



Prano Dovydaičio premijai

Gauta 2007 02 14

TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

DIEVO ĮVARDIJIMAS KŪRYBOS FENOMENOLOGIJOJE

Naming God in the Phenomenology of Creativity

SUMMARY

The question of naming God is developed in the context of the phenomenology of culture in the article. The author emphasizes three theses. According to the first one, naming God is a factor of existential creativity, i.e. it initiates both a new understanding of our place in the living whole and the changing of this whole. According to the second one, naming God supposes culture as a co-activity of both us and God, in other words, we name God as a part of our cultural environment enlarged in this way. The author formulates that we are creating God, and God is creating us. According to the third theses, we name God as being suffering and loving entities. The author refuses the difference of *agape* and *eros*, looking for the points of intersection, while he interprets the passages of love both in the Old Testament and the New Testament. The author develops the concept of existential analogy that embraces the interconnection between language (naming) and being (existence), as well. The author uses the concepts of *Dichtsein* and *poiesis* in his investigations. *Dichtsein* expresses creative being during the poetic naming of phenomena in our living environment. *Poesis* expresses the creation of our existence, while these phenomena take part as directions. In this way, the author introduces sketches of horizontal theology dealing with the phenomenology of creation. The concept of existential creation is developed, looking for the intersection between naming and making real.

ĮVADAS

Platonas (1996) atkreipė dėmesį į esaties ir vardo ontologines sąsajas, netiesiogiai išskeldamas klausimą, ar įvardydami

mes ir įbūtiname, t. y. steigiamo tikrovę. Problema dar labiau paaštrėja įvardijant anapusinį Demiurgą, sukūrusį mūsų bū-

RAKTAŽODŽIAI: Dievo įvardijimas, kūrybos fenomenologija, egzistencinė analogija, meilės hermeneutika.

KEY WORDS: Naming God, phenomenology of creation, existential analogy, hermeneutics of love.

tį ir palaikantį mūsų mąstymą: ar įvardydami mes steigiamė Dievą, ar – atvirkščiai – įvardijame kaip Jo sutvertos būtybės, taip ieškančios atspirties vardijančiame mąstyme. Viena, Platonas, sekdamas Parmenidu, linkęs įvardijimui suteikti ontologinį turinį, kita, būties šaltinio jis ieško anapus žmogaus kūrybos. Šią įtampą tarp žmogaus (įvardijimas) ir Dievo (įbūtinimas) kūrybos Platonas bando sumažinti idėjų teorija ir jos sandais – dalyvavimo (*methexis*), prisiminimo (*anamnesis*) ir inkarnacijos doktrinomis. Aristotelis bando išvengti šios problemos, atskyręs retoriką bei poetiką (žmogaus kūrybą) nuo metafizikos (teologikos), o Platono meteksę pavadinęs poetine ištara. Tačiau tai – tik laikinas sprendimas. Klausimas, kaip įmanoma įvardyti anapusinį Dievą, vėl visu aštrumu iškyla viduramžių mąstytojams, kurie susiduria su dilema: kaip tai padaryti nemenkinant transcendencijos, kuri kaip tokia suponuoja nepažinumą, vadinasi, ir visišką neprieinamumą. Ieškodami atsakymo į šį klausimą, iškiliausie viduramžių mąstytojai (Tomas Akvinietis) derina Platono meteksę su Aristotelio teologika, analoginį mąstymą ir vertikalią anapusinę kreiptį. Taigi jau antikos ir viduramžių mąstyme randame užuominų, kad Dievo įvardijimo problema neatsiejama nuo mąstymo ir tikrovės santykio, nuo žmogaus ir Dievo kūrybos sąsajų. Kalbant fenomenologiniais terminais, Dievo įvardijimas priklauso nuo požiūrio į gyvenamąjį pasaulį ir žmogaus vietą jame. Mano pirmoji tezė: *Dievo įvardijimas – žmogaus kūrybinės įtampos šaltinis*. Kultūrą suvokiant kaip žmogaus

kalbinę kūrybą, tai galima suformuluoti kitaip: *mūsų įvardijamas Dievas – kultūros iššūkis, suponuojantis gyvenamojo pasaulio kūrybinį judrumą*.

Minėta tezė, atrodo, sietina su horizontalia (ne vertikalia) nuostata Dievo atžvilgiu: Dievo vaizdinys mūsų gyvenamajame pasaulyje iškyla kaip rodmuo, apibrėžiantis mūsų tikslus ir siekius, t. y. fenomenas, kurio įvardijimas leidžia vis iš naujo formuoti kultūros visumą. Ši pažiūra seka iš kultūros fenomenologijos ir hermeneutikos projekto, kurį plėtojau kitur (Kačerauskas 2005). Čia vėl iškyla klausimai: jei priimsime prielaidą, kad įvardijimas neatsiejamas nuo kultūros kalbinio ir mūsų egzistencijos hermeneutinio pobūdžio, kaip suderinti Dievo įvardijimą, kaip žmogaus kūrybą, su religijos transcendentinėmis nuostatomis? Ar tai suponuoja religijos, kaip žmogaus kūrybos, ir Dievo, kaip mūsų vaizdinio, sampratą? Nors atsakymo į šiuos klausimus ieškosiu ilgai ir aplinkui, galima iškelti mūsų kelio gaires. Prieš formuluodami antrąją tezė meskime žvilgsnį į metafizikos kritiką.

