

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Ieva RUDŽIANSKAITĖ

**APOFATINIS DISKURSAS XX AMŽIUJE:
CHŪRA KAIP NEŽINIJIMAS**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas, 2017

UDK 165.612

Ru-46

Doktorantūros ir daktaro laipsnių teikimo teisė suteikta Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Lietuvos kultūros tyrimų institutu ir Europos Humanitariniu universitetu 2010 m. gegužės 12 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės nutarimu Nr. 561.

Mokslo daktaro disertacija rengta 2012 – 2017 metais Vytauto Didžiojo universitete

Moksliniai vadovai:

nuo 2012 10 01 doc. dr. Agnė Budriūnaitė (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

nuo 2015 06 23 doc. dr. Jurga Jonutytė (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

ISBN 978-609-467-270-5

TURINYS

ĮVADAS.....	4
Temos aktualumas.....	4
Problema.....	6
Disertacijos tikslas, uždaviniai ir ginamieji teiginiai.....	8
Temos iširtumas pasaulyje ir Lietuvoje.....	9
Disertacijos mokslinis naujumas.....	12
Disertacijos metodologija.....	12
Disertacijos objektas.....	12
Disertacijos struktūra.....	13
Skelbti rezultatai.....	15
1 APOFATINĖS RAIŠKOS FORMOS KAIP ATSVARA ONTOTEOLOGINIAM DISKURSUI.....	17
1.1 <i>Chōra</i> kaip „svetimkūnis“ logocentrinėje tradicijoje.....	17
1.2 Vakarų apofatinės ontoteologijos prieštaravimas ir <i>chōra / différence</i> ‘as kaip ontoteologijos bei „Dievo“ vardo funkcionavimo sąlyga.....	24
1.3 Apofatinio diskurso skilimas: Virš-Būtis ir <i>chōra</i>	33
1.3.1 Dvibalsiškumas hiperousiologiniame diskurse ir „Vienio“ sąvoka kaip alternatyva dvibalsiškumui.....	33
1.3.2 <i>Chōra</i> kaip kvazi-centras: paradigmų heterogeniškumo galimybė chorinėje diskurso „struktūroje“.....	39
1.4 Minimalistinė ir maksimalistinė vizijos: riba ar ribos?.....	44
2 NEREDUKUOJAMAS SKIRTUMAS: HETEROGENIŠKA IR RADIKALIAI ATEOLOGINĖ <i>CHŌRA</i>	51
2.1 Tiesioginės religinės patirties Neįmanomybė mesianiškame Įvykyje ir <i>chōra</i> kaip dviguba galimybė.....	51
2.2 Veidrodžiška <i>chōra</i> kaip kvazi-antitezė: ką nurodo ateologinis ir teologinis konceptai?...57	
2.3 Ne-ateinančio radikalčiai Kito geismas: <i>chōra</i> vaizduotėje ir maldoje.....	63
2.4 <i>Chōra</i> kaip mirties bedugnė: antropologinės ribos „trynimasis“ ritualiniame aukojime.....	71
3 CHORINĖ VIZIJA KAIP RADIKALIOJI HERMENEUTIKA: „RELIGIJOS“ BE ŽINOJIMO GALIMYBĖ.....	77
3.1 Nuo sakralumo prie post-sekuliarumo: tikėjimo ir religijos dichotomija.....	77
3.2 Chorinė vizija: nežinojimo situacija imanentinėje plotmėje.....	84
3.2.1 Radikalioji hermeneutika: <i>kas</i> suteikia teisę interpretuoti?.....	85
3.2.2 Nežinojimas kaip neišsprendžiamumas: ar būtina rinktis iš dviejų?.....	92
3.3 Chorinio kvazi-modelio realizacija tarpreliginiame dialoge: negatyvusis <i>tarp</i>	99
3.4 Nežinojimo „religija“ kaip pabaigos nesatis.....	106
IŠVADOS.....	112
LITERATŪRA.....	114

IVADAS

Temos aktualumas

Asmens suvokimas neatsiejamas nuo kalbinės raiškos: asmuo mąsto, naudodamas kalbinius modelius, taigi jo suvokimas glūdi *kalboje*. Tačiau apofatinio diskurso funkcija pirmiausia ir pasireiškia kaip pačios kalbos neadekvatumo išryškinimas, t. y. apofatinis, ar kitaip tariant, negatyvusis diskursas (gr. *ἀπόφασις* – nesakymas, neigimas) yra prieštaringas žodžių junginys, nes juo nurodomas kalbos „išsekimas“ kaip negebėjimas funkcionuoti, negebėjimas „kažką“ pasakyti, sykiu vis tiek kalbant apie tai, kas neišreiškia.

