingumą pripažįsta tik „sudėtingoms“ (angl. *hard cases*) byloms, bet ne „paprastosioms“¹⁸.

Vattimo, panašiai kaip ir Derrida, parodo teisingumo ir teisės abipusį ryšį ir pripažįsta, kad teisingumas be teisės yra bejėgis, o teisė be teisingumo pasirodo išimtinai kaip prievartos priemonė. Kartu Vattimo *post-modernistiškai* nepripažįsta ir „substancinės“ metafizinės teisingumo sampratos. Tačiau, jei neegzistuoja teisės *substancinis teisingumas*, kaip tuomet išvengti teisės virsmo į grynai prievartos priemonę (prisiminkime dvejopą teisės pobūdį)? Čia jis, kaip filosofinės hermeneutikos atstovas, pasiūlo teisingumo problemos klausimą spręsti hermeneutiškai, t.y. per teisės *interpretacijos* fenomeną. Pasak Vattimo, (pliuralistinėje visuomenėje), būtent interpretacijos, o ne metafizikos pagalba *teisė* gali įgyvendinti *teisingumą*. Pvz., teisėjai, įgyvendindami teisingumą, dalyvauja tam tikrame *dialoge* kartu su šalimis, jų advokatais, prokurorais, ekspertais ir kitais proceso dalyviais. Būtent teksto interpretacija padeda

¹⁷ Plg. Ibid. p. 26-28.

¹⁸ H.L.A. Hart. *Teisės samprata*. ALK. Pradai. 1997.

užmegzti minėtą *dialogą*¹⁹. Nors, kaip minėta, Vattimo atmeta *metafizinio* ar *substancinio* teisingumo sampratą ir jai priešpastato „atvejo“ teisingumą, tačiau jis pabrėžia, kad toks teisingumas nereiškia, kad bet koks interpretavimas yra teisingas. Interpretavimas neturėtų būti savavališkas ar arbitralus, o gerai iškomponuoti į konkrečioje visuomenėje egzistuojantį istoriškai išsisknijusį interpretavimo „tinklą“. Šis interpretavimo tinklas pateisina vienas, bet atmeta kitas interpretavimo galimybes, todėl nepriklauso vien nuo teisininkų ir teisėjų, bet yra visos visuomenės ir jos institucijų akceptuotas²⁰. Taigi, matome, kad pasak Vattimo, teisingumas postmodernioje pliuralistinėje visuomenėje yra neatsiejamas nuo minėto „istoriškai pagrįsto“ teisės interpretavimo, kas labiau primena anglosaksišką *common law* precedentinę teisės ir teisingumo sampratą.

Apibendrinant šią trumpą šiuolaikinės filosofijos „ne-substancinio“ *teisingumo* apžvalgą, galima konstatuoti, kad:

- i) post-modernistinė filosofija, iš vienos pusės - pabrėžia teisingumo ir teisės neatsiejamumą ir tarpusavio priklausomybę, o iš kitos pusės - teisingumo „*atvirą*“ *struktūrą*, kylančią tiek iš teisingumo sampratos „bėgalinio“ *kitoniškumo* ir *performatyvumo*, tiek iš jos hermeneutinio-interpretacinio pobūdžio. Tai reiškia, kad teisingumas peržengia teisės nustatytas ribas, o „teisingumo troškimas“ kyla ne iš *teisės*.
- ii) tačiau čia būtina pastebėti, kad hermeneutinė teisingumo samprata nėra reliatyvistinė „anything goes“ prasme. Vattimo suformuluotame „istoriniame interpretavimo tinkle“ galima atpažinti tam tikrą *reikšmių hierarchiją*, nulemtą konkrečios visuomenės kultūrinės ir institucinės tradicijos.
- iii) fenomenologinė-hermeneutinė teisingumo samprata atitinka ir „negatyviosios teologijos“ principams, pagal kuriuos *teisingumas* galėtų būti suprantamas kaip *neteisingumo* antipodas;
- iv) kadangi iš vienos pusės - teisingumo samprata peržengia formalias teisės galiojimo ribas, o iš kitos pusės - kiekvienas sprendimas yra skirtingas ir nepakartojamas, todėl

¹⁹Gianni Vattimo. „Fare giustizia del diritto“. In *Annuario Filosofico Europeo. Diritto, giustizia, interpretazione* (a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo). Biblioteca di Cultura Moderna. Laterza. 1998. p. 278.

²⁰ Ibid. p. 290.

siekiant priimti *teisingą* sprendimą yra neišvengiama *teisės galiojimo* fenomenologinio „*suspendavimo*“ judesio būtinybė;

v) tiek Derrida dekonstrukcinės, tiek Vattimo hermeneutinės filosofijos teisingumo samprata pabrėžia egzistuojantį atstumą tarp *teksto* ir jo *interpretatoriaus* (teisėjo) ir kartu pripažįsta pastarojo „teisingumo troškimo“ būtinybę.

3. Teisminė teisingumo samprata

Teisingumas yra ir teisinė-teisminė sąvoka, visų pirma, todėl, kad paprastai laikoma, jog teismai ne tik sprendžia asmenų konfliktus, bet tai daro vykdydami *teisingumą*. Nedarant didelio istorinio tyrimo šioje dalyje galima pasakyti, kad dabar Lietuvoje vyraujantis teisinis mąstymas apie teisingumą yra paveldėtas iš sovietinio formalus-pozityvistinio požiūrio į teisingumą, visų pirma, kaip *teisėtumą*. Kitais žodžiais tariant, teismo įpareigojimas „vykdyti teisingumą“ suprantamas išimtinai kaip įpareigojimas bylas nagrinėti remiantis galiojančia teise bei joje numatytu procesu ir nieko daugiau. Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad toks formalus pozityvizmas teisiniame mąstyme yra ne vien po-sovietinės erdvės fenomenas, bet ir daugumos *civilinės* arba *kontinentinės teisės* tradicijos šalių pozityvistinės pasaulėžiūros palikimas. Kaip teigia italas Antonio Gambaro, jau Modernybės laikais Vakaruose teisė galėjo būti priešpastatoma teisingumui ir suprantama ne kaip *teisingumo (teisingų) nuostatų* rinkinys Hamurapio ar Saliamono teisyne prasme, bet kaip logiška, darni ir organiška taisyklių arba „teisėtumo“ sistema²¹. Pagal tokią sampratą teisė gali būti suprantama, tik kaip tam tikra racionali sistema, o teisinis (teisminis) sprendimas neva prilyginamas formaliam loginiam silogizmui ar matematiniam „apskaičiavimui“. Taigi, remiantis šia teisės samprata, *teisiniam* sprendimui keliama vienintelė pretenzija – atitikti egzistuojančią *teisę* (tai yra - „save pačią“), o ne - formaliosios teisės atžvilgiu savarankišką *teisingumo* principą²². Aišku, po II Pasaulinio ir „šaltojo“ karo pasekmių teisinis pozityvizmas, kuriuo puikiai pasinaudojo

²¹ Antonio Gambaro. *Alcuni problemi in tema di diritto e giustizia nella tradizione giuridica occidentale*. Op. cit. p. 66.

²² Čia trumpai galima paminėti, kad anglo-saksiškos tradicijos šalyse paprastai teismų vykdoma veikla bent jau formaliai-įstatymiškai nesiejama su *teisingumo* vykdymu ar *įgyvendinimu*.

Europos autoritariniai režimai, nebėra toks populiarus, tačiau visgi jis iki šiol yra vyraujanti „europietiško“ teisinio mąstymo paradigma. Šiuolaikinis teisėjas, veikiantis *pliuralistinėje* post-modernioje tikrovėje, net ir norėdamas pripažinti teisingumo (ir tiesos) sampratai tam tikrą *meta-teisinę* reikšmę, iš vienos pusės jaučia, kad teisingumas (ir tiesa) nebeturi to anksčiau turėto metafizinio pagrindo ir aiškaus „substancinio“ turinio²³, tačiau iš kitos pusės jis nežino, kokį naują turinį į šią sampratą įdėti, kasdien „vykdant teisingumą“²⁴.

Tačiau teisybės dėlei reikia pasakyti, kad Lietuvos Konstitucinis teismas per keliolika savo funkcionavimo metų labai smarkiai prisidėjo keičiant minėtą pozityvistinį-formalistinį Lietuvos teisinės bendruomenės mentalitetą ir požiūrį į Lietuvos Respublikos Konstitucijos 109 straipsnyje numatytą nuostatą, jog teismai *vykdo teisingumą*. Nors Lietuvos Konstitucinis teismas, įsteigtas jau minėtoje pozityvistinėje teisinėje erdvėje neišvengė tam tikrų tautologinių-pozityvistinių formuluočių (pvz., teisingumą pateikdamas, kaip „*teisinių* konfliktų sprendimą, priimant *teisinius* sprendimus“²⁵), tačiau jau pačioje savo veiklos pradžioje jis *teisingumui* suteikė tam tikrą *meta-teisinį pobūdį*, išeinantį už formaliosios teisės ribų. Teisingumas čia pasirodo kaip vienas svarbiausių *asmens moralinių vertybių*, socialinės *darnos visuomenėje* garantijų, *teisinės valstybės pagrindų* ir *teisės tikslų*, kurių pagrindu yra reguliuojami socialiniai santykiai²⁶.

Visgi visai natūralu, kad Konstitucinis teismas, kaip teisminės valdžios institucija, savo jurisprudencijoje atskleisdamas teisingumo sampratos turinį, didžiausią dėmesį skyrė būtent „formaliajam teisingumui“, visų pirma, pasireiškiančiam kaip *procedūrinis*

²³ Pvz., ideologizuoto autoritarinių režimų primesto turinio.

²⁴ Tam tikra prasme, šiuolaikines teisingumo ir tiesos sampratos paieškas teisiniame diskurse galima susieti su dvi-prasmiška *žmogaus*, kaip *persona* ir *individuus*, samprata senovės Romos kultūrinėje erdvėje: iš vienos pusės tai įkūnija tam tikrą vienovę, aiškumą ir nedalomumą (*in-dividuus*), o iš kitos pusės tai susiję su žmogaus kaip *persona* (kaukės-vaidmens) samprata, kuri galėtų būti siejama su pliuralizmu, nevienareikšmiškumu ir daugiapoliškumu, teismo procese pripažįstant, kad gali būti keli skirtingi požiūriai į tiesą ir teisingumą. Net ir pats *rungimosi principas* teisiniame procese gali būti suprantamas dvejopai: arba kaip kelių *tiesų* ir *teisingų sprendimų* egzistavimo galimybę (*common law* tradicija), arba kaip vienos objektyvios tiesos nustatymo priemonę (*civilinės teisės* tradicija). Čia svarbu pabrėžti, kad bent jau kontinentinėje teisinėje tradicijoje *teisingumo* ir jo įgyvendinimo samprata yra neatsiejama nuo tradicinio siekio teismo procese nustatyti „objektyviają tiesą“.

²⁵ 1996 m. balandžio 18 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

²⁶ 1995 m. gruodžio 22 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

teisingumas – t.y. *teisminio proceso* principui, kuris turi būti garantuotas, siekiant nustatyti tikrąsias bylos aplinkybes ir priimti *teisingą* sprendimą²⁷. Šis *procedūrinis teisingumas*, kaip esminis teisminio proceso principas, Konstitucinio teismo jurisprudencijoje pasirodo kaip rungtyniškumo proceso garantavimas; kaip bylos aplinkybių viseto įvertinimas, t.y. pasveriant visas (lengvinančias ir sunkinančias) bylos aplinkybes ir atsižvelgiant tiek į asmenų teises, tiek į viešąjį interesą; kaip teisėjų nepriklausomumo garantavimas ir teisėjų karjeros skaidrumo užtikrinimas²⁸; kaip bylų nagrinėjimo operatyvumas²⁹; kaip teisminio precedento paisymas ir teismų instancinės-hierarchinės sistemos nustatymas, siekiant pašalinti galimas klaidas³⁰; kaip teismo proceso viešumo principo ir baigiamojo teismo akto aiškumo, vientisumo bei motyvuotumo užtikrinimas³¹; kaip teismo sprendimo kompensacinis-atlyginamasis aspektas, kai siekiama teisingai atlyginti asmeniui padarytą žalą³²; kaip kalto asmens teisingo nubaudo ir bausmės proporcingumo balanso užtikrinimas³³ ir pan.

Kaip matome iš šių pavyzdžių, nors *procedūrinis teisingumas*, kaip „tinkamo teisminio proceso“ principas (angl. *due process of law*) neturi „substancinio turinio“ ir paprastai suprantamas kaip grynai procedūrinė-teisinė priemonė, siekianti garantuoti kokios nors konkrečios pažeistos asmens teisės apsaugą bei negalinti egzistuoti atsietai nuo konkrečios teisės užtikrinimo, tačiau čia svarbu pastebėti šio procedūrinio teisingumo ir žmogaus teisių abipusį ryšį ir priklausomumą vienas nuo kito. Kitaip tariant, tiek teisminis procedūrinis teisingumas negalėtų egzistuoti be konkrečių žmogaus teisių ir laisvių, kurias jis siekia užtikrinti, tiek ir žmogaus teisės negalėtų būti įgyvendintos, jei neturėtų tinkamos teisminės apsaugos. Čia galima atpažinti ankstesnėje dalyje Derrida išplėtotą mintį apie *teisės* ir *teisingumo* tarpusavio ryšį: tiek teisingumas gali būti suprantamas kaip teisės principas (ir būti teisės sampratos dalis), tiek teisė yra (procedūrinio) teisingumo pagrindas. Šis teisės ir teisingumo tarpusavio ryšys atsispindi

²⁷ 1996 m. balandžio 18 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

²⁸ 1999 m. gruodžio 21 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

²⁹ 2007 m. spalio 22 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

³⁰ 2008 m. sausio 24 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

³¹ 2006 m. rugsėjo 21 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

³² Pvz., 1998 m. spalio 27 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

³³ 1997 m. spalio 1 d. Konstitucinio teismo nutarimas.

ir Konstitucijos 109 straipsnyje, kurio 1 dalyje teigiama, kad „teismai vykdo *teisingumą*“, o 3-ioje dalyje – kad „teisėjai klauso *įstatymo*“.

Visgi plačiausiai teisingumo, kaip *procesinio principo*, esmė atskleista Konstitucinio teismo 1998 m. gruodžio 9 d. nutarime (mirties bausmę pripažinusiam anti-konstitucine), kuriame „teisingumo procesas“ nebesiejamas išimtinai su teisiniu procesu formaliąja-teisine prasme. Čia Konstitucinis teismas teigdamas, kad „teisingumas yra procesas, bet ne vienkartinis aktas“ aiškiai peržengia teisingumo kaip teisinio (civilinio ar baudžiamojo) proceso principo ribas ir suteikia jam jau minėtą vadinamąją „atvirą struktūrą“. Pasak Teismo, „teisingumas vykdomas visada paliekant galimybę ištaisyti galimą klaidą arba pakeisti nuosprendį paaiškėjus naujoms aplinkybėms“, nes „teisingumas niekada negali būti fatališkas“. Toks požiūris į teisingumą yra panašus į jau minėtą Derrida pateiktą leviniškąją *niekada nesibaigiančio teisingumo* sampratą, kurioje teisingo sprendimo priėmimas visada susijęs su tam tikra klaidos rizika ir kurioje teisingumo siekis sukuria tam tikrą įtampą, nes jis visuomet pasirodo kaip visiškai *kitas, galutinai nepasiekiamas* ir esantis ateities perspektyvoje, todėl peržengiantis formaliosios teisės ribas³⁴. Be to, *teisingumas* čia pateikiamas ne kaip metafizinė-amžina duotybė, bet kaip precedentinis *case by case* atskleidžiamas ir vystomas nesibaigiantis procesas, kuriame teisingumas garantuojamas tik konkrečiam atvejui ar situacijai³⁵.

Įdomu pažymėti ir tai, kad Lietuvos Konstitucinis teismas ne kartą teisingumo principo įgyvendinimą yra susijęs su galimybe iš teisinės sistemos pašalinti anti-konstitucinius teisės aktus konstitucingumo kontrolės būdu. Šiame kontekste galima prisiminti dar vieną Derrida mintį – apie teisės suspendavimą (*epochē*) prieš priimant teisingą sprendimą. Todėl LR Konstitucijos 110 straipsnio įpareigojimą ordinariniam teisėjui kreiptis į Konstitucinį teismą dėl teisės akto konstitucingumo patikros, galima interpretuoti kaip

³⁴ Čia ir toliau pritaikydamas Konstitucinio teismo jurisprudencijai tam tikras Derrida išvalgas apie teisę ir teisingumą, nenoriu teigti apie kokias nors šio teismo argumentavimo sąsajas su Derrida dekonstrukcine „radikaliai heterogeniška“ filosofija.

³⁵ Plg. žr. Gianni Vattimo. „Fare giustizia del diritto“. In. *Annuario Filosofico Europeo*. Op. cit. p. 282. Tiesa, šiame nutarime sunku būtų pritakyti Vattimo precedentinės teisės, kaip kylančios iš visuomenės istorinės tradicijos, koncepciją, nes toks sprendimas buvo visiškai naujas ir radikalus tuometinėje Lietuvos po-sovietinėje socialinėje erdvėje, juolab, kad pagal apklausų rezultatus, dauguma Lietuvos gyventojų tuo metu pritarė mirties bausmės taikymui. Iš kitos pusės, šis nutarimas tam tikra prasme atitinka Vattimo teoriją, kad teismų sprendimas turi atitikti tuo metu vyraujančią „institucinę“ nuomonę.