Immanuelis Kantas (2000), religiją apibrėžęs vien proto galiomis, ir Friedrichas Nietzsche (1995), numarinęs metafizinį Dievą, atrodo, galutinai sukompromitavo transcendencijos sampratą ir paruošė dirvą horizontaliai fenomenologinei nuostatai. Transcendencija paradoksaliai atgimsta Martino Heideggerio mąstyme, kuris nukreiptas į *Dasein* – žmogaus laikiškąją būtį myriop kaip *Insein*, buvimą pasaulyje su kitais (*Mitsein*). Daiktai, prie kurių kvietė grįžti Edmundas Husserlis, čia iškyla kaip mūsų lū-

kesčių, nerimo ir rūpesčio telkiniai, padedantys išplėsti mūsų egzistencinį projektą. Būdami mūsų gyvenamosios visumos dalys (imanentiškai) jie verčia kaskart perkelti šios visumos ribas, kitaip sakant, yra egzistenciniai rodmenys, t. y. transcendentai. Svarbu tai, kad šią dvejoją – sutelkimo ir perkėlimo – funkciją daiktai įgyja egzistencinės kūrybos metu, kai jie nušvinta nauja šviesa poezijos posme. Šia prasme daiktai įvardijami kaip mūsų kuriamos gyvenamosios aplinkos, kurią jie naujai įprasmina, dalys. Taigi mūsų egzistencija skleidžiasi ne tik kaip *Dasein*, *Insein* ar *Mitsein*, bet ir kaip *Dichtsein*, poetinė kūryba. Įvardydami mes pašaukiame daiktus dvejopai jų funkcijai, taip juos įbūtindami. Pagaliau atėjo laikas mano antrajai tezei: *Dievą įvardijame kaip savo kultūros aplinkos dalį, kuri išplečia mūsų gyvenamąją visumą*. Kitaip sakant, mes kuriame *Dievą*, o *Jis kuria mus*. Tai dvejoja (imanencijos ir transcencijos) Dievo įvardijimo funkcija, apimanti įdaiktinimą, įtikrovinimą ir įkūnijimą¹.

Kaip siejasi įkūnijimas, kaip įtikrovimo aspektas, ir poetinis įvardijimas? Atrodo, grįžome prie Platono klausimo apie tikrovės ir vardo santykį. Tačiau tikrovė mūsų kultūros fenomenologijos kontekste – ne idėjinė, čia ji turi kitą – egzistencinį – turinį. Horizontalus žmogaus gyvenamojo pasaulio kūrybos projektas suponuoja ir transcencijos kitą prasmę. Šio darbo uždavinys ir yra išskleisti šią transcencijos prasmę, teisingiau, prasmių telkinį. Tam turėsime įveikti vieną rimtą kliūtį. Levinas, kuris mums bus nepamainomas aiškinantis Dievo įvardijimo klausimą, radikaliai kritikuoja Heideggerį akcentuodamas

būtent transcenciją. Kaip tai suderinti su mūsų kultūros fenomenologijos projektu, kuris paremtas Husserlio ir Heideggerio išvalgomis? Šis klausimas reikalauja panagrinėti Levino etinę transcenciją, kuri išskyla kūniškais pavidalais: veido kitybe, odos lyta, geismo begalybe. Maža to, mums prieš akis – kita problema: kaip suderinti kultūros fenomenologijos kūrybinį aktyvumą ir Kito filosofijos pasyvumą, siejamą su fizine kančia ir meilės jusliškumu. Čia stabtelėsiu formuluodamas trečiąją tezę: *Dievą įvardijame kaip jaučiančios – kenčiančios ir mylinčios – būtybės*. Skirtingai nei metafizinė viduramžių tradicija, mes neakcentuosime *agape* ir *eros* skirties, nors ji nuolat provokuos mūsų kelyje. Priešingai, juslės – svarbus gyvenamosios aplinkos supratimo ir kūrimo sandas, leidžiantis *Dichtsein* išplėsti iki *poiesis* – kūrimo egzistencine prasme. Tarp *Dichtsein* (poetinės būties įvardijimo) ir *poiesis* (egzistencinės visumos kūrimo) skleistina horizontalioji dievotyra kaip meilės hermeneutika, leidžianti įvardijamą *Dievą* įdaiktinti ir įkūnyti padarant jį tikru (įtikrovintu) mūsų egzistencinio projekto fenomenu, kuris kaskart perkelia šio projekto ribas.

Minėtos tezės arba gairės nužymi horizontalios dievotyros kelią, lygiagretų meilės hermeneutikai ir kultūros fenomenologijai. Todėl bandydamas atsakyti į klausimą, kaip galima įvardyti *Dievą*, sieksiu išplėsti ir kultūros fenomenologijos sampratą. Tam pirmiausia panagrinėsiu Levino bei Ricœuro Dievo įvardijimą ir pateiksiu egzistencinės analogijos apmatų, paremtus Heideggerio bei Husserlio pažiūromis (*Analogija ir Dievo*

įvardijimas). Vėliau, remdamasis Ricœuru, bandysiu suformuluoti meilės hermeneutikos apmatų (*Meilės hermeneutika*) ir tai susieti su Levino nuostatomis. Eida-

mas šiuo keliu visą laiką neišleisiu iš akių pagrindinio klausimo: kaip įvardijamas Dievas kultūros – žmogaus kūrybos – fenomenologijos kontekste?

ANALOGIJA IR DIEVO ĮVARDIJIMAS

Kaip minėta, Levinas mums meta dvejopą iššūkį: svarbesne nei ontologija laiko etika, pagrįstą transcendencija, o pastarąją sieja su jusliniais egzistencijos pavidalais. Ir viena, ir kita turi lemiamos reikšmės tiek nagrinėjant Dievo įvardijimą, tiek skleidžiant kultūros fenomenologiją, todėl tai reikalauja ypatingo dėmesio. Tačiau prieš tai pažvelkime, kaip Levinas suvokia Dievo įvardijimą.