Klasikinėje Vakarų filosofijoje toks kalbinės raiškos „negebėjimas“ išreikšti pasirodo, mąstant apie *gryną*, transcendentalinę Virš-Būtį. Pavyzdžiui, Platono Gėrio Idėja pranoksta kalbinį pasaulį. Tokie tyrinėtojai kaip Williamas Franke įsitikinę, jog vėlyvosios Antikos, viduramžių bei vėlyvųjų viduramžių apofatinės minties fundamentas ir yra platonizmas, kurio variacijas aptinkame įvairių *via negativa* mąstytojų darbuose.¹

O XX-ojo amžiaus mąstytojai atsigręžia į patį pasaulį, jame tvyrančius sąryšius ir parodo, jog ne tik kalbėjimas apie Absoliutą prasideda nuo negatyvaus minties judesio kaip bet kokio išankstinio *žinojimo* suspendavimo, bet ir pasaulio fenomenai pasirodo neįspraudžiami į „savaiame suprantamas“ definicijas. Pavyzdžiui, remiantis Franke galima išskirti tokius apofatinę mintį vystančius XX-ojo amžiaus filosofus kaip Franzas Rosenzweigas, kuris išryškina apofatinę egzistencijos ir kalbos sampratą, suabejodamas asmens žinojimo struktūromis pasaulio atžvilgiu, Martinas Heideggeris – neišsakomos Būties ir neišsakomumo matmens pačioje kalboje išryškinimas, Ludwigas Wittgensteinas ir jo garsusis raginimas tylėti apie tai, kas neišreiškia ir diskursyviu mąstymu nepasiekia: metafizinės ir etinės problemos bei neišreiškia pasaulio mistiškumo nuojauta, Simone Weil, kuri, galima sakyti, savitai įgyvendina *via negativa* savo pačios gyvenimu ir taip išskleidusi apofatinę gyvenimo filosofiją, kaip visišką savojo *ego* atsižadėjimą, Theodoras Adorno – negatyviosios etikos plėtotė ir tokios XX-ojo amžiaus apofatinio mąstymo figūros, su kuriomis siejama neišsakomo Kito idėja tai – Emmanuelis Levinas bei Jacques‘as Derrida. Pastarojo apofatinis mąstymas taip pat plėtojamas neįvykstančio teisingumo, dovanos bei etikos sampratose². Taip XX-ojo amžiaus filosofų darbuose aptinkamas nepasitikėjimas pozityvia nuostata ne tik Absoliuto, bet ir pasaulio atžvilgiu.

¹ Franke W. *On What Cannot Be Said– Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts: Volume 1: Classic Formulations*. University of Notre Dame Press. 2007.

² Franke W. *On What Cannot Be Said– Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts: Volume 2: Modern and Contemporary Transformations*. University of Notre Dame Press. 2007.

Vis dėlto kalba, net jei ji ir negatyvi, vis tiek funkcionuoja suvokimo procesuose. Todėl belieka žvelgti į pačią kalbą su vitgenšteiniška nuostaba, kai kalbos egzistavimas gali būti laikomas stebuklu: „Dabar esu gundomas pasakyti, kad teisingas išsireiškimas kalboje dėl pasaulio egzistencijos stebuklo, nors ir nėra jokio teiginio kalboje, yra pačios kalbos egzistencija.“³ Kalba *kaip tokia* lieka neišreiškia, o apofatinis diskursas ne tik nesunaikina stebuklingo kalbėjimo proceso, bet skatina į pačią kalbą pažvelgti kaip į savo esmės neatskleidžiančio komunikavimo būdą. Galima prisiminti ir Heideggerio raginimą kalbos esmę *patirti*⁴. Patyrimas gali būti suprantamas kaip įsiklausymas į kalbą. Taigi apofatinė kalba paradoksaliai skatina grįžti prie kalbėjimo ir apmąstymo to, apie ką mėginama kalbėti. Kitaip tariant, net jei kalba pasirodo ir neadekvati išreikšti to, kas neatsiskleidžia, pavyzdžiui, absoliučios tikrovės, pasaulio kaip visumos, ar to, ką Derrida vadina „Paslaptimi“, vis dėlto kalba nepaliaujamai įtakoja asmens suvokimą ir nuostatas. Tačiau neretai *via negativa* mąstytojų darbuose aptinkame kalbėjimą apie betarpišką absoliučios tikrovės patirtį, t. y. viltį tiesiogiai patirti tai, kas yra neišreiškia. Todėl tokią apofatinės minties kryptį galima apibūdinti kaip judėjimą pozityvumo link.