įpareigojimą teisėjams, vykdančioms teisingumą, visais atvejais taikyti minėtą abejonės epochės judesį, nes niekada negalima būti tikram dėl konkrečios teisės nuostatos, kurią reikia pritaikyti byloje, konstitucingumo (t.y. *teisingumo*). Štai italų teisininkas Mauro Bussani taip pat pastebi, kad kadangi teisingumas ir kiti didieji principai išeina už formaliosios teisės ribų, tai galima sakyti, kad Konstitucinis teismas tikrina teisinės nuostatos atitikimą meta-teisinėms vertybėms. Nors teisingumo principas yra begalinis, nesibaigiantis, bet teisininkas turi rasti balansą tarp plačios filosofinės sampratos ir konkrečios bylos faktų. Jis pastebi, kad teisės nuostata turi atitikti tiek formaliai-vidinei teisei, tiek teisingumui, kaip išorinei meta-teisinei kategorijai³⁶.

Taigi, apibendrinant šią dalį apie šiuolaikinę *teismo teisingumo* sampratą, reikėtų pripažinti, kad Lietuvos Konstitucinis teismas savo jurisprudencijoje vengia pateikti „substancinio teisingumo“ apibrėžimą. Nors Teismas, interpretuodamas Konstitucijos 109 straipsnyje suformuluotą įpareigojimą teismams vykdyti „teisingumą“, teismų vykdomam teisingumui priskiria ne tik *formalųjį-išorinį teisėtumą*, bet ir teismo sprendimo *vidinį teisingumą*, tačiau, suvokdamas teisingumo sampratos sudėtingumą ir nevienareikšmiškumą, nesistengia pateikti baigtinio teisingumo apibrėžimo. Veikiau Konstitucinis teismas teisingumo sampratą aiškina per jo sąsajas su kitais teisės principais (pvz., protingumo, proporcingumo ir sąžiningumo) arba - per *via negativa*, t.y. teigdamas, kad teismai, vykdydami teisingumą, turi siekti, kad jų sprendimai *nebūtų neteisingi* ar garantuoti, kad *nebūtų įvykdytas neteisingumas*³⁷. Tačiau šį *via negativa* reikėtų suprasti ne kaip Teismo sąmoningą „bėgimą“ nuo sudėtingos teisingumo sampratos atskleidimo - link teisinio nihilizmo ar reliatyvizmo, bet kaip apofatiškąjį (*negatyviosios teologijos*!?) judesį,- būtent *neteisingume* išgryninanti *teisingumo* sampratos *pozityvumą* bei parodantį jos *neišsemiamumą*, vis iš naujo atsiskleidžiantį konkrečios bylos (leviniškai fenomenologinėje) *konkretybėje* ir precedentinėje hermeneutikos perspektyvoje³⁸.

³⁶ Mauro Bussani. „Appunti sull'interlocutore del giurista e sul problema dell'interpretazione“ in *Annuario Filosofico Europeo. Diritto, giustizia e interpretazione*. p. 4-12.

³⁷ 2006 m. sausio 16 d. ir 2006 m. rugsėjo 21 d. ir Konstitucinio teismo nutarimai.

³⁸ Plg. žr. pvz., Rita Šerpytytė. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. VUL. 2007. p. 211-223; Emmanuel Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. ALK/Aidai. 2001. p. 67; Gianni Vattimo. „Fare giustizia del diritto“. p. 287-288.

Taigi, Konstitucijos žodžius „teismas vykdo *teisingumą*“ suprasti išimtinai formaliosios teisės viduje būtų tik bereikšmė tautologija, reiškianti, kad teismas turi taikyti teisę ar teisės nuostatą. Teisingumas šiuo atveju, visų pirma, reiškia tam tikrą hermeneutinę (interpretavimo) priemonę, kurios pagalba teismas turėtų parinkti tinkamiausią teisės nuostatą konkrečioje byloje. Aišku, skirtingi teisėjai gali vadovautis skirtingais interpretavimo metodais ir skirtingomis teisingumo sampratomis. Dar daugiau, deja, bet aukštesnės instancijos teismo sprendimas gali būti nebūtinai *teisingesnis* už žemesnės instancijos. Tačiau čia aišku viena – teisėjas visais atvejais, sprenddamas bet kurią bylą turi vykdyti ne tik *procesinį teisingumą* (kaip tinkamiausios hermeneutinės-interpretavimo priemonės parinkimą procedūrinės *formas-metodo* prasme), bet ir prieš pritaikydamas bet kokią teisės nuostatą, turi tarsi suspenduoti taikytinos normos galiojimą, kad galima būtų nustatyti, ar ji neprieštarauja „*vidiniam*“ *teisingumui via negativa* būdu (t.y. nustatyti, ar konkrečios teisės nuostatos pritaikymas konkrečioje byloje *nebus neteisingas*).

III. NUO RELIGINĖS EGZEGEZĖS IKI FILOSOFINĖS HERMENEUTIKOS

Ankstesniame skyriuje jau buvo minėta apie teksto interpretavimą ir jo ryšį su teisingumo (ypač *procedūrinio teisingumo*) samprata. Todėl šalia *teisingumo* - būtent *interpretavimas* galėtų būti tolimesnė religijos, filosofijos ir teisės santykio bei tarpusavio ryšio paieškos kertinis akmuo. Kaip pastebėjome, teisingumas (ypač *procedūrinis*) yra tampriai susijęs su interpretavimu, nes tik interpretavimo pagalba galima įgyvendinti teisingumą. Be to, kaip jau buvo minėta, *hermeneutinė teisingumo samprata* gali būti suprantama tik „istoriniame interpretavimo tinkle“. Šiame skyriuje bus parodytas antikos ir viduramžių egzegezė, kuri dažniausiai buvo religinių tekstų interpretavimo metodas, ir šiuolaikinės filosofinės hermeneutikos ryšys bei jų įtaka šiuolaikiniam teisės interpretavimui.

1. Biblinės egzegezės istorinė apžvalga

Egzegezė (gr. „išvesti iš ko nors“, „išaiškinti“) siejama su tam tikra rašto (tradiciskai – šventojo Rašto) aiškinimo pastanga, skiekiant pritaikyti jį praktiskai. Tokia į praktinį pritaikymą orientuota egzegezė užgimė, visų pirma, hebrajiškoje tradicijoje, siekiant Toros įsakymus pritaikyti kasdieniam gyvenimui, iš ko vėliau susiformavo Talmudas.

Krikščioniška šv. Rašto aiškinimo tradicija siejama, visų pirma, su Origeno (185-254) Aleksandrijos mokykla. Tiesa, reikia pasakyti, kad Origenas remiasi apaštalo Pauliaus laiškais, kuris Senąjį Testamentą interpretuoja Evangelijos šviesoje. Taigi, Origenas, remdamasis Pauliumi³⁹, teigia, kad dieviškieji Raštai visuomet nurodo į tam tikrus „slėpiningus patvarkymus“ (*oikonomia mystikai*), kurie gali būti atskleisti tinkamai interpretuojant ir taip „suteikiant progą it per plyšelį žvilgtelėti į didžiausią nepaprastai svarbių minčių gausybę“. Šv. Rašto interpretacijai Origenas, remdamasis Patarlių knyga (22, 12) išskiria trejų metodologiją, pritaikydamas jai žmogaus kūno - sielos (*psychē*) - dvasios (*pneuma*) analogiją. Pirmasis metodas yra pažodinis-lingvistinis, antrąjį galima

³⁹ Pvz., „Kadangi Įstatymas turi tikrai būsimųjų dalykų šešėlių, o ne patį dalykų vaizdą...“ (Hbr 10, 1) ir „Mes skelbiame slėpiningą ir paslėptą Dievo išmintį...“ (1 Kor 2, 7). Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad Paulių taip interpretuoti Šv. Raštą sąlygoja ir pats Evangelinis Jėzus, kuris savo žinią parodo, kaip Toros-Pranašų-Psalmių ištarų išpildymą ir kartu perinterpretavimą.

vadinti „moralinio“ lygmens interpretavimu, o pats tobuliausias – *dvasinis* aiškinimo metodas atskleidžia tikrąją dalykų esmę⁴⁰.

Čia būtina paminėti, kad Origenas, pasisakydamas už *alegorinį* šv. Rašto interpretavimą, vienaip ar kitaip atliepia dar iki krikščionybės susiformavusią graikiškosios apologetikos dviejų mokyklų tam tikrą konkurenciją: vadinamoji Antiochijos mokykla (sekanti Aristotelio mokymo empiriškumu) dėmesį telkė į *gramatinę* („filologinę“) mitų ir kitų tekstų aiškinimą, tuo tarpu Aleksandrijos mokykla (atspindinti Platono „idealistinę“ filosofiją) stengėsi išsiskverbti į *simbolinę* ir *alegorinę* („perkeltinės“ reikšmės) mitų prasmę. Ši perkeltinės prasmės ir lingvistinio interpretavimo mokyklų perskyra ypač išryškėjo jau krikščioniškojoje tradicijoje ankstyvaisiais viduramžiais⁴¹. Būtina taip pat paminėti, jog nors niekas neginčija Origeno indėlio egzegezės vystymui ir aiškinimo taisyklių suformulavimui, tradiciškai jam priekaištaujama už vadinamąjį interpretavimo „charizmatiškąjį arbitralumą“ arba per didelį šv. Rašto „alegorizavimą“ ir visur ieškojimą perkeltinės prasmės.

Taigi, pradėdant Origenu, galima jau kalbėti ir apie hermeneutikos atsiradimą, jei hermeneutiką, visų pirma, suprasime kaip tam tikrą *aiškinimo taisyklių* suformulavimą. Vėliau krikščionišką hermeneutiką vystė Augustinas (354-430). Augustinas, nors pripažindamas, kad šv. Rašte daugumoje vietų reikia ieškoti perkeltinės prasmės, tačiau neatmetė ir tiesioginės reikšmės. Taigi, jis, siekdamas kiek sušvelninti Origeno susižavėjimą šv. Rašto aiškinimo perkeltine prasme, pripažino, kad visuomet yra žodžio tiesioginė reikšmė (t.y. lingvistinė-pažodinė ir loginė)⁴², nuo kurios mes galime judėti link perkeltinės prasmės. Nors jau Origenas kalba apie tam tikrą *sistemingą* Rašto

⁴⁰ Žr. Origenas. „Raidė ir dvasia. Rašto kūnas, siela ir dvasia“. Cituota iš Rita Šerpytytė. *Religija ir filosofija*. Vadovėlis XI klasei. Tyto alba. 2003. p. 137-139.

⁴¹ Kai kurie egzegetai griežtai atskiria helenistinę *alegoriją* ir evangelinius *palyginimus*. Pavyzdžiui, pasak Adolfo Jüchlerio, alegorija helenistinėje kultūroje išsirutuliojo kaip senų autoritetinių religinių tekstų, kurių jau nebeįmanoma pasisavinti, aiškinimo forma. Jų ištara buvo paskelbtos formomis, dengiančiomis anapus žodžio prasmės glūdintį paslaptinę turinį, atsiskleidžiančio aiškinant alegoriją fragmentas po fragmento. Tuo tarpu Jėzaus palyginimais, pasak Jüchlerio, kalbama apie *vieną mintį ir vienintelį lemiamą momentą*. (cit. iš J. Ratzinger. Op. cit. p. 166.) Tačiau aš nenorėčiau pritarti tokiai radikaliai helenistinių alegorijos ir evangelinių palyginimų-parabolių (kaip turinčių vienintelę reikšmę) atskyrimui, ypač šiuolaikinės hermeneutikos pasiekimų kontekste.

⁴² Žr. Aurelijus Augustinas. „Ženkilai ir daiktai. Tiesioginė ir perkeltinė prasmė“. In *Religija ir filosofija*. Op. cit. p. 167.

interpretaciją ir kitas taisykles, tačiau galima sakyti, kad būtent nuo Augustino laikų padrikos hermeneutinės taisyklės tampa tam tikra *doktrina*. Jis yra ir žodžių kaip ženklų teorijos (*semiotikos*) pradininkas, ženklus suskirstęs į i) nurodančius kitus ženklus (pvz., žodis „vardas“) - *signa propria* ir ii) ženklus, nurodančius į dalykus (pvz., žodis „Jeruzalė“) - *signa translata*. O kai kurie ženklai, kaip pvz., *krikštas*, pasak Augustino, yra ne tik ženklas, bet ir „dalykas“, nes jame dalyvauja pats Kristus. Be to, Augustinas suformulavo taisyklę, kad *neaiškios* Rašto vietos turi būti aiškinamos *aiškiomis*⁴³.

Vėliau viduramžiuose galutinai susiformavo keturi Biblijos aiškinimo būdai, kurie daugiau-mažiau atitinka minėtą Origeno tripologiją: *istorinis* (siejamas su tiesiogine arba pažodine reikšme), *tipologinis* (Senojo Testamento aiškinimas Evangelijos šviesoje), *moralinis* (moralinių taisyklių ieškojimas) ir *anagoginis* (dvasinis-dieviškasis Rašto suvokimas, vedantis į amžinąjį gyvenimą)⁴⁴. Šios keturios Rašto interpretavimo hermeneutinės taisyklės, pripažįstančios tiek tiesioginį, tiek alegorinį (perkeltinės reikšmės) Rašto supratimą kartu su sisteminiu (koherentiniu) požiūriu į Raštą, vyravo per visus viduramžius ir buvo naudojama Tomo Akviniečio (1225-1274). Kaip atsakas į minėtus Biblijos aiškinimo metodus kilo garsusis dveilys, priskiriamas Augustinui iš Danijos (XIII a.): *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speras anagogia*. Taigi, viduramžiuose vyravo nuomonė, kad šv. Raštas tuo pačiu metu turi keletą prasmų (bent jau – *pažodinę* ir *dvasinę*).

Reformacijos pradininkas Martinas Liuteris (1483-1546), norėdamas atsiriboti nuo, jo manymu, per toli nuėjusiu alegorizuoto ir bažnyčios autoritetu bei tradicija paremto šv. Rašto aiškinimo, pasiūlė sugrįžti prie „antiochinio“ *sola scriptura* principo, kai Raštas aiškinamas pačiu Raštu, kartu teigiant, kad tai autentiškai gali daryti bet kuris krikščionis, o ne tik bažnytinis autoritetas⁴⁵. Liuterio pozicija kartu buvo ir konstatavimas, kad *Raštas turi tik vieną, o ne kelias prasmes* tuo pačiu metu. Tačiau bent jau ankstyvasis Protestantizmas su *sola scriptura* ir *sui ipsius interpretes* principais negalėjo pasiūlyti nieko adekvataus, kaip spręsti neaiškių Biblijos vietų aiškinimo problemą, kaip tai darė

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Jonas Kasianas. „Keturių šventojo Rašto prasmės“. Op.cit. p. 168-169.

⁴⁵ Čia reikia pažymėti, kad jau Augustinas teigė, kad iš principo šv. Raštas yra visiems prieinamas.

pvz., Katalikų bažnyčia per tradiciją ir magisteriumą. Taigi, galima sakyti, kad *sola scriptura* principas tarsi paslepia tai, kad pats Rašto supratimas yra ne tik subjektyvus, bet ir neatsiejamai susijęs su aiškinimu ir interpretavimu. Todėl *sola scriptura* principui taip pat galima pritaikyti tą pačią kritiką, kurią jis taikė ankstesnei bažnyčios tradicijai, - t.y. suprasti jį kaip tam tikrą istorijos bėgyje atsiradusį rašto aiškinimo metodą. Tik vėliau Melanchtonas, kaip protestantiškos tradicijos tęsėjas, iš antikos pasiskolino teksto hermeneutinio aiškinimo koherentinio „rato“ idėją, kad atskirą teksto vietą reikia aiškinti visumos kontekste, o visumą suvokti – per atskiras vietas.

Reikia taip pat paminėti, kad iš protestantiško *sola scriptura* judesio XIX amžiaus pabaigoje JAV susiformavo vadinamoji „fundamentalistinė“ Rašto aiškinimo mokykla, pasisakanti už grynai raidišką Biblijos teksto aiškinimą, tačiau dauguma šiuolaikinių protestantiškų srovių Biblijos egzegezėje pripažįsta istorinės ir literatūrinės teksto prasmės išsiaiškinimo būtinybę, norint šį tekstą „aktualizuoti“, t.y. pritaikyti dabartinei mūsų situacijai. Čia egzegezė teigia, kad būtina ieškoti teksto bendro visiems prieinamo supratimo ir tik nuo jo judėti link šios reikšmės pritaikymo, nes kitaip galima įpulti į subjektyvizmą. Taigi norint pritaikyti tokią Rašto *aplikaciją* ir *aktualizavimą* daugeliu atveju protestantiška šiuolaikinė tradicija pripažįsta šias hermeneutinės taisykles: i) tekstas turi tik vieną prasmę; ii) tekstas negali reikšti tai, ko jis visai negalėjo reikšti autoriui ar skaitytojui; iii) neaiškios teksto vietos turi būti aiškinamos „aiškiomis“; iv) ankstesni pasisakymai apie Dievo ir žmogaus santykį lygiai galioja ir šiandien; v) kultūriškai „pasenę“ pavyzdžiai kalba per principus, o ne per kultūrinės normas⁴⁶. Taigi, būtina pabrėžti, kad Biblijos egzegezė ir jos hermeneutinės taisyklių pritaikymo (*aplikacijos* ir *aktualizavimo*) teorijos jau nuo XVI amžiaus formavosi būtent Reformacijos tradicijoje, visų pirma, dėl šios tradicijos *asmeninio* Biblijos skaitymo ir *interpretavimo* skatinimo ir šv. Rašto reikšmės problemos iškėlimo apskritai.