Levinas kalba apie tartį kaip atsakomybės liudijimą, o „grynas liudijimas būna tik begalybės akivaizdoje /.../, man įžengiant į angažavimąsi Kitam“ (1987: 117). Kitaip sakant, Dievo įvardijimas galimas tik dėka Kito, kuris manyje pažadina begalinę atsakomybę. Etinė atsakomybė, kuria netiesiogiai (slaptai) įvardijame Dievą, yra nuolatinė intriga, sulaužanti „Aš maštau“ vienybę. Čia galima prisiminti dvejopą – griauančiąją ir kuriančiąją – metaforos funkciją, kurią nagrinėjau *Filosofinėje poetikoje* (2006a): metafora, kalbos tropas, savo narių nederme sugriauna mūsų vaizdinę visumą tam, kad būtų sukurta naujas darnus pasaulio vaizdas, apimantis ir etinę mūsų egzistencijos plotmę. Šis poetinis judesys persmelkia mūsų estetinę, etinę ir egzistencinę žiūrą, kurios šviesoje iškyla įvardijami fenomenai, išplečiantys mūsų kūrybinę erdvę. Tai mūsų egzistencinės kūrybos, *poiesis* plačiąja ir *Dichtsein* siaurą-

ja prasme, erdvė, kur susikryžiuoja estetiškas, poetinis, etinis ir egzistencinis keliai. Šia prasme egzistencinė poetika analogiška (susikertanti) su kūrybos (kultūros) fenomenologija. Šio projekto kontekste kaip tik ir skleisiu Dievo įvardijimo klausimą, kuris apima kalbos ir egzistencijos, vardo ir atsakomybės, meilės ir begalybės analogiją.

Grįžkime prie Levino, kuriam „meilė galima tik begalybės idėjos dėka: dėl begalybės manyje, dėl „daugiau““ (1987: 104). Kuo paremta Levino analogija tarp begalybės ir meilės, nuo kurios jis atriboja erotinį santykį? Prie *eros* dar grįšiu, nagrinėdamas meilę Šventraštyje. Kol kas atkreipsiu dėmesį, kad nėra paprasčia vienu mostu atskirti *agape* nuo *eros*: ne tik turint omeny juslių vaidmenį Levino transcendencijoje, bet ir įvardijimo bei įkūnijimo sąsajas mūsų kūrybos fenomenologijos kontekste. Levinas begalybę (analogiškai?) aprašo kaip nepatenkinamą geismą (*le désir*), kuris iškyla santykyje su Kitu – glamonėjamu ir liečiamu Artumu, kurio tylus veidas sužadina atsakomybę už visus manyje. Neatsitiktinai Levinas įvairiuose savo veikaluose (1978, 1984, 1987) vis prisimena Fiodoro Dostojevskio ištarą *Broliuose Karamazovuose*, kad esame už visus atsakingi. Dostojevskis ir jo interpretatorius Michailas Bachtinas mums bus parankūs ir dėl plė-

tojamos daugiaplanės poetikos, kuri, kaip teigėme, neatsiejama nuo egzistencijos filosofijos. Čia mums svarbu, kad begalybės ir transcendencijos šaltinis Levino filosofijoje – jusliniai ir kūniški pavidalai: veidas ir žiūra, oda ir lyta. Gal tai tėra metaforos, be kurių negali apsieiti jokia poezija? Galima pridurti: ir filosofija bei apskritai žmogaus kūryba, kuri persmelkta mūsų kalbinės būties (*Dichtsein*). Pats Levinas, kurio filosofija poetišku gali varžytis su Platono mąstymu, neigia³ savo sąvokų metaforiškumą. Pasak Levino, veidas nėra *tik* metafora. Tuomet kokia analogija iškyla tarp kūniško artumo ir transcendencijos tolimo? Analogijos sąvoka ir jos raida, pradedant Platono bei Aristotelio vartoseną, reikalauja atskiro dėmesio. Kiek užbėgdamas už akių pasakysiu, kad mūsų kontekste analogija išreiškia įvardijimo, įdaiktinimo, įtikrovinimo, įbūtinimo, įkūnijimo lygiagrečius kelius, kuriais skleidžiama kūrybos fenomenologija. Ši analogija leidžia metaforą, turinčią dalį etinėje ir egzistencinėje žmogaus kūrybos visumoje, traktuoti su didesniu krūviu nei *tik* lingvistinis. Kūrybinė žmogaus visuma – mūsų išeities taškas nagrinėjant Dievo įvardijimo klausimą.

Dabar pažvelkime, kaip Dievo įvardijimą traktuoja Ricėuras. Jo, kaip Šventraščio hermeneutiko, patirtis leidžia jam teigti, kad Dievo įvardijimas – daugialypis ir daugiabalsis: tai – įvairios šnekos formų sankirta⁴. Ricėuras tai vadina „gyva rodančių interferencijų dialektika“ (1981: 62). Išlaisvinimo modelį Senajame Testamente papildė prisikėlimo paradigma Naujajame Testamente. Čia kalbama apie sankirtą, abipusę są-

veiką, kuri įgauna gyvybę, dalyvaujant joje mums su savo siekiais ir besiplečiančia žiūra. Taigi analogija čia – ne tiek atitikimas, kiek dalies ir visumos daugiaplanė sąveika, kuria įvardijame Dievą kaip mūsų egzistencinio projekto (auginamo padedant kalbai ir būties įtampai) rodmenį. Sąveika ir įtampa apibūdina karo, kaip svarbiausio politikos matmens, sampratą, mano plėtotą kitur (Kačėrauskas 2006c). Politiką laikant vienu iš lygiagrečių *poiesis* (žmogaus kūrybos) ir *Dichtsein* (kalbiškos būties) kelių, mūsų kūrybiniame kelyje atsiveria analogija tarp politikos ir poetikos. Karas čia reiškia kupiną įtampos egzistencinį virsmą, gyvenamosios visumos kūrimą, kurio postūmis – vis naujai šioje visumoje išskylantis mūsų įvardijamas ir įtikrovinamas fenomenas, išplečiantis šią visumą. Panašiai *Totalybėje ir begalybėje* (1984) Levinas kalba apie vidujybės karą kaip „daiktų pamoką“ ir mūsų riziką.