O štai Derrida, interpretuodamas Platono dialoge *Timajas* esančią sąvoką *chōra*, galima sakyti, parodo kitą glūdinčią apofatinio kalbėjimo formą be nuorodos į pozityvumą. Platoniškoji *chōra* (gr. *χώρα* – vieta, kraštas, erdvė), kuri Derrida filosofijoje tampa dar viena kvazikategorija greta *différance*^o, pėdsako ar archi-rašto yra interpretuojama kaip *beviētē vieta*, kuria nužymimi „įtrūkiai“, „plyšiai“ kaip patirties prezencijos Neįmanomybė, o tai, savo ruožtu, skatina kalbėti ir apie religiškumą bei religinius diskursus be vilties atsidurti sakralioje plotmėje, bet veikiau traktuoti kiekvieną religinę sistemą kaip neatsiejamą nuo sociokultūrinio konteksto. Taigi *via negativa* kaip kalbinė priemonė, vedanti į mistinę Absoliuto patirtį, Platono dialoge *Timajas* yra sukomplikuojama, nes šiame dialoge atrandame dar vieną ne-kalbėjimo metodą apie sąvoką *chōra*. Todėl nenuostabu, kad šis terminas nepraslysta ir pro Derrida akis, kuomet šis imasi platoniškosios tradicijos dekonstrukcijos. Dar daugiau – analizuodamas *chōros* sąvoką, Derrida parodo ontoteologinio Dievo kaip Virš-Būties įvaizdžio funkcionavimo problematiką: net jei ir negatyviosios teologijos tradicijoje kalbėjimas laikomas neadekvačiu Virš-Būčiai išreikšti, vis dėlto šis įvaizdis nepranoksta hierarchinės tvarkos modelio ir netgi jį kuria. Derrida išryškina apofatinio diskurso skilimą, kuris atveria ir religiškumo apmąstymą tarsi iš „išvirkščiosios pusės“, t. y. tai, kas motyvuoja būti religingu nebūtinai yra transcendentalinis

³ Wittgenstein L. *Lecture on Ethics*. <http://sackett.net/WittgensteinEthics.pdf> [aplankyta 2012 08 20]

⁴ Heideggeris M. „Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą“. Vert. Šliogeris A. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis. 1992. P. 402.

Tiesos pažinimas, bet veikiau pati religija apmąstoma kaip kultūrinis fenomenas. Todėl apofatinės kalbos nevienalytiškumas įtakoja ir religiškumo apmąstymą.

Problema

Reikėtų prisiminti, jog Platono *Timajuje chōra* suvokiama kaip kažkas „neteisėto“. Kitaip tariant, *chōra* patalpinama legitimuoto mąstymo „užribyje“, o „teisėta“ mąstymą perteikia *hiperousiologinė* apofatinio diskurso forma – kalbėjimas apie tai, kas yra „anapus būties“ ar „aukščiau“ už būtį. Terminas „hiperousiologinis“ (gr. *ὑπερ* – virš; *οὐσία* – būtis, substancija; *λόγος* – žodis, kalba, mąstymas), pasirinktas atsižvelgiant į Johno D. Caputo tyrinėjimus, kuriuose kalbėjimo apie Dievybę metodą ontoteologijoje jis apibūdina kaip hiperousiologinį (angl. *hyperousiological*). Taip pat šį terminą vartoja Richardas Kearney, Keithas B. Puttas. Kaip pastebi Caputo, būtent hiperousiologinė forma mistinėje teologijoje ir tampa vyraujančiu diskursu, kai kalbama apie Dievą, esantį virš būties. Tačiau pasirodo ir kita forma – chorinė kaip negatyvusis kalbėjimas apie radikaliai neatpažintą Kitą, ar *différance*’ą kuriame viskas įrašoma⁵.

Sąvoka *chōra* Derrida ir jo interpretatoriaus Caputo filosofijoje, tampa atskaitos tašku, akcentuojant apofatinio diskurso išsišakojimą, kai viena forma yra klasikinės negatyviosios ontoteologijos kalbėjimas apie „Būtį anapus būties“ ir kita – diskursas apie *chōrą* kaip radikaliai neatpažintą Kitą. Dėl šios priežasties disertacijoje remiamasi Derrida bei Caputo idėjomis. Šio tyrimo ašis ir yra sąvoka *chōra*, kuri susijusi tiek ir su negatyviuoju diskursu, nes kaip jau nurodo ir Platonas apie ją neįmanoma samprotauti remiantis loginiu mąstymu, taigi ji lieka neišreiškiaama bei nesuvokiama, tiek ir su religinių diskursų heterogeniškumu, kai atsakoma privilegijuoto žinojimo Tiesos atžvilgiu.

Tuo tarpu hiperousiologinė forma, sietina su „*logoso* epocha“, kai transcendentalinės plotmės patyrimas atsiskleidžia kaip Tiesos pažinimas. Kitaip tariant, Virš-Būties patirtis suvokiama esanti ir žinojimo garantas. O choriniame diskurse atsakoma bet kokios tiesioginės prieigos prie Tiesos kaip betarpiško pažinimo siekio, veikiau pasitelkiant negatyvųjį kalbėjimą apie *chōrą*, atskleidžiama, jog neįmanoma *sužinoti* kas glūdi anapus diskurso (net jei tokia galimybė ir gali būti).