XX amžiuje ir Katalikų bažnyčia nusprendė „decentralizuoti“ Biblijos prieinamumą, kurios studijos pasauliečiams iki II Vatikano susirinkimo buvo griežtai prižiūrimos bažnytinės hierarchijos. Čia reikėtų paminėti Katalikų bažnyčios Popiežiškosios Biblijos

⁴⁶ Žr. pvz., Ron Kubsch. „Kaip aš skaitau Bibliją“ // Prizmė. 1995. Nr.1.

komisijos 1993 m. dokumentą, ne tik perėmusį protestantiškos tradicijos Biblijos *aktualizavimo* ir *asmeninės aplikacijos* bei šiuolaikinės filosofinės hermeneutikos metodus, bet ir pabrėžiantis Katalikų bažnyčios tradicijos ir vadinamojo *magisteriumo* pritaikymo Biblijos aiškinimui būtinybę. Dokumente pabrėžiamos ir tam tikros Biblijos „aiškinimo ribos“: atmestinas *tendencingas aiškinimas*, kai norima tekstu pasinaudoti savo siauriems tikslams įgyvendinti, nesuderinamais su pamatinėmis Biblijos teksto kryptimis, pavyzdžiui, tikėjimui priešišku racionalizmu ar ateistiniu materializmu; priešiškas *evangeliniam teisingumui ir meilei aiškinimas*, pavyzdžiui, kai bibliniais tekstais norima pagrįsti rasinę segregaciją, antisemitizmą ir vyrų ar moterų diskriminaciją. Remiantis šiuo dokumentu galima teigti, jog šiuo metu Katalikų bažnyčia pripažįsta šiuos Biblijos aiškinimo metodus: i) *istorinį-kritinį* metodas, padedantį rekonstruoti teksto suformulavimo istorinį kontekstą ir prielaidas, kuris leidžia bent iš dalies teksto raidišką išraišką atskirti nuo praeities istorinio sąlygotumo ir perkelti į dabartines istorines sąlygas; ii) *hermeneutinį ratą*; iii) *tarpdisciplininį* aiškinimo metodą; iv) ekumeninį ir *kitų bažnytinių tradicijų* Biblijos aiškinimo išmanymą ir pritaikymą⁴⁷.

Tuo pačiu čia galima būtų pateikti ir kai kurias šiame dokumente siūlomas Biblijos egzegzės hermeneutines taisykles ir apibendrinimus:

i) šv. Raštas atsirado tikinčiųjų bendruomenėje, kaip tam tikras tikėjimo išraiškos sutarimas-konsensusas, todėl ir jo *aiškinimas* esminiais klausimais turėtų remtis *bendruomenės sutarimu-konsensusu*;

ii) kadangi tikėjimo išraiška, randama šv. Rašte, turėjo nuolat atsinaujinti, kad atitiktų vis naujas situacijas – ką rodo daugelio biblinių tekstų „peraiškinimai“, – tai Biblijos aiškinimas šalia tradicijos puoselėjimo irgi turėtų pasižymėti *kūrybiškumu* ir *dinamiškumu*;

iii) ne tik ankstesnes Biblijos knygas naujai „peraiškina“ naujesnės knygos, bet ir patį *Biblijos tekstą* galima suprasti, kaip tuo metu egzistavusio tikėjimo *aiškinimo formą* ir *atsakymus* į konkrečiu laiku iškilusias aiškinimo problemas;

⁴⁷ *Biblijos aiškinimas bažnyčioje*. Popiežiškoji Biblijos komisija. 1993 m. Prieiga per internetą: http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/biblijos_aiskinimas.html [žiūrėta 2008 m. balandžio 10d.]

iv) kadangi tarp įvairių šv. Rašto tekstų kartais egzistuoja tam tikra įtampa ar neatitikimai, tai ir jo *aiškinimas* turėtų pripažinti *pliuralistiškumo* galimybę;

v) šv. Raštas atsirado kaip klausimų-atsakymų *dialogas*, todėl jam būdingas *dialogas* su tikinčiųjų bendruomenėmis: jo tekstai atsirado iš bendruomenių tradicijų, bet kartu ir veikė jų plėtotę. Dialogą su šv. Raštu kaip visuma, (taigi ir su ankstesnių epochų tikėjimo samprata) neišvengiamai lydi dialogas su dabartine karta. Toks dialogas leidžia išlaikyti tęstinumą, sykiu pripažįstant skirtumus. Tad Rašto aiškinimas yra kartu ir *tikrinimas*, ir *atranka*; jis išlaiko tęstinumą su ankstesnėmis egzegetinėmis tradicijomis, iš kurių pasisavina bei pasilaiko daug elementų, tačiau kai kur nuo jų atitrūksta, kad galėtų *žengti į priekį*;

vi) tikėjimo tradicija buvo gyva aplinka, kurioje šv. Rašto autoriai taip pat dalyvavo bendruomenių liturginiame gyvenime, jų dvasiniame pasaulyje, kultūroje bei istorinio likimo peripetijose. Taigi ir šv. Rašto aiškinimas reikalauja iš egzegeto *dalyvauti savo laiko tikinčiųjų bendruomenės visame gyvenime ir tikėjime* ⁴⁸.

Iš pateiktos protestantiškos ir katalikiškos Biblijos egzegezės taisyklių analizės matosi šių tradicijų suartėjimas. Kaip skirtumą galima būtų paminėti tik tai, kad Katalikų bažnyčia pripažįsta Biblijos teksto *nevienareikšmiškumą*, t.y. tai, kad jis tuo pačiu metu gali turėti *kelias reikšmes*. Tačiau svarbiausias skirtumas tarp šių tradicijų lieka tas, kad jos vis dar remiasi *skirtingomis* Biblijos teksto *interpretavimo tradicijomis*.

Kaip teisingai teigė Derrida, filosofinei hermeneutikai daugiausia peno davė būtent religinio teksto egzegezė⁴⁹, todėl būtent filosofinei pastarosios dimensijai ir bus skirta sekanti dalis.

⁴⁸ Ibid. [III. A. 3.].

⁴⁹ Žr. pvz., Jacques Derrida. „Tikėjimas ir žinojimas: du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. In *Religija (Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti)*. ALK/Baltos lankos. 2000. p. 16.

2. Fenomenologinė dialogo filosofija

Šioje dalyje bus pateikta trumpa fenomenologijos ir dialogo filosofijos apžvalga, kartu pabrėžiant šių filosofijos mokyklų kai kuriuos aspektus, kurie bus vėliau vystomi nagrinėjant filosofinę hermeneutiką bei bus svarbūs teisės hermeneutinei sampratai suformuluoti paskutiniame skyriuje. XX amžiaus pradžioje Edmundo Husserlio (1859-1938) suformuluota filosofinė fenomenologija davė pradžią ne tik šiuolaikinei hermeneutikai, bet ir dialogo filosofijai, kuri puikiai papildė hermeneutikos pasiekimus ir kurios pasiekimai gali pasitarnauti teisinei hermeneutikai ir precedentinės teisės sampratai. Tačiau fenomenologijos ištakų, manau, reiktų ieškoti ne Husserlio, o danų „neklasikino filosofo“ Søren Kierkegaardo (1813-1855) mąstyme ir jo pastangose dar XIX amžiaus pabaigoje išsivaduoti iš platoniškojo mąstymo universalumo. Pasak Kierkegaardo, mąstyti apie Dievą, reiškia priėti tam tikrą proto ribą, kuri leidžia tai mąstyti nebent *via negationis* (ar *via negativa*) būdu. Taigi, Dievas čia pasirodo, kaip „nepažįstamasis“ ir *absolutus skirtingumas*, be jokių atpažinimo ženklų, nes protas negali mąstyti absoliutaus skirtingumo, kitaip jis save paneigtų⁵⁰. Taigi, čia matome Kierkegaardo egzistencialistines pastangas parodyti *mąstymo* (proto) ir *būties* priešpriešą, tačiau priešingai nei Kantas (1724-1804) ar Hegelis (1770-1831) jis tikrovės neredukuoja proto iškėlimo vardan, o konstatuoja, kad tikrovė visuomet pranoksta protą (yra „atviros struktūros“)⁵¹.

Čia taip pat būtina paminėti Kierkegaardo *konkretybės* priešpastatymą *universalumui*, kas išplaukia iš jo nurodytos „*asmeninės patirties*“ svarbos pažinimo procese. Kaip žinia, patirtis yra dažniausiai susijusi su susitikimu su *kitu*. Jau jo rekonstruotoje Abraomo istorijoje, kurioje parodyta radikalaus *asmeninio apsisprendimo* būtinybė tikėjime, tam tikra prasme matosi jo rėmimasis aristoteliškąja (empirine), o ne platoniškąja (idealistine) filosofijos tradicija. Tačiau, atrodo, kad neįmanoma mąstyti „absoliučios konkretybės“, nes pati kalba jau susijusi su abstrakčiomis ir universaliomis sąvokomis. Todėl

⁵⁰ Sørenas Kierkegaardas. *Filosofijos trupiniai*. Vilnius, 2000. p. 65-71.

⁵¹ Antanas Andrijauskas. „Neklasikinio mąstymo principai Kierkegaardo filosofijoje“. In *Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofinės interpretacijos*. Versus Aureus. 2006. p. 46. Čia, aišku nenorima pasakyti, kad tarp mąstymo ir egzistencijos nėra ryšio arba, kad mąstantysis *neegzistuoja*.

„precedentinis“ Kierkegaardo mąstymas yra betarpiškai susijęs su visuotinumu. Galima sakyti, kad jo iškelta *patirties* perspektyva ir suformuluota protui neprieinama „*absoliutaus skirtingumo*“ idėja padarė įtaką vėlesnei fenomenologinei Edmundo Husserlio filosofijai bei dialogo filosofijos atstovams, pabrėžusiems *Kito* sampratą filosofijoje.

Todėl čia būtina užsiminti apie *dialogo filosofiją*, kuri Vakaruose ypač išpopuliarėjo XX amžiaus šeštame dešimtmetyje. Visų pirma, reikia paminėti, kad dialogas niekada nėra lengvas dalykas, nes skirtinga nuomonė bent jau *prima facie* paprastai sutinkama geriausiu atveju skeptiškai, jei ne priešišškai. Šiuolaikinės dialogo filosofijos pradininkais galima laikyti *neo-hebrajiškos* filosofijos tradicijos atstovus: Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965) ir Emmanuel Levinas (1906-1995). Čia įdomu yra tai, kad „hebrajiškasis“ *dialoginis* mąstymas čia priešpastatomas graikiškam *monologiniam* mąstymui, pagal kurį pasaulį galima pažinti abstrakčiai, t.y. be santykio su *kitu*. Tuo tarpu pvz., Buberio išvystytoje „aš-tu“ santykio koncepcijoje, netiesiogiai teigiama, kad „hebrajiškam“ pasaulio ir savęs paties pažinimui būtinas *kitas*. Jei šiuolaikinė fenomenologinė-hermeneutinė dialogo (suprask „graikiška“) filosofija dialoge pabrėžia dialogo *turinio matmenį* ir kreipia save į rezultatą, tai neo-hebrajiško *dialogo* filosofijos versija akcentuoja ne dialogo turinį ar rezultatą, o jo *etinį matmenį*, t.y. *santykį su kitu*. Po II Pasaulinio karo tragedijų Levinas vakarietiškoje (platoniškoje) dialogo sampratoje išvelgė tam tikrą prievartos priemonę, kuria remiantis vakariečiai dialogą naudoja, norėdami įsteigti savo tiesą, o ne parodyti pagarbą *kitam*⁵². Taigi, neo-hebrajiška dialogo filosofijos tradicija tam tikroje po-metafizinėje (po-dekartiškoje) filosofinėje tuštumoje paryškino *etinį* arba *santykio su kitu* dialogo matmenį ir parodė, kad *kitas* dialoge tam tikra prasme mane „iš-centruoja“ iš mano egocentriškumo, keičia mane ir taip parodo mano paties ribas. Levinui huserliška teorija, kuria galėtų remtis dialogas, atrodo kaip *redukuojanti*, nes dialoge iškelia (visų pirma, proto) *pažinimą* ir *patirtį*, tuo tarpu jam dialoge svarbiausia yra *santykis*. Levinas teigia, kad net pati *kalba* kaip *logos*, negali tilpti

⁵² Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad šis graikiško ir hebrajiško dialogo sampratos supriešinimas yra kiek dirbtinokas, nes Levino akcentuotoje *santykio su kitu* sampratoje galima išvelgti huserliškosios fenomenologijos teiginius apie sąmonės struktūrą kaip *santykį* tarp objekto ir subjekto. Be to, dialoge neįmanoma visiškai atmesti turinio matmens, nes dialogo procese *kitas* man yra prieinamas ne tiesiogiai, o tik per dialogo turinio prezentaciją.

cogito pažinimo ir patirties ribose, o juolab – ne iš *cogito* patirties ateina „tu“ reikšmė⁵³. Beje, pastaroji dialogo samprata gali būti siejama ne tik su chasidiška save ap(si)ribojančio Dievo samprata, bet ir su krikščioniška *kenozės* idėja. Čia taip pat svarbu paminėti, kad pagal dialogo filosofiją – iš dialogo turi steigtis bendra prasmė iš abiejų „horizontų“, kitokiu atveju – tai būtų tik komunikacija (informacijos pasikeitimas).

Taigi Levinas teigia, jog „šiuolaikinė dialogo filosofija“ neturėtų redukuoti dialogo į žinių perdavimą, o turėtų pabrėžti jame atsirandantį „tarpžmogišką santykį, pirmapradi socialumą“. Jam daug svarbiau dialoge yra pabrėžti *Kitą* kaip tą, kuris neleidžia man pasislėpti mano ego-izme. Todėl Levinas dialoge konstatuoja absoliučią distanciją tarp Aš ir Tu „be jokio bendro mato ar srities, kurioje galėtų atsirasti koks nors sutapimas“. Paradoksalu, bet Levinas mano, jog šios „absoliučios distancijos“ pripažinimas dialoge yra „kitoks būdas pasiekti *kitą* kitaip negu jį pažįstant...“⁵⁴. Pasak jo, tik pripažįstant šią „absoliučią distanciją“ tarp Aš ir Tu, gali atsirasti „susitikimas“ (artumas arba socialumas), priešpastatant šiam susitikimui *cogito patirtį*, redukuojančią ir „suobjektinančią“ *Tu*. Levino dialogo filosofijos paradoksas yra tame, jog jam dialogas apskritai gali egzistuoti tik dėl to, kad *Tu* yra absoliučiai *kitas* nei Aš. Kai šie radikalčiai *skirtingi du* susitinka dialoge, atsiranda tam tikras šio santykio „perviršis“ arba kalbant ekonominiiais terminais – „pridėtinė vertė“. Pasak Levino, atsirandantis santykio „perviršis“ gali rasti tik tuomet, jei aš priimu sąlygą, kad „šiame susitikime *kitas* [yra] svarbesnis už viską“⁵⁵ (taigi, ir už mane patį). Čia Levinas skiriasi nuo Buberio, kurio teorija, atrodo, vis dėl to neperžengia Aš-Tu santykio abipusiškumo lygybės.

Vėlesnė fenomenologijos tradicija, plėtodama *fenomenologinę dialogo sampratą*, perima jau minėtą hebrajišką *kitybės* sampratą bei gadamerišką hermeneutiką ir į dialogą įtraukia ne tik i) *du asmenis*, besikalbančius pirmuoju asmeniu ir per intersubjektyvų „bendro nukreiptumo“ dialogą geriau suprantančius savo pačių poziciją, ii) kalbą (*logos*), kurios negali išsemti abu besikalbantys ir kurioje atsiranda interpretacijos erdvė, kurios dėka

⁵³ Emmanuelis Levinas. „Dialogas“ (vert. Regina Matuzevičiūtė). In Emmanuelis Levinas. *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*. ALK/Aidai. 2001. p. 296-297.

⁵⁴ Ibid. P. 298-299.

⁵⁵ Ibid. P. 302.

gali būti pasakoma daugiau nei buvo norima pasakyti, bet ir iii) *istoriją* bei *tradiciją* – t.y. tam tikrą istorinę ir kultūrinę erdvę, kurioje vyksta dialogas ir kuris leidžia dialogą išstėti istoriniame kontekste ir jame dalyvauti šiuo metu fiziškai nebeegzistuojantiems subjektams⁵⁶.

Pasak Mickūno (g. 1933), ne tik pirmuoju asmeniu tarpusavyje besikalbantys steigia kalbą, bet ir pati *kalba* kaip *logos* tam tikra prasme „apima“ besikalbančiuosius. Todėl *kalba* kaip *logos* dialoge turi tam tikra policentriškumą⁵⁷. Kitaip tariant, kalbos pagalba dialogo partneriai yra ne tik iš-centruojami iš savęs pačių, bet ir įtraukiami į *kitų* pasaulį – t.y. į poli-centrišką erdvę. Istorinis dialogo aspektas čia reiškia, kad jo metu yra randama patirtis ne tik tų, kurie aktyviai dalyvauja dialoge, bet ir praeities kartų (o kartu per dialogą komunikuojama ir ateities kartoms). Be to, žodžių (bei gestų) reikšmės išaiškėja tik kitų žodžių kontekste ir santykyje su kitais žodžiais bei konkrečiame istoriniame kontekste. Todėl pasak Mickūno, mūsų pasaulis yra iš esmės *dialoginis vyksmas*, o dalyvaudami dialoge, dalyvaujame jame istoriniame-kultūriniame kontekste. Čia Mickūnas, sekdamas Husserliu bei Gadameriu, taip pat teigia, kad minėtas dialogo policentriškumas parodo ir jo reikšmių *aprioriškumą* – t.y. prieš pradėdant konkretų dialogą jau egzistuoja jo reikšmės „nebyli vienybė“ – pvz. knygų ar kitokiu pavidalu⁵⁸. Dar daugiau, jis į dialogo kontekstą įtraukia ne tik žmones, bet ir daiktus (pvz., plaktuką, mokyklą etc.), per kuriuos mums byloja tiek dabartiniai, tiek jau į istoriją nugrimzdę žmonės. Tačiau Mickūnas pripažįsta, kad bi-centriško ar poli-centriško dialogo metu gali įvykti ne tik susikalbėjimas-suartėjimas, bet ir dialogo partnerių nesusikalbėjimas-atsiskyrimas, dialogo „įtrūkimas“.