Grįžkime prie Ricėuro Šventraščio hermeneutikos. Ricėuras, konstatavęs paradigmų sankirtą Šventraštyje kaip visumoje, taip pat kalba apie politikos poetiką, kurią jis suvokia kaip Dievo ir jo tautos bendražygystės modelio kūrimą⁵. Įvardydami Dievą mes padarome Jį dalimi savo gyvenamosios visumos, kurią Jis nuolat sprogdina, pripildydamas mūsų gyvenimą egzistencinio karo. Įvardijimas iš karto keliose (estetinėje, etinėje, politinėje) egzistencinės visumos plotmėse daro mūsų gyvenimą panašų į sąskambių polifoniją, mūsų kuriamą drauge su Dievu. Todėl įvardijimas neatskiriamas nuo įtikrovinimo ir įbūtinimo. Įvardijimo ir įbūtinimo analogija čia reišk-

čia ne Platono *ana ton logon*, ne derinimąsi prie dieviškosios tvarkos, bet šios tvarkos rizikingą, atsakingą ir kupiną įtampą *sankūrybę* kaip bendražygystę į karą. Čia paskubomis interpretavau Ricœurą daugiaprasme Šventraščio hermeneutiką, prie kurios dar sugrįšiu.

Kokią vietą kare užima meilė? Kaip Dievo įvardijimas susijęs su mūsų jusliškumu? Ar *agape* nesutaikoma su *eros* egzistencinės visumos sankūrime? Dabar, iškelus gyvenamojo pasaulio daugiabalsiškos įtampą ir skirtingų kelių analogijos kaip kūrybinės sąveikos tezes, į šiuos klausimus atsakyti kur kas lengviau nei darbo pradžioje, kai juos formulavome. Tačiau neskubėkime ir prisiminkime Bachtiną, interpretavusį Dostojevskio daugiabalsę kūrybą. Bachtinas, kaip ir Ricœuras kalbėdamas apie Šventraščių, akcentuoja Dostojevskio pasaulio polifoniškumą, gyvą balsų sąveiką ir įvykiškumą. Pasak jo, čia vyksta makro- (romano visumos) ir mikropasaulio (veikėjo) dialogas (1996: 53), kuris karnavalizuojamas⁶. Karnavalo neatšiejamas sandas – herojaus apvainikavimas ir nuvainikavimas, t. y. jo pasaulio virsmas balsų kontrapunktiškoje sąšaukoje. Mums svarbu ir tai, kad autorius kalba ne apie veikėją, o su veikėju, turinčiu reikšminę poziciją (1996: 77), kitaip sakant, autorius įvardija veikėją kaip savo kuriamo pasaulio sankūrėją. Šia prasme į karnavalo balsų sąšauką išitraukia ir autorius, kuris nuvainikuojamas tiek, kiek, veikiamas įvardyto veikėjo, sugriauna ir iš naujo kuria savo *Dichtsein*. Tiesa gausi įvykių ir randasi įvairių sąmonių susikirtimo taške.

Sakėme, kad įvardijamas Dievas yra mūsų kuriamo gyvenamojo pasaulio veiksnys, išskylantis žmogaus kelių ir balsų polifonijoje. Šia prasme visi gyvenimo keliai – analogiški: jie susikerta, mums įvardijant Dievą, kuris kaskart išplečia mūsų kuriamą gyvenamąją visumą. Analogija tarp mikro- (meno kūrinio) ir makrokūrėjo (gyvenamojo pasaulio) reiškia ne tik panašumą ar atitiktumą⁷, bet šių veikų sąšauką žmogaus ir Dievo sankūryboje. Kitaip nei Platono idėjų teorijoje⁸, Aristotelio teologijoje⁹ ar Tomo Akviniečio onto-teologijoje¹⁰, analogija čia maitinama horizontaliais fenomenologijos ryšiais, kurie išskyla kaip gyva daugiabalsė kūrybinė sąveika. Čia išskyla darbo pradžioje minėta problema: jei mūsų kūrybos fenomenologija paremta Husserlio ir Heideggerio (kurie iš esmės indiferentiški Dievo atžvilgiu¹¹) išvalgomis, kaip tai suderinti su Levino radikalai priešingomis nuostatomis? Levino ignoruoti negalime, nes jį pasirinkome vienu iš vedlių mūsų Dievo įvardijimo kelyje. Ar ir kaip mūsų darbo tema – Dievo įvardijimas – gali pasitarnauti ieškant sankirtos taškų tarp mūsų kultūros fenomenologijos ir Levino etinės transcendencijos? Kaip tai gali išplėsti mūsų projektą? Toliau nevengdamas rizikingo kelio, gaire čia pasirinksiu Levino dėmesį kūno ir juslių problematikai. Kas bendra tarp kūniškumo ir transcendencijos ir kaip tai gali pasitarnauti ieškant Dievo įvardijimo kelių bei skleidžiant kūrybos fenomenologijos projektą? Prie Levino, drauge ir prie šio klausimo, grįšiu panagrinėjęs Šventraščio tekstus, skirtus meilei.

MEILĖS HERMENEUTIKA

Šventraštį mes suprantame plačiau nei Levinas – kaip ne vien Senąjį Testamentą. Vėliau matysime, kaip šis žvilgsnio plotis arba polifoninis nagrinėjimas pasitarnaus plėtojant mūsų klausimą. Taigi pasirinksiu dvi meilės paradigmas: *Giesmių giesmę* iš Senojo Testamento ir šv. Pauliaus *Pirmąjį laišką korintiečiams* iš Naujojo Testamento. Vėliau pabandyčiau tarp šių pasažų surasti sąšaukas, kurios vestų toliau mūsų Dievo įvardijimo nagrinėjimo keliu.

Pradėkime nuo *Giesmių giesmės*, kur poetiškai skleidžiami jaunosios ir jaunikio santykiai. Reikia pripažinti, kad tai – euforiški, kupini abipusio susižavėjimo santykiai, kurie aprašomi poetine – kupina palyginimų – pakylėta kalba. Ir jaunikis, ir jaunoji Kito akyse – siekinys, atveriantis begalinę *Dichtsein* kūrybingumo erdvę. Tačiau ši poetinė būtis maitinama nuoroda į jusliškumą: įtaigiausi palyginimai apeliuoja į jusles. Klausimą, ar tai – geros poezijos požymis, paliksiu nuošalėje¹². Nekelsiu ir klausimo, ar *Giesmių giesmė* – geros poezijos paradigma. Poetiką¹³ suprantu ne kaip žodinės kūrybos nagrinėjimą, bet kūrybinę egzistenciją (*poiesis*), kuri neatsiejama nuo kal-

binės būties (*Dichtsein*). Todėl čia kur kas labiau rūpi klausimas, kaip Dievo įvardijimas susijęs su apeliavimu į jusles. Šis klausimas – ne tuščioje vietoje, kadangi *Giesmių giesmė* – Šventraščio dalis, viduramžiais interpretuota analogiškai: jaunikis – Kristus, o jaunoji – Bažnyčia. Turint tai omeny klausimas apie nuorodą į jusles dar labiau paaštrėja: ar Dievo (Kristaus) įvardijimas neatsiejamas nuo apeliacijos į žmogaus kūną. Šis klausimas persipynęs su kitu – poezijos (žodinės kūrybos) siaurąja ir *poiesis* (egzistencijos projekto kūrimo) plačiąja prasme santykio – klausimu. Be to, šiame kontekste iškyla mūsų dar nenagrinėta sąveika tarp *eros* (juslinės meilės) ir *agape* (virš juslių pakylėtos meilės). Ar sąveika tarp poezijos ir *poiesis* susikerta su sąveika tarp Dievo įvardijimo ir meilės bei su sąveika tarp *eros* ir *agape*? Iki šiol vadovavau si gaire, kad tai – susiję klausimai. Taigi turime daugiabalsę problemų sąšauką, apimančią santykį tarp kalbos (vardo) ir egzistencijos (būties). Mūsų rūpestis – išskleisti šią sąšauką, kartu pagrindžiant mūsų analogijos sampratą.

Grįžkime prie *Giesmių giesmės*, kurioje apeliuojama į visas penkias jusles.

[T]avo vardas – palieti kvėpalai (Gg 1.3).

[S]konėsimes tavo meile labiau negu vynu (Gg 1.4).

[T]avo balsas toks mielas ir tavo veidas gražus (Gg 2.14).

Tavo meilė saldesnė už vyną, o tavo tepalai kvapesni už visus kvėpalus! (Gg 4.10)

Tavo lūpos, sužadėtine, laša medumi, medus ir pienas po tavo liežuviumi (Gg 4. 11).

Įvardijant meilę išskleidžiama visa juslių paletė: žiūra (tavo veidas), klausas (tavo balsas), lyta (tavo meilė glamonėjant), uoslė (tavo tepalų kvapas), skonis (medus ir pienas po tavo liežuviumi).

Meilės įvardijimas čia maitinamas nuoroda į atskirąs, lyginant su stebimais, girdimais, lytimais, uodžiamais, ragaujamais daiktai, esančiais po ranka, bet drauge nušvintančiais naujoje – jausmo

konkrečiam Kitam – perspektyvoje. Jaunoji – išskirtinė tarp daugybės (šešiasdešimties ar aštuoniasdešimties) jaunamaričių, o jaunikis – vienintelis „aukso galva“, „juodom kaip varno plunksnom“ garbanom, akim nelyginant „balandžiais prie upelio“, lūpom kaip „raudonom lelijom“, išsiskiriantis iš tūkstančių (Gg 5, 10–13). Taigi tai individualus jausmas, įvardijamas visu platumu apeliuojant į jusles. Šia prasme juslės, dalyvaudamos meilės (kol kas susilaikykite – ne Dievo) įvardijimo įvykyje yra analogiškos: jos susišaukia tarpusavyje, papildydamos viena kitą ir teikdamos individualiam jausmui pilnatvę. Palyginimų kekėse ypatingą vietą užima vynos: mažasis meilės (juslinis) ratas apima vyno skonių, žydinčių vynuogių kvapą ir rūpestį dėl vynuogyno saugos. Meilės svaigulį kaip tik teikia juslių sąveika, išplečianti mažąjį ratą iki didžiojo – poetinės būties (*poiesis*), neatsiejamos nuo poetinio įvardijimo (*Dichtsein*). Didysis meilės ratas kaip mūsų egzistencijos poetinė įvardijanti kūryba (*poiesis* ir *Dichtsein* sankirta) išauga iš mažojo – juslių sąveikos. Tai analogijos, kuria susiejamas įvardijimas su įtikrovinimu, įdaiktinimu, įkūnijimu ir įbūtinimu, prasmė. Tačiau analogija reiškia ir didžiojo rato poveikį mažajam: mūsų juslės priklauso nuo egzistencinės kūrybos plačiaja (*poiesis*) ir siaurąja (*Dichtung*) prasme. Kitaip sakant, mažasis ir didysis meilės hermeneutikos ratai augina vienas kitą.

Pagaliau priartėjome prie klausimo: kokią vietą meilės sąšaukoje užima *eros*, kurio negalima tapatinti nei su viena jusle: tam tikru būdu jis veikia ir yra

veikiamas visų juslių¹⁴. Taigi turime dar vieną meilės hermeneutikos rato atmainą: *eros* ir juslių sąveikos. Kol kas neaiški jo vieta mažojo ir didžiojo *agape* hermeneutikos ratų sankaboje. Norėdamas tai išsiaiškinti pasitelksiu Derrida, Leviną ir Platoną, neišleisdamas iš akių *Giesmių giesmės*.

Derrida religiją sieja su šventybės nepalietumu, nepažeistumu, vientisumu, gyvastingumu, vaisingumu, stiprumu, o tai artima falo¹⁵ prasmėms.