Kitais žodžiais tariant, Mickūnui, kaip šiuolaikinės fenomenologijos atstovui, dialoge labiau rūpi ne *santykis*, kaip Levinui, bet *komunikacija*, todėl jis santykį kaip *dia* siekia „sutaikyti“ su kalba kaip *logos*, be kurios ši komunikacija negalėtų įvykti. Bet kuriuo atveju šiuolaikinė dialogo fenomenologija (nors ir apeidama Levino dialogo *transcendentinį* matmenį) ieško balanso tarp *santykio* Kito atžvilgiu (t.y. *dia* aspekto) ir

⁵⁶ Žr. pvz. Algis Mickūnas. „Dialogo sritis“ (vert. Danutė Bacevičiūtė)// Baltos lankos. 2001, Nr.11. p. 231

⁵⁷ Ibid. p. 238, 247.

⁵⁸ Ibid. 251-253.

logos, kaip daugiareikšmės, poli-centriškos ir virš-laikinės kalbos. Be to, šiuolaikinė dialogo fenomenologija stengiasi parodyti, jog dialoge mane išstinkantis *Kitas* nėra absoliučiai man svetimas ta prasme, kad negalima būtų su juo steigti bendrą *logos*. Taigi, fenomenologinė dialogo filosofija ne tik parodė *egzistencinio singularumo* suvokime būtinybę bei jame glūdinčią įtampą tarp subjekto ir objekto, bet per dialogo fenomeną mus įveda į teksto interpretacijos filosofinę problematiką, kurios nagrinėjimas bus tęsiamas sekančioje dalyje.

3. Hermeneutinės filosofijos apžvalga

Hermeneutikos termino vartojimas filosofijoje yra siejamas su Aristotelio veikalu „Peri hermeneias“, kuris į lotynų kalbą buvo išverstas kaip „De interpretatione“, kur *hermeneia* yra *minčių sieloje* perteikimas išorine kalba arba, kaip teigia Jean Grondin - „žodžiais sugriebtas *vidinis logos*“⁵⁹. Žodis „hermeneutika“ aptinkamas ir Platono „Politike“, kur jis siejamas su *sakralia ištara* ar *pranašavimu*. Turbūt dėl šios priežasties hermeneutikos terminas kartais yra siejamas su Hermiu, vienu iš Olimpo dievų, vėliau tapusiu dievų pasiuntiniu, pranešančiu dievų valią žmonėms. Ši dievų žodžio *pranešimo* ir *perdavimo* funkcija yra gana svarbi ta prasme, kad supratimo procese įveda jau minėtą fenomenologinį *subjektyvumo* ir *singularumo* momentą, pasireiškiantį ir kaip tam tikrą atstumą tarp teksto ir interpretatoriaus, nes supratimas ir perdavimas gali nevisiškai sutapti su „originalia“ autoriaus mintimi.

Kaip ten bebūtų, tačiau bet kuriuo atveju šiuolaikinė hermeneutika tarsi suabejoja „autoriaus pozicijos (intencijos)“, kaip tokios, egzistavimu *per se* ir stengiasi ją atskleisti, naudojant tam tikras *interpretavimo taisykles*⁶⁰. Kaip pastebi jau minėtas Jean Grondin, jau nuo Renesanso susiformavo teologinė, filosofinė ir teisinė hermeneutika, kaip interpretavimo taisyklių visuma. Tuo tarpu šiuolaikinėje filosofijoje hermeneutika iš grynojo aiškinimo metodo peraugo į visa apimančią filosofinį mąstymą.

⁵⁹ Jean Grondin. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*. Aidai. 2003. p. 41.

⁶⁰ Apie tai jau buvo šiek tiek rašoma, analizuojant Gianni Vattimo filosofiją *teisingumo* klausimu antrame šio darbo skyriuje.

Hermeneutinė refleksija įgavo naują užmojų paskelbus Friedricho Schleiermacherio (1768-1834), Wilhelmo Dilthey'aus (1833-1911) ir ypač Martino Heideggerio (1889-1976) darbus. Kaip jau buvo minėta, Modernieji laikai suabejojo metafiziniu-dialektiniu mąstymu, *reikšmę* aiškinančiu kaip ženklo ir jo žymimos substancijos atitikimą (*adeaquatio*), todėl Heideggeris priešpastato hermeneutinį interpretavimą grynai loginiam interpretavimui ir parodo apskritai bet kokio *interpretavimo* ribas⁶¹. Tai galima pritaikyti tiek Biblijos, kaip Šventojo Rašto, tiek pasaulietinio įstatymo interpretavimui. Bet Heideggeris siūlo *kalbą*, visų pirma, suprasti kaip tam tikrą pranešimą/žinią/informaciją visu jos paprastumu. Tai labai panašu į kalbos interpretavimo pirmąjį-lingvistinį lygmenį, be kurio suvokimo neįmanoma pastebėti ir jos teikiamų kitų reikšmių. Šalia kalbos informatyvumo reikia pabrėžti ir jos performatyvumą – t.y. steigiamąjį pobūdį. Tačiau turbūt svarbiausia Heideggerio mintis yra ta, kad bet koks supratimas yra, visų pirma, patirtinis savęs supratimas arba susitikimas su savimi, t.y. bet koki supratimą reikia pritaikyti sau pačiam⁶².

Sekdami filosofinės hermeneutikos pradininkais ir ypač Heideggeriu, bet kartu nuo jų nutoldami, įvairūs autoriai giliau išplėtojo šiuolaikinę hermeneutikos teoriją ir jos taikymą Šventajam Raštui. Tarp jų ypač paminėtini Paul Ricoeur (1913-2005) ir Hans Georg Gadamer (1900-2002). Kalbant apie Ricoeuro hermeneutinį mąstymą, pirmiausiai derėtų atkreipti dėmesį į *atsitolinimo*, kaip teksto teisingo įsisavinimo būtinos sąlygos, akcentavimą. Viena vertus, atstumas egzistuoja tarp teksto ir jo autoriaus, nes, kartą sukurtas, tekstas įgyja tam tikrą autonomiją autoriaus atžvilgiu ir pradeda savo prasmės „autonominį gyvenimą“. Kita vertus, atstumas egzistuoja tarp teksto ir vėlesnių jo skaitytojų, kurie turėtų gerbti teksto pasaulio *kitoniškumą*. Tad literatūrinės ir istorinės analizės metodai aiškinimui yra būtini. Vis dėlto visą teksto prasmę galima suvokti tik tada, kai jis *aktualizuojamas* jo skaitytojų gyvenime, kurie kviečiami, remdamiesi savo situacija, atrasti *naujų reikšmių*, neprieštaraujančių teksto nurodytai „pamatinei prasmei“.

⁶¹ Čia būtina pastebėti, kad vadinamosios *romėniškosios* kalbos (pvz., italų, prancūzų, ispanų) „interpretacijos“ terminui suteikia ne tik kalbos *aiškinimo*, bet ir *vertimo* bei *muzikinio kūrinio atlikimo* reikšmes.

⁶² Cituota iš Jean Grondin. Op. cit. p.194.

todėl pvz., biblinis pažinimas turėtų ne apsiriboti *kalba*, bet stengtis prasiskverbti ligi *tikrovės*, apie kurią kalbama tekste. Religinė Biblijos kalba yra simbolinė kalba, skatinanti mąstyti,- kalba, kurios prasmės turtai tam tikra prasme yra begaliniai ir neišsemiami.

Tuo tarpu Heideggeris teigė, kad šiuolaikinė filosofinė hermeneutika prasidėjo būtent su Gadameriu. Gadameris taip pat pabrėžia istorinį nuotolį tarp teksto ir jo aiškintojo. Jis toliau plėtoja „hermeneutinio rato“ teoriją bei pabrėžia *anticipaciją*, kaip tam tikrą išankstinę mūsų turimą sampratą, ženklinančią mūsų supratimą, kylantį iš istorinės-kultūrinės tradicijos, kurioje gyvename. Bet iš kitos pusės, bet koks mūsų supratimas yra galimas dėl „pamatinės giminytės“ egzistavimo tarp aiškintojo ir teksto (bei tarp dviejų pašnekovų), be kurios mes negalėtume suprasti jokio teksto (kaip ir vienas kito). Dėl šios priežasties aiškintojas turi pradėti tam tikrą *dialogą* su tikrove, apie kurią kalbama tekste, o supratimas įvyksta derinant skirtingus teksto ir jo skaitytojo horizontus. Taigi, hermeneutika yra tam tikras *dialektinis procesas*: teksto supratimas visuomet yra ir platesnis ir savęs supratimas⁶³.

Gadameris teigia, kad pvz., religinių tekstų reikšmė mums perduodama kultūriškai ir istoriškai, t.y. jos išsiskiria tam tikroje istorinėje tradicijoje. Tai reiškia, kad paprastai mes jau turime tam tikrą supratimą apie šiuos tekstus iki pradėdami juos skaityti ir ieškoti jų prasmės. Panašiai yra ir su svarbiais teisiniais konstruktais ir sąvokomis, pvz., demokratija, suverenitetas, konstitucija, galų gale – pati *teisės* samprata. Kaip įvairių religinių sampratų prasmė skleidžiasi istorijoje, taip ir įvairios teisės sampratos įgauna vis naują atspalvį. Čia galima būtų pritaikyti ir Algirdo J. Greimo (1917-1992) semiotinės teksto analizės metodą, pagal kurį nėra kitos prasmės, kuri nesisteigtų per santykį ir santykyje, pvz., tarp dviejų „priešingų“ ir „prieštaraujančių“ terminų reikšmių⁶⁴. Čia svarbu ir tai, kad filosofinė hermeneutika akcentuoja ne tik pačio teksto, kaip tokio, interpretavimą, bet pabrėžia ir jau minėtą būtiną atstumą tarp teksto ir jo autoriaus, taip pat tarp teksto ir jo skaitytojų. Tačiau tai neturėtų vesti prie kraštutinio pažinimo proceso

⁶³ Plg. žr., *Biblijos aiškinimas bažnyčioje*. Popiežiškoji Biblijos komisija. 1993 m. [II. A. 1.]. Ibid.

⁶⁴ Žr. ten pat. [I. B. 3.].

perspektyvizmo, neigiančio bet kokios teksto *prasmės esmės* egzistavimą. Taigi, post-metafizinis (hermeneutinis) mąstymas turi pripažinti tiek savo metafizines ištakas, tiek ir savo ribas.

Vattimo teigia, kad būtent krikščioniškoji tradicija (suprantama „Įsikūnijimo“ šviesoje) hermeneutiką leidžia suprasti kaip „skaitančią laiko ženklus“, t.y. kaip leidžiančią laikui įvesti naujos prasmės dinamiką, o ne tik pasyviai registruoti laiko tėkmę. Įsikūnijimo *faktas* (paradoksaliu būdu) čia nėra galutinė filosofinių teiginių prasmė. Dievas, kuris įsikūnija istorijoje, suteikia pažinimui vidinės dinamikos, neredukuodamas pažinimo *vien tik* į istorinę ir kultūrinę tiesą⁶⁵.

Reikia pasakyti, kad hermeneutika parodo interpretavimą kaip rėmimąsi, grindimąsi kažkuo ankstesniu. Panašiai, kaip Jėzus, nors ir atnešė kažką visiškai naujo, bet jis grindė savo žinią jau egzistavusiu Raštu: Tora, Psalmėmis ir Pranašais. Jis savo naują žinią pristatė kaip naują Rašto interpretaciją. Jis daugelyje atvejų kartoja Rašto žodžius, bet suteikia jiems naują prasmę. Tačiau, norėdamas įdėti į Rašto žodžius naują prasmę, Jėzus taip pat kalba parabolėmis-palyginimais (t.y. netiesioginiu, perkeltiniu būdu), nes tai, kas norima pasakyti negali būti išsakoma paprasčiausiais dialektiniais teiginiais. Šiems palyginimams suprasti būtinas tam tikras raktas, nes čia atsiskleidžia tai, jog žodis visada yra nevienaprasmiškas ir todėl reikalingas interpretacijos. Vattimo įdomiai teigia, kad hermeneutika, kaip interpretavimo istorija, galėjo kilti tik judėjiškoje-krikščioniškoje kultūrinėje tradicijoje⁶⁶. Juk būtent pačioje Biblijoje randame šį sugrįžimo prie seno ir užmiršto bruožų, todėl galime sakyti, kad šiuolaikiniame mąstyme tarsi judame pačios Biblijos rėmuose. Reikia pasakyti, kad bet koks pažinimas yra susijęs su interpretavimu. Nors interpretacija ir turi subjektyvumo dozę, tačiau Ferraris taip pat nesutinka ir su kraštutine Nietzsche's reliatyvizmo teze, kad *nėra faktų, o tik interpretacijos*⁶⁷.

⁶⁵ Plg. Gianni Vattimo. „Pėdsakų pėdsakais“. In *Religija: Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. Baltos lankos/ALK. 2000. p. 107.

⁶⁶ Ibid. p. 102-103.

⁶⁷ Maurizio Ferraris. „Non ci sono gatti, solo interpretazioni“, in *Annuario Filosofico Europeo. Diritto, giustizia e interpretazione* (a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo). Laterza. 1998. P. 136.

Heideggeris pripažįsta Huserlio fenomenologinį teiginį, kad prieš bet kokius „faktus“ mes jau turime tam tikrą supratimą, kylantį iš mūsų istorinio ir kultūrinio konteksto, nuo kurio neįmanoma visiškai atsiriboti, ir šis kontekstas jau iš anksto formuoja mūsų „faktų“ suvokimą. Taigi, galime teigti, kad prieš „faktus“ jau yra ir tam tikra jų interpretacija, bet iš kitos pusės, negalima pritarti Nietzschei, kad prieš mus pasirodantys faktai yra vien interpretacijos, nes be šių faktų negalėtų būti ir *faktų* interpretacijos. Čia galime prisiminti, kad jau Kantas kalbėjo, jog norint ką nors suprasti, reikia turėti *intuiciją*. Taigi, tiesiog reikia hermeneutiškai pripažinti šią mūsų supratimo *a priori intuiciją*, tačiau nesustoti ties ja, o pripažinti prieš mus pasirodančią tikrovę, kuri gali pakeisti mūsų išankstinį nusistatymą. Taigi, manau, kad šis *hermeneutinio rato* pritaikymas leidžia išvengti abiejų kraštutinių, tiek metafizinio pozityvizmo pretenzijos į galimybę teiginiu-apibrėžimu „apibrėžti“ objektyvią tiesą, tiek ir prieš jį kovojančio radikalaus nyčiškojo reliatyvizmo ar perspektyvizmo, pasak kurio – nėra jokios tikrovės, o tik interpretacijos. Hermeneutinis interpretavimas čia pasirodo, kaip pripažinimas tam tikro nuolatinio *santykio, ryšio* tarp objekto ir subjekto, nes, kaip pastebėjome, be daiktų (dalykų) negali būti ir jų interpretavimo. Čia galime pastebėti, kad bet koks supratimas visada turi *intencinį nukreiptumą* (tek *noeminį*, tiek *noetinį* lygmenį): aš mąstau visada apie kažką, o ne abstrakčiai „mąstau“.

Vokiečių filosofas ir sociologas Jurgen Habermas (g. 1929) yra vienas iš autorių, kurio polemika gali padėti geriau suprasti Gadamerio hermeneutikos teoriją. Jis hermeneutikai prikišo Gadamerio tezę apie *autoriteto (tradicijos)* pranašumą pažinimo procese, be to, jis nori sureliatyvinti priešpriešą tarp tiesos ir metodo ir teigia, kad galimas *tik metodiškai* aiškinamas supratimas ir kad anapus metodo negali būti jokios tiesos⁶⁸. Jis Gadameriui prikišo ir tai, kad *dialoginis sutarimas* gali būti ne konsensusas, o „ideologiškai užmaskuota valdžios struktūros pasekmė“. Tuo tarpu Gadameris į tai atsakė, kad hermeneutika kalbą supranta kaip istoriškai tebesitęsiantį *nuolatinį* žmonių dialogą, nukreiptą į *kito* supratimą (o ne vien loginės ištaras), kurioje egzistuoja *etinis* matmuo (*bona fide*), nes norime kitą suprasti laikantis tam tikrų procedūrinių taisyklių ir kad kalba apima ne tik *išorinį*, bet ir *vidinį* žodį.

⁶⁸ Jean Grondin. Op. cit. p. 219.

Kitas mąstytojas, realiai paveikęs Gadamerio teoriją, buvo jau minėtas prancūzų filosofas Jaques Derrida ir jo dekonstrukcijos teorija. Derrida, suabsoliutindamas Martino Buberio ir Emmanuelio Levino ištaras, hermeneutinėje savitarpio supratimo teorijoje mato metafizinį racionalumo modelio primetimą absoliučiam *kito kitoniškumui*. Derrida teigia, kad hermeneutinis kito supratimas kažkaip susijęs su *kito pasisavinimu* ir kitybės asimiliacija⁶⁹. Čia įdomu, kad Derrida Platoną laiko metafizikos tėvu, tuo tarpu Gadameris juo remiasi savo hermeneutinėje post-metafizinėje dialogo teorijoje (?!). Tuo tarpu Gadameris teigia, kad dialoge pasiekta supratimo tiesa yra ne „pasisavinanti“ *kitą* „tiesa“, o *dalyvavimo* tiesa. Kitaip tariant, geranoriškai ieškant tiesos tikro, o ne tariamo dialogo metu pasiekta tiesa tarsi užvaldo (keičia) ir mane patį, o ne tik aš ją primetu kitam.

Kitas Derrida dekonstrukcijos teorijos hermeneutikai primetamas įtarumas yra dėl gebėjimo apskritai kalbėti apie „tiesos“ supratimą. Toks supratimas jam priminė tam tikrą paslėptą metafizikos judesį. Jam atrodė, kad prasmės niekada negalima suimti, nes visus ženklus atgaivina vis suyrantis *différence*⁷⁰. Tačiau tam galima būtų atkirsti, kad nežiūrint į galutinės prasmės nepasiekiamumą, iš esmės esama gebėjimo suprasti (bent jau *kažką*), kitaip būtų neįmanoma susišnekėti apskritai (ir su Derrida tuo pačiu). Hermeneutikos „dalyvavimo tiesa“ nėra metafizikos „daiktinė ar ištaros-apibrėžimo prasmė“, ji pripažįsta *différence* (skirtumą) tarp ištaros ir to, kas norima pasakyti, ji pripažįsta, kad ištara neįmanoma visiškai išreikšti vidinio žodžio. Tačiau *kalbà*, pasak Grondin, pripažįsta pati turinti ir *troškimą* išreikšti šią vidinio žodžio reikšmę, o ne pasilikti kaip ženklas nurodanti į kitą ženklą. Todėl Derrida teorija, teigianti, kad ženklas nurodo į kitą ženklą arba kalbą suprantanti tik kaip garsą ar paskirus teiginius, pati gali būti pati apkaltinta pozityvizmu ir metafizika.

Gadamerio diskusija su Derrida vis dėlto išryškino vieną problematinį klausimą: ar mes dalyvaudami dialoge suprantame vis *geriau*, ar tik *kitaip*? Jei Gadameris teigia, kad mes suprantame vis kitaip, ar tai nereiškia tiesiog istorinio reliatyvizmo. Tačiau Gadamerio reliatyvizmu kaltinti negalima, nes jis pripažįsta, kad egzistuoja tam tikras viršlaikinis

⁶⁹ Ibid. p.229.

⁷⁰ Ibid. p. 230.

bent jau „negatyvus“ supratimas, apie kurį buvo užsiminta nagrinėjant teisingumo sampratą. Pavyzdžiui., mes žinome, ką reiškia melas, veidmainystė ir pan. Ne be reikalo, dalis Mozės įsakymų suformuluota negatyvia forma. O ir pats Kristus kalbėjo ne teiginiais-apibrėžimais, o palyginimais-parabolėmis. Gadamerio pabrėžiamas (supratimo) *kitaip* reiškia tik tai, kad net pačią tiesą mes kasdien įkalbiname vis kitaip, t.y. pritaikome vis naujai situacijai. Pvz., Dievo įsakymas nežudyk XXI amžiuje jau suprantamas, kaip apimantis abortą ir eutanaziją. Taigi, nors ir mes suprantame situatyviai būdami laike ir erdvėje, tačiau tai nereiškia realiatyvizmo *anything goes* prasme (juk reliatyvizmas kaip tik pretenduoja į galutinę tiesą – kad visos nuomonės vienodai svarbios). Istoriskas ir situatyvus pokalbis nėra kliūtis, o sąlyga tiesai pažinti, kuri niekada nėra metafizine prasme „absoluti tiesa“ laike ir erdvėje. Toks požiūris yra ne tik hermeneutinis, bet ir fenomenologiškas, t.y. jis neseka kantiškuoju subjekto ir objekto kategorišku atskyrimu, o supratimą aiškina kaip tam tikrą santykį-įtampą tarp subjekto ir objekto arba tarp interpretatoriaus subjektyvumo ir supratimo dalyko (pvz., teksto) kitoniškumo.

Taigi, Gadameris, supratimo subjektyvumą ir istoriškumą, siūlo ne atmesti, bet (pripažįstant mūsų išankstinę nuomonę apie dalykų esmę) čia nesustoti, o atsiremiant į jį, pripažinti teksto visišką *kitoniškumą*. Taip gaunamas tiesos paieškos *hermeneutinis ratas*. Taigi, šis hermeneutinis ratas pasireiškia tuo, kad iš vienos pusės mes privalome pripažinti savo „sąmonės istoriškumą“, kaip suformuotą istorijos, o iš kitos pusės – ji mus skatina mūsų nuomonę priimti kritiškai ir supratimą stengtis vis iš naujo atrasti. Kitaip tariant, tiksliau yra sakyti, kad mes priklausome istorijai, o ne kad ji priklauso mums. Taigi, žmogaus sąmonės ribotumas čia nesuprantamas kaip refleksijos paralyžius, o atvirkščiai – kaip būtinas suvokimo, kaip hermeneutinio rato vyksmo, elementas. Gadameris, sekdamas Heideggeriu, teigia, kad kadangi kiekvieną kartą suprasdami mes kartu šį supratimą „perleidžiame“ per save, tai šia prasme *supratimas* ir *pritaikymas* (*applicatio*) *sutampa*, o ne yra tik žingsnis pritaikymui, kaip teigia pozityvizmas⁷¹. Taigi, istorijos bėgyje supratimas skleidžiasi vis kitaip, o hermeneutinį ratą galima suprasti kaip nuolatinį santykį tarp praeities ir dabarties. Kitais žodžiais tariant, suprasti praeities tekstą reiškia „išversti“ (pritaikyti) jį mūsų situacijai. Supratimas visuomet yra jau anksčiau

⁷¹ Ibid. p. 194.

pradėto pokalbio tąsa, mes visuomet esame „įprojektuoti“ į tam tikrą istorinio supratimo kontekstą ir niekuomet iš jo neišsivaduosime. Todėl norim to ar nenorim, mes esame ir veikiame egzistuojančios supratimo tradicijos erdvėje ir esame įtraukti į jos dialektiką kaip į tam tikrą *regula fidei*.

Kitas dalykas, kurį Gadameris pabrėžia yra tas, kad nėra interpretacijos, kuri neatsakinėtų į konkrečius jai užduotus klausimus. Čia matosi supratimo kaip interpretacijos tam tikras „nukreiptumo“ arba „santykio“, kaip *pokalbio* tarp klausimo ir atsakymo momentas. Kitais žodžiais tariant, sąmonė čia praranda „disponavimo savimi autonomiją“, o gali egzistuoti tik kaip fenomenologiškai *nukreipta į kažką sąmonė*⁷². Hermeneutika neatmeta situatyvumo, bet kaip tik teigia, kad mes tik dėl to ir galime suprasti, nes kažkas mus užklausia iš pokalbio su egzistuojančia tradicija, kuriai mes priklausome. Šiame dialoge nesama jokių abstrakčių ištarų, o tik klausimai ir atsakymai, kurie savo ruožtu kelia naujus klausimus. Taigi, pasak Gadamerį, kiekvieną ištarą galime suprasti kaip atsakymą į klausimą⁷³.

Toks Gadamerio požiūris leidžia prisiminti stoikų ir augustiniską rašto interpretaciją siejančią su *verbum interium*, kaip visuomet egzistuojančią, bet neišsakytą *vidinio žodžio* savybę, nes ištarti (užrašyti) žodžiai nepajėgūs viską ir pakankamai tiksliai išreikšti tai, ką mes iš tikrųjų turime „dvasioje“ ir ką norime pasakyti. Tam reikia stengtis skaityti ir „tarp eilučių“. Šį augustiniską mokymą galima susieti su Gadamerio mokymu apie kalbą, kaip apie nuolatinį pokalbį, pritaikomą taip pat ir sau pačiam: kai norime save išreikšti turime užmegzti šį vidinį pokalbį ir su savo vidumi. Šis *mano* vidinis pokalbis parodo supratimo, kaip kalbos, egzistencinį pobūdį, nes jis vyksta nuolatos. Supratimas yra nuolatinis tinkamo žodžio paieškos pagrindu vykstantis noras „iššlemti“ būtį, o šis kalbos nuolatinis procesas (nepasotinama paieška, troškimas) surasti tinkamą žodį ir ieškoti išraiškos viskam, pasak Gadamerio, įsteigia hermeneutikos universalumą⁷⁴. Taigi, hermeneutika čia pasirodo ne kaip metodas, o egzistenciškai - kaip filosofijos rūšis. Čia svarbu tai, kad hermeneutinė filosofija nesiekia pretenzijos į absoliutumą, nes bet kokia

⁷² Beje, panašią sampratą, neigiančią „grynąjį“ *ego* egzistavimą galima rasti ir budizme. Žr. pvz., Wulf Metz. In *Pasaulio religijos*. Vilnius, Alma littera, 1994. p. 223.

⁷³ Jean Grondin. P. 198.

⁷⁴ Ibid. p.205

filosofija turi suprasti savo ribotumą. Kalbos rėmuose suprantant žmogaus egzistenciją, reiškia, kad mums nėra duotas baigtinis mūsų pačių suvokimas, nes mes esame laiko ir erdvės akivaizdoje. Gadamerio žodžiais tariant, tik priešpastatydami save prieš galimą (teisingą) kito požiūrį, mes galime išsiveržti iš mūsų pačių išankstinio nusistatymo, kurio pripažinimas tiesos pažinimo procese yra būtinas.

Paskutiniame šio darbo skyriuje fenomenologinės hermeneutikos pasiekimai bus pritaikyti hermeneutinės teisės sampratos paieškoms.

IV. TEISINĖ HERMENEUTIKA

XIX amžiuje įvykus vadinamajai technikos revoliucijai ir tiksliesiems bei gamtos mokslams neva pasiekus savo apogėjų, į teisę pradėta žvelgti kaip į tam tikrų objektyvių dėsnių rinkinį, pavaldų toms pačioms taisyklėms, kaip ir gamtoje atrandami dėsniai. Iš čia atsiranda teisinis pozityvizmas, kaip *fakto* (socialinės aplinkos) ir *teisės* takoskyros bei *sein* ir *sollen* griežtas brėžimas. Šią schemą jau XX amžiuje ypač išplėtojo garsusis teisės pozityvistas Hans Kelsen (1881-1973), pagal kurį teisė yra tai, kas *turi būti*, o ne tai, kas *yra*. Teisinis pozityvizmas teisę suprato, visų pirma, per įstatymo, kaip abstrakčių teiginių, prizmę ir pasistengė ją „apvalyti“ nuo įvairių ekstra-teisinių fenomenų, tokių kaip moralė ar religija.

Jau buvo minėta, kad post-metafizinis filosofijos požiūris į religiją stengiasi atmesti metafizinį loginį-dedukcinį redukcionalizmą, atsisakant referentiškosios objekto-žodžio schemos (*adeaquatio rei et intellectus*) ir konstatuoja poreikį į tikrovę žiūrėti bent jau *fenomenologiškai*, pripažįstant Alberto Einsteino (1879-1955) tezę, kad būtent *empirinis pasaulis* determinuoja teorinę sistemą ir kad tarp reiškinių ir jų teorinių principų nebūtinai reikia ieškoti loginio tilto⁷⁵. Tuomet kyla klausimas, ką šiuolaikinė filosofinė hermeneutika galėtų pasakyti teisės mokslui? Mano manymu, čia aiškėja analogiškas atsakymas, kad šiandien apie teisę reikia mąstyti, visų pirma, fenomenologiškai ir hermeneutiškai, o ne metafiziškai. Todėl teisės hermeneutinei sampratai pateikti pabandysiu pasitelkti ir kiek išvystyti ankstesnėse dviejose darbo dalyse „užčiuoptus“ teisingumo požymius bei jai pritaikyti trečioje dalyje atskleistą fenomenologinę-hermeneutinę filosofijos tradiciją, pabrėžiant teisės interpretacinį aspektą. Šią dalį norėčiau pradėti nuo teisės sampratos paieškų seniausiuose mūsų civilizacijos religiniuose pasakojimuose ir pasižiūrėti, kaip šios sampratos elementai galėtų derėti su šiuolaikine hermeneutine teisės samprata.

⁷⁵ A. Einstein. *Lettre à Maurice Solovine*. Paris, Aubier, 1956. p. 120. Cituota iš A.G. Gargani. „Religinis potyris kaip įvykis ir interpretacija“. In *Religija...* ALK. 2000. p. 146.

1. Teisė religiniuose pasakojimuose

Teisės sampratos ieškoti seniausiose žmonijos ištarose kilo mąstant apie Ricoeuro pastangą *blogio* prasmės ieškoti graikų mitologijoje ir bibliiniuose pasakojimuose⁷⁶. Teisės sampratos rekonstrukcijai pasirinkau biblinį *pirmojo nuopuolio* pasakojimą (Pr 3, 1-24) ne tik todėl, kad graikų mitologijoje⁷⁷ ar lietuvių tautosakoje buvo sunku rasti ką nors tinkamo šiai temai, bet ir todėl, kad panašūs pasakojimai apie pirmųjų žmonių išvargimą iš rojus yra sutinkami ne tik hebrajiškoje, bet ir kitų kultūrų tradicijose. Taigi, minėtame pasakojime galime pastebėti tam tikrų taisyklių davimą, jų nesilaikymą bei bausmę, todėl šis pasakojimas gali būti suprantamas ir kaip *teisė* pasakojimas. Kadangi šis hebrajiškos kilmės pasakojimas yra vienas iš seniausių šiuo metu žinomų žmonijos pasakojimų, todėl jo detalesnė analizė gali mums kai ką pasakyti ir apie teisės sampratos užuomazgas.

Visų pirma, norėčiau pastebėti, kad Senajame Testamente, ypač Toroje yra gausu teisinio pobūdžio taisyklių. Štai Išėjimo knygos 20-23 skyriuose pateikti teisiniai nuostatai kartais skirstomi į dvi teisės rūšys: *kazuistinę* ir *apodiktinę* teisę. Vadinamojoje „*kazuistinėje*“ teisėje pateikiamos taisyklės ir sankcijos visiškai konkrečiais teisės klausimais: dėl vergų laikymo ir paleidimo į laisvę, dėl žmogaus ir gyvūno padaryto kūno sužalojimo, dėl kompensavimo vagystės atveju ir pan. Tuo tarpu pranašų knygose išsakyta kritikai formaliam arba statiškam požiūriui į minėtas teisės nuostatas artimos nuostatos yra vadinamos „*apodiktinė*“ teise (pvz., Iš 22, 20; 23, 9-12). Ši *apodiktinė* teisė paprastai skelbiama paties Dievo vardu, o konkrečios sankcijos nenumatomos: pvz., „Nevarginsi ir nekamuosi ateivio, nes jūs patys buvote ateiviai Egipto žemėje. Neskriausi našlės ar našlaičio“. Frank Crüsemann šiuos „apodiktinės teisės“ paliepiamus pavadino „*meta-normomis*“ arba *principais*, atliekančiais kritinės instancijos vaidmenį kazuistinės teisės taisyklių atžvilgiu⁷⁸.

⁷⁶ Paul Ricoeur. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Baltos lankos. 2001. p. 42-44.

⁷⁷ Graikų mitologijoje pakankamai įdomus yra mitas apie Prometėją ir jo nubaudimą, tačiau šiame tyrime jo buvo atsisakyta jau vien dėl to, kad Prometėjas yra titanas, o ne žmogus.

⁷⁸ Cituota iš Joseph Ratzinger. *Jėzus iš Nazareto*. Katalikų Pasaulio Leidiniai. 2007. p. 119.

Dabar norėčiau išskirti tas teisės savybes, kurios vienaip ar kitaip atsispindi minėtame bibliiniame pasakojime.

1. Visų pirma, biblijiniame pasakojime teisė pasirodo kaip tam tikros *žmogaus elgesio taisyklės*: „Dievas sakė: nuo jo [medžio, kuris sodo viduryje] nevalgysite nei jį liesite, kad nemirtumėte!“ (Pr 3, 3). Čia taisyklės pasirodo kaip tam tikro elgesio draudimas arba nustatyto elgesio ribos. Iš to galima daryti išvadą, kad teisė šiame pasakojime nesiekia nustatyti visų galimų elgesio variantų, bet pasirodo, visų pirma, tada, kai reikia nustatyti elgesio ribas arba draudimus. Be to, minėti draudimai čia pasirodo ne savavališkai, o yra *pagrindžiami* pačių žmonių gerove – „nevalgysite, ... kad nemirtumėte“. Kitais žodžiais tariant, nustatytų taisyklių *tikslas* čia yra *žmogus* ir jo *gerovė*. Čia teisė *nėra vien instrumentinė* siaurąja prasme, nes ji nelaiko žmogaus priemone, o tarnauja žmogui. Tuo pačiu reikia pridurti, kad teisės, kaip elgesio *taisyklių (normų)* visumos, samprata ir šiuo metu yra vyraujanti teisės samprata.

2. Kita teisės savybė, kuri krenta čia į akis yra jos *autoritetas* ar *autoritetingumas*. Šis teisės autoritetingumas yra susijęs su *valdžios legitimumu*. Taisyklės nustato ne bet kas, o pats Dievas, visa ko kūrėjas: kaip matosi iš pasakojimo, „žaltys“ negali nustatyti taisyklių, jis gali tik jas kvestionuoti, jomis abejoti. Minėtas teisinės tvarkos autoritetas susijęs ir su tam tikru teisės *sakralumo* būtinumu. Komentuojant šią teisės savybę, būtina pastebėti, kad šiuolaikinėje Vakarų teisinėje tradicijoje yra trys teisės autoriteto ir legitimumo šaltiniai: tauta, parlamentas ir monarchas. Nors iš pirmo žvilgsnio, tik monarchas tiesiogiai sietinas su dieviškuoju autoritetu, tačiau reikia pripažinti, kad tiek šiuolaikinio *parlamento* (monarchijose aukštųjų rūmų nariais kartais būna ir bažnyčios hierarchai), tiek ir *tautos* samprata tam tikra prasme yra sakralizuota, nes jų valdžios legitimacija yra susijusi su suvereniteto samprata, kuri turi teologines šaknis.

3. Šiame pasakojime teisė siejama su viešu taisyklių *paskelbimu*. Taisyklės čia ne tik viešai paskelbiamos, promulguojamos, bet ir *aiškiai* bei *nedviprasmiškai* formuluojamos. Čia elgesio taisyklės taip pat pasirodo ne tik kaip įstatymų leidėjo pagrįstos, bet ir kaip

racionaliai suprantamos. Tuo pačiu galima pastebėti, kad galiojančių teisės nuostatų viešas promulgavimas-paskelbimas (oficialiame valdžios biuletenyje) ir teisės aiškumas yra visuotinai pripažįstami šiuolaikinės teisės principai.