Galima būtų visai motyvuotai perskaityti, išskirti, pakartotinai susieti semantinėje nepalietumo – „švento, sakralaus, sveiko ir nepažeisto, *heilig, holy*“ – genealogijoje visa, kas byloja jėgą, gyvenimo jėgą, vaisingumą, augimą, didėjimą, ypač *tvinkimą* spontaniškume, kuris būdingas erekcijai ir nėštumui. (Derrida 2000: 67)

Giesmių giesmėje taip pat apstu nuorodų į vylių ir brandą: mylimasis lyginamas su obelimi (Gg 2.3), kalbama apie sunokusias vynuoges (Gg 2.15), apie jaunųjų stovyklos vešlumą ir taką tarp ūksmingų lajų (Gg 1, 16–17). Tačiau jaunikis skundžiasi: „[m]ano sesuo sužadėtinė yra uždaras sodas. Uždaras sodas, užantspauduotas šaltinis“ (Gg 4, 12). Geismas kaip tik brandina meilės sodą, be galo aukštai iškeldamas vaizduotės laną, kur įtikroviname, įkūnijame ir įbūtiname fenomenus. Kitaip sakant, *eros* ratas suteikia didžiajam ir mažajam *agape* ratams tokį mastą, kad šioje mūsų auginamoje balsų sąšaukoje randasi vieta begalybės įvardijimui, kuris siejamas su fenomenų mūsų kuriamoje *poiesis* įkūnijimu, įtikrovinimu ir įbūtinimu. Tikra tai, kas turi dalį žmonijos kūne, kurį brandi-

name Kito geismu. Todėl Levinas transcendencijos tolybę apmąsto kūniško artumo sąvoka: begalybės geismas. Bėgalinio artumo ir neaprėpiamo tolumo sankirta kaip mąstymo diachronija padeda Levinui įvardyti Dievą kaip tai, kas turi dalį mūsų kuriamoje *poiesis* ir kas kuria mus, versdamas augti drauge su įkūnijamais fenomenais. Šioje daugialypėje geismo ir begalybės analogijoje, kaip vardo ir egzistencijos sąveikoje, auginamas ir mūsų *eros*, kuris išlieka bėgalinis tiek, kiek vardijančia būtimi (*Dichtsein*) susietas su egzistencinės visumos kūrimu (*poiesis*). Pamynę šiuos saitus arba egzistencinę analogiją, mes paminame trapų santykį su Kitu ir siauriname savo egzistencinį-poetinį projektą, kuriame nebelieka vietos Dievui.

Taip nuo Derrida grįžtame prie Platono, kuriam Erotas yra žmonių ir dievų tarpininkas (2000: 46). Begalybė yra tiek kūniška, kiek kūnas – bėgalinis. *Eros* dalyvaudamas *agape* hermeneutikoje ją išplečia iki begalybės, kuria įkūnijamas Dievas mūsų egzistencinėje kūryboje (*poiesis*). Įkūnijimas reiškia ne tik įvardijimą, bet ir įtikrovinimą bei įbūtinimą, kadangi šiuo fenomenu matuojamas ir *eros*, mums glamonėjant Kitą ar žiūrint jam į veidą. Ši glamonė ir žiūrėjimas savo ruožtu yra be galo atsakinga: taip egzistencine analogija, kaip meilės balsų polifonine sąšauka, gimsta Dievas, turintis dalį – vardą ir būtį – mūsų egzistencinėje tikrovėje. Šia prasme *eros* tarpininkauja arba sąveikauja su mūsų begalybės idėja, ją augindama ir jos auginama. Todėl sakėme: mums įvardijant Dievą, kuriame Jį, o Jis kuria mus. Šią sankūrybą ir išreiš-

kia egzistencinė analogija, kaip sąšauka tarp *Dichtsein* ir *poiesis*.

Kūniškumą atspindi ir pasyvumas, kurį Levinas sieja su kančia, pasija. Kristaus pasijos atves mus prie Naujojo Testamento meilės sampratos. Drauge su pasyvumo idėja išskyla sunkumas kūrybos fenomenologijoje bandant remtis Levino mąstymu. Egzistencinė kūryba – aktyvi mūsų veikseną, reikalaujanti nuolatinių įvardijimo, įtikrovinimo, įbūtinimo pastangų, tuo tarpu Levino būties diachronija paremta „visišku pasyvumu“, glamonės, drauge transcendavimo, lūkesčiu. Šį sunkumą bandysiu įveikti taikydamas kūno, nuo kurio neatsiejama kančia, fenomenologiją.

Giesmių giesmėje kalbama ne tik apie meilę, bet ir apie kančią, kuri neatsiejama nuo meilės. V–ajame skyriuje kalbama apie tylų jaunųjų bandymą suartėti, šnabždantis naktį už uždarytų durų. Nuotaka nedrįsta įsileisti jaunikio į savo vešlųjį sodą, pažeisti savo lūkesčio pasaulio pilnatvę (prisiminkime: *sacrum* kaip nepažeistumas, vientisumas ir vaisingumas), jaunikis dingsta, jaunoji puola ieškoti, meilės šnabždesiai virsta riksmu naktiniame mieste, sargybiniam mušant jaunąją. Jaunieji patirdami meilę kenčia: mažasis *eros* hermeneutikos ratas, apimdamas ir kančios fenomenologiją, susisiečia su didžiuoju, nukreipdamas šį į begalybę. Tai Levino minties judesys, paremtas būties apmąstymo lūžiu, transcenduojančia diachronija. Drauge tai – Dievo įvardijimo aktas, inspiruotas juslių artumos (geismas) ir minties tolumos (begalybė) kontrasto. Tai Levino *Dichtsein*, kurį mes linkę išplėsti iki *poiesis*,

mūsų kančią egzistencinės analogijos būdu susieję su Kristaus pasijomis.