4. Kita paminėtina teisės savybė yra jos *steigiamasis* pobūdis. Žodžiu-ištara yra ne tik skelbiama, bet ir *steigiamà* nauja tikrovė: draudimas valgyti vaisių sukūrė tam tikrą tvarką ar tikrovę, kurios anksčiau nebuvo ir kurios nebeįmanoma kaip nors „apeiti“. Tuo pačiu teisė paradoksaliai susijusi ir su *antlaikiškumu*. Ji atsiranda kartu su žmogumi, jos atsiradimo momento negalima „užčiuopti“ (žmogus tarsi jau „randa“ teisę), ji veikia retrospektyviai, tarsi „atbuline galia“ iš ateities perspektyvos. Šis teisės pobūdis geriausiai atsispindi būtent *paprotyje*, kurio šaltinis ir laikas nevisada aiškiai žinomas ir suvokiamas. Šis teisės *retrospektyvinio performatyvumo* pobūdis jau buvo nagrinėtas Derrida dekonstruktyvistinėje teisingumo teorijoje.

5. Su teisės steigiamąja galia atsiranda ir *teisės aiškinimo* galimybė (žaltys *interpretuoja* draudimą valgyti vaisių). Čia matosi, kad teisė yra imanentiškai susijusi su *interpretacija*, nes juk teisė „nerandama“ gamtoje, kaip koks nors gamtos objektas ar „objektyvus“ faktas. Šiuolaikinė teisės (kaip ir anksčiau nagrinėto *teisingumo*) samprata yra neatsiejama nuo teismų ir kitų teisės subjektų vykdomos teisės *interpretacijos*.

6. Šiame pasakojime teisė pasirodo iš vienos pusės kaip *visuotinos* elgesio taisyklės (Adomo ir Ievos asmenyse tarsi apimančios visą žmoniją), o iš kitos pusės, čia pasimato ir *individualios* ar *asmeninės atsakomybės* motyvas. Tiek Ieva, tiek Adomas individualiai atsako už savo asmeninius veiksmus ir pagal savo nusižengimo laipsnį. Tuo pačiu šioje teisės sampratoje jau galima užčiuopti *kaltės* ir *bausmės-baudimo* institutus, kurie aiškiai pasirodo Adomo ir Ievos ištrėmime iš rojus. Kaip matosi iš pasakojimo, bausmės įvykdymas yra neišvengiamai susijęs su tam tikra *prievarta*. Čia galime paminėti ir *baimę* būti nubaustam, kuri kyla pažeidus teisę: nusižengę Adomas ir Ieva pasislėpė nuo Dievo. Šiame epizode taip pat matome ir teisės *efektyvumo* ar *atsakomybės neišvengiamumo* principą. Tačiau čia galima paminėti ir tam tikrą teisės sukuriamą paradoksą: iš vienos pusės teisė nustato pageidaujamo (teisėto) elgesio taisyklės, bet iš kitos pusės, galima

teigti, kad būtent pati teisė/įstatymas „sukuria“ ir žmogaus galimybę *pažeisti teisę*. Kitais žodžiais tariant, teisė sukuria ir *neteisėtumo galimybę*.

Šiandien niekas nekvestionuoja įstatymo visuotinumą, asmeninės atsakomybės, teisės efektyvumo institutų, kaip būtinų modernios teisės požymių. Ankstesniame skyriuje buvo parodytas imanentinis teisingumo santykis su *prievarta*. Įdomu pastebėti, kad šiuo metu nėra populiaru kalbėti nei apie teisingumą, nei apie teisės *prievartinį* pobūdį ar kriminalinės bausmės *nubaudimo* tikslą, pabrėžiant teisės mediacinį, kompromisinį ir sutaikomąjį pobūdį, o bausmės - resocializacines savybes. Tačiau, manyčiau, kad be bausmės *prievartinio* ir *nubaudimo* pobūdžio negalima būtų pasiekti nei teisingumo įgyvendinimo, nei minėtų „modernių“ bausmės tikslų.

7. Čia būtina išskirti ir teisės *asmeninį performatyvumą*, kuris puikiai matosi bibliiniame pasakojime. Teisė/įstatymas neveikia pats iš savęs, jį reikia įvykdyti *asmeniškai* – šiuo atveju draudimas suponuoja tam tikros ne tik negatyvios, bet ir pozityvios veikos reikalavimą, kuris negali kitaip pasireikšti, kaip per konkrečius žmogaus veiksmus. Čia teisė/įstatymas pasirodo, kaip tam tikras žmogaus veikos „įkaitas“, nes teisė neveikia pati iš savęs. Tai pabrėžia ir apaštalas Paulius, kai teigia, kad teisūs yra ne įstatymo klausytojai, o jo vykdytojai (Rom 2, 13) bei puikiai parodo Kafkos pasakojimas „Prieš įstatymą“, kuriame pasirodo, kad jei žmogus teisės neįgyvendins pats asmeniškai, ji negalės ir galioti (tiksliau, ji galios tik formaliai, bet ne faktiškai-realiai)⁷⁹.

8. Bibliiniame pasakojime išryškėja ir tai, kad teisė susijusi su *morale*. Kitais žodžiais tariant, per draudimus ar elgesio ribas teisė nustato tam tikras *moralines* taisykles arba bent jau moralinio elgesio minimumą. Čia tik galima konstatuoti, kad nors XX amžiaus teisinis pozityvizmas stengėsi atskirti teisę nuo moralės, tačiau šiuo metu dauguma teisės filosofijos mokyklų pripažįsta teisės santykį su morale. Čia galima prisiminti Immanuelio Kanto (1724-1804) „kategorinį imperatyvą“, kuris jo pateikiamas kartu ir kaip teisę grindžiantis moralės principas: elkis taip, kad tavo elgesys galėtų būti visuotinė elgesio taisyklė (norma). Su teisės ir moralės santykiu glaudžiai susijęs ir *pasitikėjimas* teisine

⁷⁹ Franz Kafka. *Procesas*. Baltos lankos. 2004. p. 232-233, t.p. *Pasakojimai*. Baltos lankos. 2006. p. 58-59.

sistema. Teisė niekada negalės tinkamai veikti, jei jai žmonės nerodys pakankamo *lojalumo ir geranoriškumo*.

9. Bibliniame pasakojime matosi ir tam tikras teisės *mistiškumas*: nepaaiškinama, kodėl vieno medžio vaisiai yra nuodingi. Kaip teisingai teigia Montaigne, teisės mistiškumas slypi tame, jog įstatymų reikia laikytis ne todėl, kad jie yra teisingi, bet todėl, kad jie yra įstatymai⁸⁰. Be to, bet kuri valdžia remiasi ar legitimizuojasi tam tikru mistiškumu ar mitu, kuris turi būti priimamas ir negali būti dekonstruojamas: ar tai būtų dieviškoji monarchijos samprata, tautos istorija ir tradicijos, tautos suvereniteto idėja ar prieš II Pasaulinį karą Europoje paplitęs tautos-rasės išskirtinumas. Derrida, remdamasis Montaigne mintimis, teigia, kad teisės mistiškumą puikiai parodo ir (teisinio) *papročio* laikymasis: niekas tiksliai nežino, iš kur atėjo koks nors senas paprotys, bet laikosi jo tiesiog iš tradicijos.

10. Šių rekonstruotų „biblinių“ teisės bruožų pabaigoje norėčiau paminėti teisę kaip *teisingumą*. Biblinio išvaymo iš rojus pasakojime randamą teisingumo sampratą galima būtų priešpastatyti („formaliam“) graikiškųjų mitų teisingumui, kuriuose paprastai atsispindi akis-už-akį (Taliono) principas. Tuo tarpu minėtą biblinį pasakojimą galima interpretuoti ir taip, kad čia Dievas gailestingumo vardan nusižengia savo paties nustatytai teisei: žadėta mirties bausmė žmogui „pakeičiama“ ištrėmimu arba blogiausiu ateju – „kalėjimu iki gyvos galvos“. Taigi, biblinio teisingumo samprata (skirtingai nuo antikinio) žmogaus ir jo gyvybės išsaugojimo vardan leidžia net pažeisti pačią teisę arba išeiti už teisės ribų. Šiame kontekste galima prisiminti viduramžiuose atsiradusį monarchų *malonės* institutą, kuris teisėje naudojamas iki šiol. Be to, čia galima išskirti ir teisės „resocializacijos“ principą, pagal kurį matosi teisės siekis ne tik nubausti, bet ir pataisyti ar „resocializuoti“ žmogų: jis išvaromas į žemę savo darbu „išpirkti“ savo kaltę. Kaip jau buvo konstatuota ankstesniame skyriuje, šiame pasakojime teisingumas iškyla kaip ekstra-teisinė arba meta-teisinė kategorija. Jo reikšmė, kaip jau buvo minėta, čia steigiasi veikiau *via negativa* būdu, nei koku nors metafiziniu apibrėžimu.

⁸⁰ Cituota iš Jacques Derrida. *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority“*. In *Deconstruction and the possibility of justice*. Routledge. 1992. p. 11-12. Beje, teisės mistiškumas puikiai parodytas ir F. Kafkos romane *Procesas*. (Žr. Baltos lankos. 2004.).

Apibendrinant galima konstatuoti gana paradoksalų išvadą, kad bibliiniame *pirmojo nuopuolio* pasakojime jau atsispindi esminės šiuolaikinės teisės savybės. Plačiausia prasme galima teigti, kad šiame bibliiniame pasakojime matosi, jog *teisė* turi tarsi dvi puses: *prievartą* ir *teisingumą* (arba *vidinį* ir *išorinį* aspektą). Kaip teigė Pascale: įstatymas be teisingumo tampa savavališkas, o teisingumas be įstatymo – neefektyvus⁸¹. Be to, šiame bibliiniame pasakojime atsispindi ir hermeneutinis-interpretacinis teisės aspektas, kuris bus plėtojamas kitoje šio darbo dalyje.

2. Hermeneutinė teisės samprata

Šioje dalyje, formuluojant šiuolaikinę hermeneutinę teisės sampratą, badysiu apibendrinti anksčiau nagrinėtas teisės ir teisingumo savybes bei jų tarpusavio santykį.

1. Pradėti norėčiau nuo Derrida *dekonstrukcinėje filosofijoje* jau nagrinėtos *teisingumo* „ne-teisinės“ esmės ir Vattimo hermeneutinės „teisės pirminio nepagrindžiamumo“ idėjos. Visų pirma, Derrida minėtą „ne-teisinę“ teisės ir teisingumo esmę mato bent jau trijose minėtose *aporijose*, kurios buvo minėtos teisingumo sampratos nagrinėjimo kontekste⁸².

Pirma, pasak Derrida, norint priimti *teisingą* teisinį sprendimą, būtina *suspenduoti* teisės galiojimą, t.y. – visuomet patikrinti, ar konkrečiu atveju *teisės* taikymas atitinka *teisingumą*. Čia matome Derrida norą parodyti teisės paradoksą, pasireiškiantį tuo, jog norint priimti *teisingą teisinį* sprendimą negalima besąlygiškai remtis pačia teise, o prieš tai reikia padaryti tam tikrą *ne-teisinį* arba ekstra-teisinį teisės suspendavimo judesį. Tuo pačiu, pasak Derrida, ir po to sekantis *teisės pritaikymo* judesys (pvz., *teisingos* teisės nuostatos *parinkimas*) – taip pat nekyla iš teisės, o iš „*teisingumo troškimo*“.

⁸¹ Žr. pgl. J. Derrida. Op. cit. p. 12-13.

⁸² Jacques Derrida. The mystical foundation of authority“. Op. cit. p. 22-29.

Antra, teisės „neteisiškumo“ aporija atsispindi jau minėtoje Derrida dekonstrukcijoje, parodančioje, kad *teisė* savo esmėje yra iš vienos pusės - *teisingumas*, o iš kitos pusės - *prievarta*, kuri būtina šiam teisingumui įgyvendinti ir garantuoti. Šitaip dekonstravus *teisę*, pasirodo, kad jos esmė yra visai *ne-teisinė*, nes joje „randame“ tiek teisę peržengiantį ir ją grindžiantį *teisingumą*, tiek *prievartos* elementą kuris beje kartu yra ir teisės „griaunamoji jėga“, galinti pasireikšti pvz., tautos teisėje sukilti ar darbo įstatymuose, numatančiuose darbuotojų teisę streikuoti⁸³. Kadangi tiek teisingumas, tiek prievarta nėra grynai teisiniai fenomenai, todėl čia pasirodo tam tikras „teisės neteisiškumo“ paradoksas: nuėmę nuo minėtų fenomenų teisinį rūbą, pasirodanti pvz., kaip *įstatymas* ar *teismo sprendimas*, pasirodo, kad teisės esmė yra visai ne-teisė arba,- kad teisė turi tik teisinę *formą* (rūbą), bet ne *turinį*.

Trečia, šis teisės „neteisiškumas“ gali būti parodytas *teisės retrospektyvume* ir *transcendentiniame* pobūdyje, nes naujai priimtas koks nors pamatinis teisinis dokumentas įsisteigia save retrospektyviai, t.y. „žiūrėdamas atgal“ iš *ateities* perspektyvos. Šis teisės retrospektyvumas puikiai pasirodo, priėmus naują Konstituciją, kuri ankstesnę (egzistavusią iki jos įsigaliojimo) tikrovę jau vertina (interpretuoja) iš savo perspektyvos. Čia matosi, kad tam tikra prasme mes „stovime prieš dar neegzistuojantį įstatymą“. Ir šia prasme teisė (įstatymas) turi *transcendentinę(i)* plotmę, nes tokios retrospektyviai veikiančios teisės negalima pasiekti ar „užčiuopti“ *esamajame laike*. Šia prasme, ji niekada neegzistuoja dabartyje: arba jos dar nėra, arba ji „jau praėjusi“. Nauja Konstitucija (naujas įstatymas) save įsisteigia ir interpretuoja retrospektyviai: anksčiau ji dar neegzistavo, bet po jos priėmimo, ji save įsisteigia kaip jau buvusią⁸⁴.

⁸³ Plg. Ibid. p. 37.

⁸⁴ Šis teisės mistiškumas ir *ne-teisiškumo* paradoksas puikiai atsiskleidžia jau minėtame Kafkos „Proceso“ pasakojime, papasakotame kalėjimo kapeliono lūpomis romano herojui Jozefui K.: pas durininką ateina žmogus ir prašosi įleidžiamas pro duris „pas įstatymą“; solidus durininkas neleidžia, bet duoda suprasti, kad ten galima patekti tik nepaisant šio draudimo; tačiau žmogus nesiryžta pažeisti įstatymo, kad patektų „pas įstatymą“ ir taip niekada pas jį ir nepatenka; tiesa, prieš savo mirtį jis sužino įdomų paradoksą, kad šios durys buvo skirtos tik jam (konkrečiam ir asmeniškam jo paties santykiui su įstatymu) ir kad po jo mirties šios durys bus uždarytos. Taigi, čia matome pastatą su daugybe vidinių ir išorinių durų, sutinkame solidų durininką ir žmogų norintį patekti pas įstatymą, bet pačio „įstatymo“ taip ir nesutinkame. Šiame pasakojime sukonzentruotas tiek teisės (proceso) *mistiškumas* ir *transcendentiškumas*, atsispindis toje daugybėje vidinių durų, vedančių *pas įstatymą* bei mistiškame „švytėjime“, sklindančiame pro įstatymo durų plyšį, tiek jos *prievartinis* pobūdis, nes būna tokių paradoksalių atvejų, kai teisę (įstatymą) galima įgyvendinti tik ją pažeidus. Žr. Franz Kafka. *Procesas*. Baltos lankos. 2006. p. 232-233.

Nors Derrida parodytas teisės „dekonstrukcinis“ ne-teisiškumas ir įdomus, tačiau jis nepasiūlo, kaip reikėtų spręsti šias teisės „neteisiškumo“ aporijas, todėl sunkiai galėtų būti pritaikytas į praktiką orientuotai teisės teorijai. Šioje vietoje norėčiau paminėti Gianni Vattimo iškeltą kiek panašią „teisės pradinio nepagrindžiamumo“ (*infondatezza iniziale della lege*) problemą, kurią jis ne tik konstatuoja, bet skirtingai nuo Derrida, puikiai įkomponuoja į hermeneutinę filosofiją, kurioje parodo šios problemos tam tikrą sprendimą.

Taigi, Vattimo parodo *teisės pradinio nepagrindžiamumo* problemą ne tik jau Derrida minėtoje Konstitucijos *retrospektyviniame* savęs įsisteigime, bet ir pvz., tame, kad neįmanoma nustatyti Kelseno suformuluotos teisinės sistemos piramidės „pirminės“ pagrindimo taisyklės-nuostatos: pvz., dabartinė Konstitucija buvo priimta remiantis anksčiau galiojusia Konstitucija, kuri buvo priimta dar anksčiau galiojusia ir t.t., kol pasirodo, kad turime tiesiog remtis jau minėta Montaigne pastebėta mistine *tradicija ar papročiu*. Šis „teisės pirminis nepagrindžiamumas“ taip pat puikiai matosi ir pvz., kai steigiamoji asamblėja, kurdama visiškai naują teisinę sistemą ir priimdama Konstituciją, įrašo į jos projektą įvairias nuostatas ar principus, remdamasi „jau egzistuojančia teise“ – tiek prigimtinės ar tarptautinės teisės principais, tiek užsienio šalių ar tarptautine praktika, tiek savo nacionalinės teisės istorine tradicija. Taigi, čia matome, kad teisės legitimumui pagrįsti paprastai reikia rasti ankstesnį „autoritetinę“ precedentą ar istorinę konstituciją, kurio(s) autoritetingumas remiasi dar ankstesniu precedentu ar konstitucija ir t.t., kas veda į tam tikrą nesibaigiantį teisės grindžiamumo paieškos *hermeneutinį ratą*. Netgi absoliutus monarchas, kuris leidžia įstatymus tarsi „savavališkai“, savo valdžios autoritetui ir legitimumui pagrįsti taip pat turi remtis sosto paveldėjimu iš savo dinastijos, kurios valdžios legitimumo „pradinio momento“ būtų neįmanoma pagrįsti⁸⁵. Taigi, sprendžiant teisės „pradinio pagrindžiamumo“ problemą, Vattimo vietoj pozityvistinės Kelseno piramidės pasiūlo „hermeneutinio rato“ paradigmą.