Prieš atsigręždami į Naująjį Testamentą, prisiminkime Ingmaro Bergmano filmą *Riksmi ir šnabždesiai*, kur keturių moterų kamerinėje erdvėje sprendžiamas mirties ir meilės klausimas. Šių seserų ir tarnaitės abipusio švelnumo ir neapykantos erdvę pripildo meilės šnabždesiai ir perveria priešmirtinės kančios riksmi. Moterų santykių erdvė neišyra net mirus herojei: priešingai, riksmų ir šnabždesių sąskambiai tuomet pasiekia didžiausią įtampą, velionei šaukiantis paguodos. Filmo pabaigoje velionės tylus balsas iš jos dienoraščio byloja apie jos laimės ir meilės akimirkas, jai su seserimis supantis saulės apšviestame sode. Tai patvirtina mūsų tezę, plėtotą kitur (2006b), apie vaizdijamo (šio darbo kontekste – įvardijamo) fenomeno pilnateisį statusą mūsų egzistencinėje kūryboje. Čia mums svarbu tai, kaip riksmų ir šnabždesių sąsaukoje kuriami santykiai su Kitu bendrame mūsų egzistencijos name su sodu – kūrybinėje aplinkoje, kuri begalinė tiek, kiek yra visiškai konkreti. Tai meno *Dichtsein*, įvardijimo (įvaizdinimo) atvejis, kuris būtų neįmanomas be šių aistringų moterų ir šio saulėto sodo. Ši gyvenamoji erdvė suyra ne mirus herojei, bet atleidus tarnaitę ir pardavus namą su sodu. Mūsų transcendentinė egzistencija filme įvardijama dienoraščiu, kuriame vaizduojami kasdieniai mūsų aplinkos daiktai, spindintys mūsų lūkesčių šviesa. Šia prasme mūsų egzistencija – visiškai pasyvi: ne mes, o mūsų aplinkos daiktai kuria mus; ne mes įvardijame Dievą, bet Dievas įvardija mus.

Po viso to, kas pasakyta, panagrinėkime meilės sampratą Naujajame Testamente, kur ji neatsiejama nuo Kristaus pasijų.

Jei kalbėčiau žmonių ir angelų kalbomis, bet neturėčiau meilės, aš tebūčiau žvangantis varis ir skambantys cimbolai. Ir jei turėčiau pranašystės dovaną ir pažinčiau visas paslaptis ir visą mokslą; jei turėčiau visą tikėjimą, kad galėčiau net kalnus kilnoti, tačiau neturėčiau meilės, aš būčiau niekas. (1 Kor 13, 1–2)

Apie kokią meilę kalba apaštalas Paulius? Kaip ji siejasi su Senojo Testamento meile, kuri, matėme, apima *eros* ir *agape* sąveiką? Kaip ji susijusi su, viena, Kristaus kančia, kita, su Dievo įvardijimu? Mūsų gairė – Senojo ir Naujojo Testamentų balsų analoginė (egzistencine prasme) sąsauka. Perfrazuojant Ricœurą¹⁶, dieviškosios meilės įvardijimas skleistinas kaip Senojo ir Naujojo Testamento prasmų sąveika. Sakėme, kad įvardydami mes šias prasmes padarome savo gyvenamosios visumos rodmenimis ir taip tampame savo egzistencijos sankūrėjais. Apie Senojo Testamento meilės prasmes kalbėjome pakankamai. Liko panagrinėti Naujojo Testamento meilę, kuri neatsiejama nuo Kristaus pasijų.

Kristaus kančią lydi šnabždesių ir riksmų asimetrija: pats Kristus tardomas ir kankinamas beveik nekalba, miniai staugiant „Nukryžiuok jį, nukryžiuok!“ (Lk 23, 21), o prieš mirtį, žmonėms nuščiuvus, garsiai sušunka: „Mano Dieve, kodėl mane apleidai?“ (Mk 15, 34). Tai gi paskutinę savo dieną žmogaus pavidalu Kristus negražbyliauja, nors iki pasijų jo veiklą galima pavadinti poetine:

mūsų gyvenimo tikslus Jis įvardijo (*Dichtsein*) parabolėmis ir palyginimais, kurių erdvė – kasdienis gyvenimas ir darbai, pavyzdžiui, vynuogių auginimas¹⁷. Tiesa, Kristus daro stebuklus, tačiau jų poveikis nėra didelis, jei minia vienu balsu šaukia: „Nukryžiuok jį, nukryžiuok!“ Pamokymai įgyja vertę tik Kristaus kančios akivaizdoje, t. y. paaiškėjus, jog jis – žmogus, kentėjęs ir miręs už savo žodį. Kristaus prisikėlimas – tylus, jis pasiro-

do tai šen, tai ten, šnekteli su vienais ir su kitais. Kristus prisikelia nuolat ten, kur mes šnekamės su juo, t. y. mums įvardijant Dievą savo egzistencine sankūryba (*poiesis*), begalybę matant Kito veide ir jaučiant atsakomybę už Kito kančią. Tai tyli meilė, maitinama *eros* ir *agape* balsų sąšauka mūsų gyvenimo erdvėje, pripildytoje šnabždesių ir riksmų. Šią erdvę auginame, susiedami kraują ir vyną, mąstymą ir svaigulį, būtį ir žodį.

IŠVADOS

Judėdami susikertančiais keliais – Levino transcendencijos, Ricœuro hermeneutikos, Bachtino poetikos – mes neišleidome iš akių Dievo įvardijimo klausimo, neatsiejamo nuo egzistencinės analogijos. Kūrybos fenomenologijos ir hermeneutikos kontekste analogija suponuoja poetiškai įvardijamus daiktus (*Dichtsein*), kurių veikiami kuriame savo gyvenimo erdvę (*poiesis*). Drauge tai išreiškia sąveiką tarp fenomenų įvardijimo, įdaiktinimo, įtikrovinimo, įkūniji-

mo ir įbūtinimo. Šią gyvą fenomenologiją papildė kryžiaus hermeneutika, susiejanti Senojo Testamento *eros* ir Naujojo Testamento *agape*. Ši sankirta savo ruožtu leidžia prakalbinti fenomeną egzistencijos balsais, išreiškiančiais mūsų siekius, nuostatas ir troškimus, kuriuos savo ruožtu išplečia įvardijamas fenomenas (Dievas). Tai suponuoja egzistencinės visumos sankūrybą, kurios metu mes kuriame Dievą, o Dievas kuria mus.

Literatūra

- Aristotele. *Metaphysics*. Ed. Ross, W.D. – Oxford: At the Clarendon Press, 1924.
- Bachtin, M. *Dostojevskio poetikos problemos*. – Vilnius: Baltos lankos, 1996.
- Derrida, J. „Tikėjimas ir žinojimas“ in *Religija*. – Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 9–91.
- Heidegger, M. *Über den Humanismus*. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- Kačerauskas, T. *Filosofinė poetika*. – Vilnius: Versus Aureus, 2006a.
- Kačerauskas, T. „Kalba ir kultūra“ in *Logos* 46: 45–55, 2006b.
- Kačerauskas, T. „Su kuo kariauja demokratija?“, in *Problemos*, 2006c, Priedas, p. 46–54.

- Kačerauskas, T. „Kultūros filosofija ir egzistencinė fenomenologija“, in *Problemos*, 2005, 68, p. 32–40.
- Kant I. *Religija vien tik proto ribose*. – Vilnius: Pradai, 2000.
- Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. – Martinus Nijhoff Publishers B. V., 1978.
- Levinas, E. *Die Spur des Anderen*. – Freiburg/München: Verlag Alber, 1987.
- Levinas, E. „Gott und die Philosophie“ in Casper, B. (Hrg.), in *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1981.
- Levinas, E. *Totalité et Infini*. – Hague/ Boston/ Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Nietzche, F. *Linksmasis mokslas*. – Vilnius: Pradai, 1995.
 Platonas. *Kratilas*. – Vilnius: Aidai, 1996.
 Platonas. *Puota*. – Vilnius: Aidai, 2000.
 Ricœur, P. „Gott nennen“, in Casper, B. (Hrg.) *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. –

Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 45–79, 1981.
 Ricœur, P. *La métaphore vive*. – Paris: Editions du Seuil, 1975.
 Sartre, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. – Paris: Les éditions Nagel, 1959.

Filmai

Bergman, I. *Viskningar och rop*, 1972.

Nuorodos

- ¹ Įdaiktinimo, įtikrovinimo, ikūnijimo ir įvardijimo sąsajas nagrinėjau kitur (Kačerauskas 2006b).
- ² „Dievo absoliuti toluma, jo transcendencija virsta visiškai neerotine mano atsakomybe už Kitą.“ (1987: 107)
- ³ Kaip ir Platonas.
- ⁴ „Dievo įvardijimas tikėjimo pirmapradžiais išraiškos pavidalais įvyksta ne paprastai, bet daugiariopai. Arba dar daugiau: jis – ne vienbalsis, bet daugiabalsis. Tikėjimo pirmapradžiai išraiškų pavidalai yra kompleksiški. Visos kalbos formos, kaip pasakojimai, pranašystės, įstatymai, alegorijos, maldos, himnai, liturginės formulės, išminties raštai, kartu vardija Dievą. Tačiau vardija skirtingais būdais.“ (1981: 59)
- ⁵ „Taip steigiami Dievo, jo tautos ir likusių žmonių bendražygystės modeliai kaip tai, ką vadinasiu politikos poetika.“ (1981: 79)
- ⁶ Dostojevskio dialogo karnavalizacija: žmonių ir idėjų suvedimas (1996: 199).
- ⁷ Lygiai taip tiesa mūsų kultūros fenomenologijos kontekste reiškia ne daikto ir intelekto atitikimą (*adequatio rei et intellectus*), bet fenomeno (daikto ar asmens) įtrauktumą į mūsų siekių ir prasmų visumą.
- ⁸ *Ana ton logon*.
- ⁹ *Metafizikoje* Aristotelis teigia: „Visų [daiktų] priešastis – ta pati arba analogiška“ (1071a33–35). Analogija – jo teologikos (teorijos apie ana-

- pusinį nejudantį judintoją kaip ontologinį esinijos pamatą) sandas.
- ¹⁰ Pasak Ricœur, viduramžių būties „analogijos doktrina gimė siekiant sutelkti į vieną doktriną horizontalius substancijos kategorijos santykius ir sukurtų daiktų bei Sutvėrėjo vertikalius santykius. Šis projektas sudaro onto-teologiją.“ (1975: 273)
 - ¹¹ Šią egzistencinės fenomenologijos poziciją Sartre'as išreiškia taip: net jei Dievas būtų, jis nekeistų žmogiškojo laisvės projekto (1959). Heideggerio teigimu, žmogiškoji būtis (*Dasein*) – nei už, nei prieš Dievą, nes ji skleidžiasi pasaulyje (1978).
 - ¹² Yra ir grynosios, be jokios nuorodos, poezijos paradigma.
 - ¹³ Norėdamas tai atskirti nuo literatūros mokslo, vartoju *filosofinės poetikos* terminą (2006a).
 - ¹⁴ Ne veltui sakoma, kad seksualiausia žmogaus kūno vieta yra galva – erotinės vaizduotės šaltinis.
 - ¹⁵ „kuris nebūtinai yra vien vyro savastis“ (2000: 66), daro išlygą Derrida.
 - ¹⁶ Pasak Ricœur, Dievo įvardijimo įvykiai pasireiškia kaip Naujojo Testamento prisikėlimo ir Senojo Testamento išlaisvinimo dermė (1981: 60).
 - ¹⁷ Matėme, kokią svarbią vietą užima vynuogių auginimas mūsų nagrinėtoje Senojo Testamento *Giesmių giesmėje*.