⁸⁵ Čia galima būtų paminėti, kad net ir faktų nustatyme teismo proceso metu susiduriame su panašia „rato“ problema, nes faktų „nustatymas“ ar „įsteigimas“ remiasi tam tikromis įvykio rekonstravimo ir interpretavimo taisyklėmis, kurios pačios nėra faktai; ir atvirkščiai – be tam tikrų „faktų“ egzistavimo nebūtų galima pritaikyti procesinių jų „nustatymo“ taisyklių.

Nihilistiškai-metafizinės tradicijos kontekste suprantant minėtą *teisės* ir jos *interpretavimo* „pradinį nepagrindžiamumą“, galima būtų teigti, kad ten, kur turėjo būti koks nors teisės pagrindimas, iš tikrųjų *nieko nėra* arba kad liko tik *teisės prievartos* aspektas, kuris gali pasireikšti kaip įstatymų leidėjo ar interpretatoriaus *subjektyvus* normos ar precedento *pasirinkimas*. Tačiau, pasak Vattimo, teisės *pradinio nepagrindžiamumo* atradimas neturėtų būti suprantamas nihilistiškai, bet galėtų būti paaiškinamas kaip niekada nesibaigiantis pažinimo procesas, nepretenduojantis į galutinį pažinimą laike bei erdvėje, kurį galima paaiškinti naudojant jau minėtą *hermeneutinio rato* paradigmą. Tai reiškia, kad interpretavimas neturi būti „paslėpta metafizika“ ar savavališkos prievartos užmaskavimas (kuo taip baiminasi Derrida), bet atvirkščiai – šios prievartos, kylančios iš „teisės pradinio nepagrindžiamumo“ palaiptinis „nukenksminimas“, remiantis istoriškai pagrįstu precedentų tinklu, kuris yra „suaustas“ iš medžiagos, nesileidžiančios būti „savavališkai išstampomai“, bet praleidžiančiai vienus interpretavimo būdus, o sulaikančiai kitus⁸⁶.

Taigi, apibendrinant aptartas teisės „ne-teisiškumo“ ar „nepagrindžiamumo“ problemas galima teigti, kad hermeneutinė filosofija neneigia šių post-modernizmo parodytų problemų, tačiau jos sprendimui pasiūlo *hermeneutinio rato* ar *tinklo* (*network, réseau*) paradigmą, kaip alternatyvą metafizinio pozityvizmo propaguojamam „grynajam“ hierarchiniam teisės supratimui ir kuri bent dalinai gali išspręsti minėtas problemas.

2. Kadangi teisė yra žmogaus su-gyvenimo fenomenas, o ne kažkas, kas randama gamtoje „objektyviai“, todėl norint, kad įstatymas „veiktų“ ir galiotų būtina jį įvykdyti ar įgyvendinti, nes pats savaime jis neveikia. Čia galima konstatuoti teisės *egzistencialumą* ir *asmeninį konkretumą*. Minėtame Kafkos pasakojime taip pat netiesiogiai parodyta, jog nėra kitos priemonės priversti įstatymą „veikti“, - kaip jį *asmeniškai įgyvendinti*. Į tokią teisės *egzistencinį singularumą* kreipia tiek Kierkegaardas filosofija, tiek XX amžiaus egzistencialistai Albert Camus (1913-1960) ir Jean-Paul Sartre (1905-1980).

⁸⁶ Plg. Gianni Vattimo. Ibid. p. 286-290.

Taigi, į teisę šiandien galime žvelgti ne vien kaip į abstrakčias bendro pobūdžio *taisykles* ar realiai egzistuojančių visuomeninių santykių *atspindį*, bet ir kaip į pastangas išspręsti gyvenime mus ištinkančias *konkrečias problemas*. Tokioje perspektyvoje *teismas* iškyla kaip įstatymų leidėjui lygiavertis teisėkūros subjektas, o *teisminis precedentas*, kaip teisės šaltinis, atsistoja greta įstatymo. Tačiau visgi teisminis precedentas, kaip kierkegoriška konkretybė turi būti derinamas su teisės ir įstatymo universalumu, nes ir pats teismo precedentas, kaip *analogiško* ankstesnio teismo sprendimo pritaikymas vėlesnėje kito teismo byloje jau turi savyje universalizavimo judesį⁸⁷.

3. Šiuolaikinis Vakarų mąstymas pripažįsta *teisinį pliuralizmą* arba net tam tikra prasme - teisės „nihilistinę“ poziciją „vieno pagrindo“ arba „objektyviosios tiesos“ atžvilgiu. Tačiau pliuralizmo pripažinimas bent jau *prima facie* sukelia problemų teisiniam interpretavimui, nes pripažįsta, kad gali būti ne vienas, o keli to paties teksto interpretavimo variantai. Tačiau tokia nuomonių ir interpretacijų įvairovė nebūtinai reiškia nyčiškąjį reliatyvizmą ir tai, kad joje negali būti tam tikrų vertinimo kriterijų ar hierarchijos: sekant jau minėtomis Gadamerio ir Vattimo mintimis, tai galėtų būti konkrečios visuomenės istorinės patirties nulemta ir instituciškai pripažįstama tradicija. Pliuralizmo pripažinimas tuo pačiu iškelia klausimą, ar heteronomiškas požiūris į pasaulį, pripažįstantis egzistuojant daug pasaulio modelių (pvz., Platono, Van Gogho, Einsteino ir t.t.), gali pats išlikti be homonomiškumo? Manau, kad net išpažįstant radikalųjį perspektyvizmą, tuo pačiu metu jau kuriamas ir *vieningas* „perspektyvistinis“ pasaulio vaizdas. Todėl atsakant į iškeltą klausimą, gali padėti ir krikščioniškasis-religinis arba *trejybini*s mąstymas, vienu metu pripažįstantis ir vieną pagrindą, ir kartu jo heteronomiškąją dinamiką. Taigi, čia matome, kad metafiziškai hierarchinę teisės sampratą galima derinti su požiūriu į teisę kaip į tam tikrą horizontalų „tinklą“ (*network*,

⁸⁷ Kalbant apie teismo precedento reikšmę teisinėje sistemoje, įdomu pastebėti, kad anglo-saksiškos teismo precedentos sampratos susiformavimui, atrodo, turėjo didelę reikšmę rabiniškoji talmudinė ir midrašinė interpretavimo tradicija. Galima daryti prielaidą, kad judėjiška *halacha*, kaip tradicija ir ankstesnių sprendimų-nuomonių autoritetu besiremianti teisinė sistema, ankstyvaisiais viduramžiais įtakojo anglo-saksų precedentinės teisinės sistemos atsiradimą. Reikia pripažinti, kad šiuo metu Europos kontinente dėl JAV ir abiejų Europos teismų įtakos precedento reikšmė palaipsniui didėja. Apie rabiniškąją *halacha* sampratą žr. pvz., Nicholas de Lange. *Judaizmas*. Aidai. 1996. p. 92-115.

réseau), o vienintelio ir nedalomo suvereniteto idėją – su teisiniu pliuralizmu ir žmogaus teisių samprata⁸⁸.

4. Hermeneutinis požiūris kartu leidžia pažvelgti į teisę ne vien kaip į taisyklių rinkinį ar atsietus teisinius dokumentus, bet kaip į tam tikrą istorijoje besivystantį „corpus“.

Žvelgiant į šiuolaikinę Lietuvos teisinę sistemą, galima būtų pasakyti, kad jos konstitucinis pagrindas yra 1918 m. vasario 16-osios Deklaracija, pakartota Steigiamojo Seimo 1920 m. gegužės 15 d. deklaracijoje, Lietuvos Laisvės Kovų Sąjūdžio Tarybos 1949 m. vasario 16-osios deklaracijoje, 1990 m. kovo 11-osios Akte, kuriuose buvo įtvirtinti pagrindiniai mūsų teisinės sistemos principai: nepriklausomybė, tautos suverenitetas ir demokratija. Šie principai tautos tiesiogiai buvo patvirtinti 1991 m. visuotiniame referendume ir įgavo konstitucinio akto formą bei tapo „pamatiniu valstybės principu“. Šia prasme 1992 m. spalio 25-osios Konstitucija yra jau išvestinis aktas – apjungęs, išplėtojęs ir *ikūnijes* minėtuose aktuose konstatuotus konstitucinius principus. Kitais žodžiais tariant, 1992 m. Lietuvos Respublikos Konstitucijos ir minėtų konstitucinių-pamatinių aktų santykį galima būtų atskleisti tam tikro fenomenologinio-hermeneutinio „dialogo“ kontekste: 1992 m. Konstitucija pati steigiasi ir kyla iš minėtų konstitucinių aktų ir juos *ikūnija* konkrečiame laike ir erdvėje, tačiau iš kitos pusės – šie aktai savo *dabartinę* konstitucinį statusą irgi gauna iš Konstitucijos ir tampa sudėtinė jos dalimi. Dar daugiau, kaip ankstesni konstituciniai aktai negalėtų daryti įtakos dabartinei teisei sistemai, jei jų nepatvirtintų dabartinė Konstitucija, taip ir dabartinė Konstitucija negalėtų egzistuoti be ankstesnių konstitucinės reikšmės aktų, nors ji tam tikra prasme ir pranoksta pirmuosius. Šiame kontekste teisė auga ir atsiskleidžia nuolat besitęsiančiame procese, o teisiniais terminais kalbant – tampa gyvoji Konstitucija (*living Constitution*), galinti suteikti vis naujas reikšmes. Taigi, šiame hermeneutiniame mąstyme, teisės samprata ir jos interpretavimas turi pripažinti savo metafizines ištakas, bet jose nesustoti, nesustingti. Todėl „teisė“ turėtų būti suprantama ne tik kaip *daikta*-vardis, bet ir kaip *veiksma*-žodis, t.y. kaip nuolatinis procesas, istorinis *dia-logas* (ne abstrakcija), neatsiejamas nuo teisės-*įgyvendinimo* ar teisingumo-*vykdymo*. Dar daugiau, šis dialogas

⁸⁸ Beje, pliuralistinis požiūris į suverenitetą jau seniai egzistuoja Europos monarchijose. Pvz., Jungtinėje Karalystėje tuo pačiu pripažįstamas monarcho, parlamento ir tautos suverenitetas.

nebūtinai turi būti visuomet nuoseklus, jame gali (o gal net *turi*) būti įvairūs „įtrūkimai“, nenuoseklumai. Todėl *teisę* galima suprasti panašiai kaip Ricoeur'as supranta *antikos mitus* – tai yra kaip tam tikrą nuolatinę dinaminę įtampą tarp įvairių prieštaringų teisinių tekstų⁸⁹. Šią nuolatinę įtampą turi neutralizuoti būtent *teismai*.

Todėl panašų hermeneutinį modelį galime pritaikyti ir Konstitucinio teismo jurisprudencijai, kurios pagalba Konstitucinis teismas, interpretuodamas Konstituciją, pritaiko ją konkrečioms atvejams ir taip su-*aktualina* bei į-*gyvendina* mūsų kasdieniame gyvenime. Konstitucijos ir Konstitucinio teismo jurisprudencijos santykį galima būtų pavaizduoti pasitelkiant pvz., žydų Toros ir Talmudo (ar musulmonų Korano ir Sunos) santykį. Iš vienos pusės – Talmudas remiasi Tora ir yra jos teksto interpretacija, pritaikant ją konkrečioms atvejams bei problemoms spręsti, bet iš kitos pusės – Talmudas įgauna tokią pat dieviškąją vertę, jis yra tarsi Toros tąsa, be kurio Tora negalėtų būti įgyvendinta gyvenimiškoje tikrovėje. Čia galima būtų paminėti ir rabiniškoje tradicijoje susiformavusią *midrašo* tradiciją. Midrašas yra visuminis-sisteminis Toros, Pranašų ir Išminties knygų susiejimas, o *midrašinio* (t.y. tiek *pažodinio*, tiek *dvasinio*) interpretavimo būdu išgautas naujas tekstas yra prilyginamas pačiai Torai. Todėl šios tradicijos kontekste Konstitucinio teismo “dinamiškosios” jurisprudencijos pagalba „išgauta“ nauja konstitucinė nuostata ar principas, kurio formaliai nėra Konstitucijos tekste, galėtų būti laikoma Konstitucijos teksto tąsa lygi pačiai Konstitucijai. Aišku, šis „išgautasis“ konstitucinis principas ar nuostata neturėtų prieštarauti Konstitucijos tekstui, o turėtų išplaukti iš pačios Konstitucijos dvasios ar visuminio-sisteminio aiškinimo.

5. Hermeneutinis požiūris į Konstituciją, kaip į savotišką teisinės sistemos šventraštį ar teisės sakralumo „hierofaniją“, gali būti atskleidžiamas per *ženklų* ir *žodžio* simbolius ir kartu – per jos *performatyvumą*. Biblija krikščioniškoje tradicijoje yra tiek Dievo meilės žmonėms *ženklas*, tiek pats Dievo *Žodis par excellence*. Konstitucija nustato ir garantuoja pagrindinius žmogaus ir valstybės sugyvenimo principus ir kaip *ženklas*, nurodo į juos. Tačiau Konstitucija ir *konstitucionalizmas*, bent jau šiuolaikinėje Vakarų demokratijoje, yra *vertybė per se*. Kitais žodžiais tariant, Konstitucija ir jos apsauga nėra vien tik ženklas, forma ar procedūra, bet ir dialogas, vertybė. Nors Konstitucija (įskaitant

⁸⁹ Paul Ricoeur. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Baltos lankos/ALK. 2001. p. 41.

Konstitucinio teismo jurisprudencija) pati egzistuoja ir steigiasi tam tikrame istoriniame-kultūriniame *dialoge* (jau minėtus ankstesnius konstitucinius aktus ar Konstitucinio teismo nutarimus) ir vienaip ar kitaip stengiasi atsakyti į jo užduotus klausimus, tačiau tuo pat metu ji pati yra tam tikras atskaitos taškas ir vertinimo pagrindas arba (vartojant biblinius terminus) - „duona“ tolesniam dialogui, nes užrašytas tekstas po kurio laiko pradeda gyventi savo „autonomišką“ gyvenimą. Konstitucijoje įtvirtintų principų ir vertybių vienybė tarsi simbolizuoja visos teisės ar teisinės sistemos *vienybę*. Todėl čia per Konstitucijos pavyzdį galima kalbėti ir apie pačią *teisės* esmę, kuri yra ne tik *ženklinė*, t.y. *nurodanti* ar *atspindinti* tikrovę, bet ir *substancinė* arba *steigiamoji*. Kitais žodžiais tariant, čia kartu pasimato Konstitucijos, kaip tam tikro *teisės esmės* „koncentrato“, *performatyvumas*, t.y. – Konstitucija (kaip ir kitas teisės aktas) nėra tik abstrakčios teisinės ištaros ir pamokymai, bet ji yra ir steigiamasis *įvykis*, kuris keičia tikrovę.

6. Kaip jau buvo minėta, hermeneutinis požiūris į teisę teigia, kad, visų pirma, reikia pripažinti mūsų tam tikrą istorinį apibrėžtumą: mes esame ir veikiame istorijoje ir esame jos veikiami. Konkreti teisinė sistema taip pat egzistuoja konkrečiame istoriniame laike ir erdvėje, todėl hermeneutika į teisę žiūri kaip į tam tikrą istorinį *dialogą* arba klausimų-atsakymų procesą, o ne kokių nors abstrakčių loginių nuostatų visumą. Dar daugiau, sekant Gadameriu, reikia pripažinti, kad nėra teisės nuostatos, kuri neatsakinėtų į konkrečius klausimus: konkretūs teisiniai tekstai turi tikslą atsakyti į laiko jam užduotus klausimus, tai reiškia, kad jie turi būti suprantami ir interpretuojami ne tik gramatiniu, bet ir istoriniu ar įstatymų leidėjo ketinimų metodais. Čia kaip pavyzdį galima pateikti kad ir Nikėjos-Konstantinopolio tikėjimo išpažinimą, kurio kiekvienas teiginys yra ne abstrakti tikėjimo formulė, o atsakymas į tuo metu egzistavusias erezijas ir gnosticizmus. Hermeneutinis požiūris į teisę priešpastato save pozityvistiniam abstrakčių „normų“ ar „taisyklių“ rinkiniui – kaip tam tikras istorinėje perspektyvoje egzistuojantis esminių žmogaus egzistencinių klausimų-atsakymų pokalbis, dialogas. Taigi, teisė, kaip ir bet koks kitas socialinis fenomenas, visuomet yra didesnis už žmogiškąjį pažinimą. Todėl hermeneutinis požiūris į teisę nesimbolizuoja kokios nors „baigtinės“ visuomeninės sutarties, suprantant ją Hobbse'o ar Rousseau terminais, nebent ją suprastume hermeneutiškai, t.y. kaip nuolatinį dialogą su-*tarties* link. Kitais žodžiais tariant,

hermeneutinė teisės samprata nesiekia galutinai „užčiuopti“ teisės apibrėžimo, bet pripažįsta pažinimą kaip tam tikrą *kelią*, kuris skleidžiasi per mūsų patirtį istorijoje.

7. Šiame Konstitucijos, kaip fenomenologiškojo dialogo, sampratos kontekste galima teigti, kad Konstitucija per teisinę *kalbą* siekia išreikšti, parodyti tam tikrą *tikrovę*. Tačiau, kaip matėme, semiotika ir hermeneutika parodė, kad egzistuoja ir „vidinis žodis“, kurio išreikštoji kalba negali visiškai (galutinai) išreikšti. Apie tai kalba ir Lietuvos Konstitucinis teismas, kai teigia, jog Konstitucija, kaip teisinis dokumentas, turi ne tik raidišką kalbinę išraišką, bet ir savo „dvasią“, t.y. tam tikrus siekius ir vertybes, kurie Konstitucijos tekste įtvirtinti naudojant konkrečius žodžius-terminus. Tačiau pastarieji negali visiškai išreikšti šių vertybių *verbum interium* (vidinio žodžio) visumos ir apimties, todėl privalo būti interpretuojami teleologiškai, koherentiškai ir sistemiškai⁹⁰.

8. Šiame darbe jau buvo kalbėta apie teisės tam tikrą *mistiškumą* ir polinkį savo legitimumą grįsti tam tikrais *mitais*. Ši teisės savybė kartu parodo ir jos *anamnezinį - liturginį* pobūdį, t.y. teisė nori save grįsti, remdamasi tam tikrais lemtingų tautos įvykių istoriniais *prisiminimais* ir jų *šventimu*: valstybingumo atsiradimas (pvz., Mindaugo karūnavimo šventimas), didžiųjų teisės paminklų (pvz., Lietuvos Statutų) paminėjimas Konstitucijoje, Gegužės 3-iosios ir 1992 m. Konstitucijų minėjimai, rezistencijos ir pasipriešinimo okupacijoms kovų ir jose žuvusiųjų minėjimas ir t.t. Šis troškimas rekonstruoti svarbiausius valstybingumo ir teisės istorinius įvykius bei juos *prisiminti* yra vienas iš svarbiausių teisinės sistemos pagrindimo, legitimacijos bruožų. Ši teisės *anamnezinį* atgręžtumą galima palyginti su Biblija, kuri susiformavo kaip Babilonijos tremtyje esančios žydų tautos *prisiminimas* apie Dievo įvykdytą savo tautos įvedimą į Pažadėtąją žemę ir Toros, kaip kelrodžio, palikimą. Kaip jau buvo minėta, svarbiausių valstybingumo įvykių paminėjimai ir jų šventimas turi ir tam tikrą *liturginę* dimensiją, kuri yra anksčiau įvykusių įvykių ne tik prisiminimas, bet ir *sudabartinimas* ir *šventimas*.

⁹⁰ Plg. Konstitucinio teismo 2004 m. gegužės 25 d. nutarimas [II.4]. Tiesa, kiek keistokai skamba Konstitucinio teismo teiginys jau kituose nutarimuose, teigiant, jog Konstitucijos dvasią galima nustatyti, naudojant ir tokius aiškinimo metodus, kaip pvz. *įstatymų leidėjo ketinimas*: žr. 2004 m. gruodžio 13 d. [II.7.] ir 2006 m. birželio 6 d. nutarimą [14.]. Taip pat plg. žr. 2006 m. kovo 28 d. nutarimą [II.3.2.].

3. Hermeneutinis teisės (re)interpretavimas

1. Metafizinės filosofijos kontekste interpretavimas buvo suprantamas: arba kaip pastangos suvokti jau objektyviai duotą normos reikšmę, arba kaip normos reikšmę ir galiojimą nustatyti remiantis jos atitikimu kitai taip pat objektyviai egzistuojančiai normai (prigimtinai teisei, humanizmo idėjai, dieviškajai teisei ir pan.). Iš šių dviejų interpretacijos sampratų kilo dviejų teisės mokyklų ginčas: pirmąjį požiūrį atstovaujant teisės pozityvizmui, antrąjį – prigimtinės teisės mokyklai. Atrodo, kad prigimtinės teisės mokykla per *interpretavimą* kaip „pasakojimą“ būtent parodo tam tikrą distanciją tarp *teisės* ir jos *pritaikymo* bei akcentuoja pozityvistinės *teisės* kaip *duotybės* koncepcijos tam tikrą ribotumą. Čia būtina paminėti ir įvairius nihilistines bei reliatyvistines interpretavimo mokyklas, atsiradusias kaip atsaką į metafizinį-deskriptyvų „duotosios reikšmės aiškumą“ (pvz., JAV paplitusį CLS – *Critical legal studies*).

Tuo tarpu fenomenologinė hermeneutika, pabrėždama *sąmonės intencinį* pobūdį, teigia, kad rekonstruotas interpretavimo veiksmas parodo, jog interpretavimo „subjektas“ ir „objektas“ nėra absoliučiai atskirti fenomenai. Taigi, jau remiantis Kantu, galima teigti, kad tiesa yra ne *duotybė*, o interpretacinio proceso rezultatas. Bet šis interpretavimas neturėtų būti suvokiamas kaip kas nors siaurai subjektyvaus. Šiuolaikinė hermeneutika parodo tiek „subjekto“, tiek „objekto“ istoriškumą ir neišbaigtumą. Taigi, interpretacijos metu „užčiuopta“ *reikšmė* nebeturėtų būti suprantama kaip amžina stabili *duotybė*, bet kaip *case by case* atskleidžiamas ir vystomas nesibaigiantis procesas, kuriame teisės reikšmė atsiskleidžia tik konkrečiam atvejui ar situacijai. Tačiau, kaip jau buvo minėta, to nereikėtų aiškinti paneigiant bet kokių teisinės reikšmės aiškinimo (interpretavimo) preferencijos kriterijų egzistavimą (pvz., visuomenėje vyraujanti ir tam tikros tradicijos sąlygota nuomonė ir pan.). Todėl teisinį pozityvizmą (Kelseno suformuluotą kaip „grynoji teisė“), kuris jau XX amžiaus viduryje neatlaikė laiko kritikos, pakeitus nyčiškuoju teisiniu reliatyvizmu nedaug ką laimėtume, nes pvz., reliatyvistinis teisinio teksto interpretavimas negalėtų priversti prie jokio aiškaus teisinio-teisminio sprendimo. Tuo tarpu hermeneutinio rato metodas čia galėtų puikiai tikti. Ir visai nesvarbu, ar pirmumą teiktume faktams - ir tik po to jų interpretacijoms, kaip teigia Ferraris, ar

pirmumą pripažintume teksto supratimo istoriniam kontekstui (kuriame mes matome faktus), kaip kad teigia Gadameris.

Šią „hermeneutinio rato“ paradigmą Vattimo pritaiko ir sprendžiant jo iškeltą „interpretavimo pradžios problemą“. Jau minėtame straipsnyje „Įvykdyti teisės teisingumą“⁹¹ Vattimo parodo, kad hermeneutika pripažįsta tam tikrą *iki-suvokimo* egzistavimą, paaiškinimą kaip tai, ką *jau tarsi žinome iš anksto* (pvz., iš savo gyvenimiškos patirties) apie konkretų fenomeną, kurį norime interpretuoti. Taigi, šis subjektyvumo pripažinimas, jo manymu, parodo *interpretavimo pradžios problemą*, nes neįmanoma aiškiai nustatyti „pirminio“ atskaitos taško interpretavimo judesyje, nes neaišku, ar pradedama interpretuoti nuo savo subjektyvios nuomonės, ar nuo teksto. Taigi, iš vienos pusės, teisė gali įgyvendinti teisingumą tik interpretavimo pagalba arba, kalbant hermeneutiniais terminais, per *dialogą* tarp teisėjo ir šalių, jų advokatų bei kitų teisės ekspertų, kuris kartu veda į „vidinį supratimo dialogą“. Tačiau iš kitos pusės, jei interpretavime norime atsiremti į kokią nors „pradžią“, tai turime pripažinti, kad jokios interpretavimo pradžios nėra arba ją vadinti „mistine“ pradžia, suprantama tik „ad hoc“ ir randamą tam tikrame nuolatiname pasakojime, besiremiančiame vis „ankstesniu precedentu“.

Šiame kontekste galima būtų paminėti italų teisininką Emilio Betti (1890-1968), kuris stengėsi kovoti prieš „egzistencinę“ hermeneutiką, jo manymu, prieštaraujančią objektyviam metodologiniam teksto interpretavimui. Jo manymu, hermeneutikos svarbiausias uždavinys yra atskleisti *mens auctoris* – „autoriaus“ suteiktą teksto prasmę ir atmesti bet kokius išankstines aiškintojo nuostatas. Šitaip jis kritikuoja Gadamerio *applicatio* (pritaikymo) teoriją: jo supratimu, teksto reikšmė gali būti „pritaikoma“ tik po to, kai gaunamas „epistemologinis“ supratimas. Betti, skirtingai nei Gadameris ir Vattimo, griežtai skiria teksto *noetinę reikšmę* nuo jo *reikšmingumo*, pirmąją suprantant kaip pirminę *teksto reikšmę*, o antrąją - kaip galimą *reikšmės interpretaciją*. Abu dalykai jam nesileidžia supainiojami, kaip tai gali atrodyti pagal Gadamerio pritaikymo teoriją. Betti pasiūlo šiuos principus arba kanonus: i) imanentinės teksto prasmės nustatymo; ii)

⁹¹ Gianni Vattimo. „Fare giutizia del diritto“. In *Annuario Filosofico Europeo*. Op. cit. p. 275-291.

teksto koherentiškumo arba visuotiniškumo išlaikymas; iii) subjektyvaus supratimo rekonstravimas; iv) savo subjektyvaus supratimo suderinimas su hermeneutine prasme.

Nors reikia sutikti su Betti noru atskirti *reikšmę* nuo *reikšmingumo*, tačiau greičiausiai yra neįmanoma kaip nors „užgriebti“ teksto pradinės reikšmės. Reikšmė greičiausiai yra tam tikras interpretavimo judesio *telos*, kurį siekia užčiuopti interpretatorius. Tačiau mes niekada negalime pamatyti, ar ji yra pasiekta, nes ši reikšmė mums gali pasirodyti tik subjektyviai laike ir erdvėje. Taigi, būtent tai fenomenologija nori pasakyti, kai kalba apie tam tikrą reikšmės ir reikšmingumo (objekto ir subjekto) susiliejimą arba tiksliau sakant – tam tikrą nuolatinę tarp jų esančią įtampą. Nors ir neišeina prieštarauti minėtiems Betti hermeneutikos principams, tačiau juk jie patys savaime negali pasakyti, kiek konkretus interpretavimas atitinka siekiamą reikšmę, objektyvumą ar tiesą. Todėl Betti pasiūlytą hermeneutikos sampratą geriausiu atveju galima pavadinti tik kaip negatyvios metodologijos sampratą.

2. Šio skyriaus pabaigoje norėčiau suformuluoti keletą hermeneutinių teisės interpretavimo taisyklių-metodų, išplaukiančių iš ankstesniuose skyriuose nagrinėtos filosofinės ir religinės fenomenologinės hermeneutikos. Visų pirma, norėčiau paminėti bet kurios teisės nuostatos *teisėtumo* ir *teisingumo* tariamą *suspendavimą*. Mano nuomone, toks suspendavimo judesys yra būtinas ne tik Harto žodžiais tariant „sudėtingose“ bylose, bet visose bylose pritaikant bet kurį teisės aktą. Manychiau, kad šis suspendavimo būtinumas neturėtų būti siejamas su bylos sudėtingumu ar įstatymo nuostatos painumu, nes absoliučiai kiekvienu atveju teisėjas turi savęs paklausti, ar toks teisės pritaikymas ir teismo sprendimas yra teisingas, ar ne. Manau, kad „įprastinėse“ ar „lengvose“ bylose (pvz., „eilinis“ greičio viršijimas važiuojant automobiliu) teisėjas šio judesio „nejaučia“ ne dėl to, kad jo nereikia atlikti, bet todėl, kad paprastai jį atlieka intuityviai arba nesąmoningai.

Antra, hermeneutinis interpretavimas padeda peržengti teisinio pozityvizmo propaguojamą metafiziškai-baigtinės teksto reikšmės konstatavimą bei apsaugo nuo kraštutinio reikšmės reliatyvizmo „pagundos“. Todėl teisėjas neturėtų bijoti pripažinti tam tikrą savo išankstinę subjektyvią nuomonę, kurią jis gali turėti prieš pradėdamas

interpretuoti konkrečią teisės nuostatą. Tam tikra išankstinė nuomonė yra normali žmogaus mąstymo savybė. Kartu tai reiškia ir tam tikro fenomenologinio *atstumo* tarp *teksto* ir *interpretatoriaus* pripažinimą. Tačiau teisėjas taip pat turėtų būti atviras tiek pačiam interpretuojamam tekstui, tiek ir kitom nuomonėm, kurios galėtų keisti jo išankstinį nusistatymą. Dar daugiau, jis turėtų pripažinti teksto *radikalų kitoniškumą*, nurodantį į jo „vidinį žodį“ - *verbum interium*. Kitais žodžiais tariant, teisėjas interpretavime turėtų naudoti vadinamąjį „*hermeneutinį ratą*“, kai ieškodamas konkrečios nuostatos reikšmės jis juda nuo teksto prie savo nuomonės-supratimo, leisdamas tekstui keisti savo išankstinį nusistatymą, vėliau vėl grįžtant prie teksto ir judant tuo pačiu ratu. Panašiai reikėtų elgtis ir su *kitų* nuomonėmis dėl teksto reikšmės, nes Levino žodžiais tariant – *kitas* gali būti teisybės. Žodžiu, hermeneutinis interpretavimo metodas reikalauja iš teisėjo turėti heidegerišką egzistencinę „nuolatos pasirengusio“ keistis laikyseną. Todėl ši hermeneutinio interpretavimo „atviroji struktūra“ pripažįsta, kad interpretacinė reikšmė neturėtų būti suvokiama kaip *baigtinė* metafizine prasme. Tai reiškia, kad visuomet yra galimybė, jog šiuo metu „surasta“ reikšmė ateityje bus re-interpretuota naujai.

Trečia, *sisteminis-koherentiškas* interpretavimo metodas hermeneutinėje perspektyvoje leidžia ne tik sistemiškai žvelgti į konkretų teisės aktą, bet jį interpretuoti ir tam tikrame *istorinio diskurso* kontekste, pripažįstant anksčiau galiojusią teisės aktų ir interpretacijų reikšmę dabartiniam teksto reikšmės suvokimui.

Ketvirta, *precedentinis* interpretavimo metodas negali apsieiti be konkrečios bylos faktų susiejimo tiek su norima pritaikyti teisės nuostata, tiek su ankstesnės bylos konkrečias faktais⁹², taip pabrėžiant precedento analogiškumą arba jo *situatyvumą*. Iš kitos pusės nereikia bijoti pripažinti, kad šis precedento *situatyvumas* ar *singularumas* negalėtų būti pritaikytas, kaip analogiškas, jeigu neegzistotų tam tikro jo judesio *bendrumo-universalumo* link.

⁹² Tai pripažino ir Konstitucinis teismas 2007 m. spalio 24 d. nutarime.

Pagaliau penkta, pliuralistinis požiūris į teisę pripažįsta kelių interpretacinių reikšmių nustatymo galimybę. Tačiau toks *teisinis pliuralizmas* neprieštarauja tam, kad konkrečioje visuomenėje konkrečiu istoriniu metu, vienos reikšmės gali būti labiau pagrįstos nei kitos. Tokios preferencijos pagrindas galėtų būti pavyzdžiui, istoriškai nusistovėjusios reikšmės, visuomenės daugumos ir instituciškai pripažįstamos moralinės vertybės ar tradicijos. Todėl teisinį pliuralizmą labiau atitiktų toks teismo interpretavimo metodas, kai teismas savo sprendime pateikia keletą galimų interpretavimo galimybių ir pagrindžia, kodėl pasirinko vieną iš jų.

IŠVADOS

1. Šiame darbe buvo stengiamasi surasti tam tikrų sąlyčio taškų tarp, iš pirmo žvilgsnio, gana skirtingų socialinių fenomenų: religijos ir teisės. Pirmus sąlyčio taškus leido apčiuopti jau Senasis Testamentas arba Tora, kurioje gausu teisinių taisyklių, o Pradžios knygos pasakojime apie *pirmąją nuopuolį* galima aptikti vieną iš pirmųjų žmonijos žinomų teisės sampratos pateikimų. Net šiuolaikinėje sekuliarizuotoje vakarietiškoje teisinėje sistemoje galima atrasti tam tikrų religinių rekvizitų, kurie atsispindi tiek įvairiose teisinėse koncepcijose, pvz., suvereniteto ar trilypės viešosios valdžios principai, tiek galiojančių teisės aktų nuostatose, pvz., burtų traukimo naudojimas kai kurių pareigūnų skyrime ar priesaikos institutas.

2. Teisingumas, kaip moralinė ir religinė vertybė, turi įtaką šiuolaikinio teisinio (teisminio) teisingumo įgyvendinimui. Nors šiuo metu Lietuvos teismų jurisprudencijoje vyrauja teisingumo, kaip teisminio-procesinio principo arba kaip interpretavimo priemonės, samprata, tačiau šioje sampratoje galima aptikti ir „vidinį“ teisingumą bent jau *via negativa* prasme. Bet kurio teismo konstitucinis įpareigojimas suspenduoti taikomos teisės nuostatos teisėtumą – taip pat turėtų būti suprantamas kaip (teisminio) teisingumo sampratos dalis.

3. Šiuolaikinė fenomenologinė hermeneutika gali padėti šiandieniniam teisėjui susiorientuoti sudėtingoje po-metafizinėje pliuralistinėje teisinėje-socialinėje-politinėje tikrovėje, pasiūlydama konkrečius teisės interpretavimo metodus ir taisykles: teisės nuostatos teisėtumo suspendavimo, hermeneutinio rato, visuminio-koherentiško aiškinimo, teisės – kaip istorinio dialogo klausimų-atsakymų suvokimo, tam tikrų tradicinių-vertybinių aiškinimo preferencijų pripažinimą.