Chorinė negatyvaus diskurso forma, turėtų būti siejama su negatyvumu, glūdinčiu pačioje kalboje, kuomet reikšmės apibrėžiamos per skirtumą su kitomis bei interpretacijų daugialypiškumu, kurios mums neatveria jokios „privilegijuotos prieigos prie Tiesos“. Kitaip tariant, chorinis diskursas tampa ir kitų diskursų heterogeniškumo sąlyga, dėl šios priežasties jis

⁵ Plg. Caputo D. J. “Returning Mystical Theology to the Trace: A Response to Carlson”. *Cross and Khorā–Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*. Ed. Zlomislic M. Wipf and Stock Publishers. 2010.

nėra apibrėžtas žanras ar modelis, bet veikia kvazi-žanras ar kvazi-modelis, nes jame funkcionuoja daugybė modelių. Todėl ir sąvoka *chōra* neturėtų būti laikoma „Dievo“ koncepto antiteze. Tačiau jei atsisakome dominuojančio ontoteologinio Dievo įvaizdžio, nieko negalime pasakyti apie *pažintinį* tikėjimo turinį, nes chorinė forma, labiau sietina su *nežinojimo* terminu, suponuojančiu ne tik fiksuoto žinojimo atsisakymą, bet ir atveriantį tikėjimo bei religijos dichotomiją.

Kalbėjimas apie *chōrą* pasirodo kaip atsvara įsigalėjusiai vienai formai, kuri grindžiama dieviškojo Autoriteto „balsu“ ir subjekto teise prabilti. Kitaip tariant, jei transcendentalinė Tiesa galėtų būti sugretinama su Virš-Būtimi, tai *chōra* – su nežinojimu, apimančiu įvairias interpretacijas. Vis dėlto *chōra* kaip nežinojimas neturėtų būti suprantama esanti priešingybė Tiesai, veikia į nežinojamą įtraukiama ir pati Tiesa. Tai reiškia, jog nežinojimas jima tiek ir apofatinį diskursą, kuriame išryškėja kalbos neadekvatumas, bandant išreikšti Tiesą, tiek ir mistikų patirties *galimybę*, kai nežinoma, bet ir neneigiama, jog tokia patirtis gali įvykti bei religinių diskursų heterogeniškumą, suvokiant, jog nei vienas diskursas negali būti laikomas pažinimo garantu, bet veikia interpretacija. Galiausiai vis labiau plėtojant *chōros* kaip nežinojimo sampratą, disertacijoje bus išryškinama chorinė vizija *radikaliosios hermeneutikos* pavidalu, kurioje didžiulę svarbą įgauna religijos ir tikėjimo skirtis. Tačiau pirmiausia būtina išryškinti apofatinio diskurso heterogeniškumo problematiką: *chōra* sukelia įtrūkių apofatiniame diskurse „iš vidaus“, nes ji neišvengiamai *jau* funkcionuoja, „ardanti“ jo tariamą vientisumą. Tai ir yra šios disertacijos užmojis – parodyti apofatinio diskurso skilimą, kuris veda prie *chōros* kaip nežinojimo sampratos.

Galima sakyti, jog būtent sąvoka *chōra* parodo ir savitą santykį tarp dekonstrukcijos ir mistikų tekstų, kai tiek ir dekonstrukcijoje, tiek ir mistikų mokyme aptinkame nežinojimo svarbą. Kitaip tariant, jau ir mistikų tekstuose galima aptikti apofatinio diskurso nevientisumą, kurį ir lemia nežinojimas. Tačiau ontoteologinis Dievybės įvaizdis yra glaudžiai susijęs su sociokultūriniu kontekstu, jo struktūra ir giliai joje įsišaknijęs. O tolimesnė sąvokos *chōra* plėtotė šioje disertacijoje leidžia susikoncentruoti ties imanencija be „vertikalaus“ žvilgsnio, t. y. atsisakant privilegijuotos pozicijos Tiesos atžvilgiu, pripažįstant diskursų daugialypiškumo svarbą bei suvokiant, jog imanentinė plotmė jokia būdu nėra vientisa, veikia kupina „įtrūkių“, susikirtimų, ribų. Taip turėtų išryškėti chorinė vizija kaip radikalioji hermeneutika, kuri tarsi uždengiama nežinojimo šydu. Kitaip tariant, disertacijoje bus siekiama parodyti, jog *chōros* kaip nežinojimo samprata galėtų užkirsti kelią tikėjimo redukavimui į konkrečią religinę tradiciją ar „vienintelį teisingą“ dominuojantį diskursą: jei nežinome kas yra Tiesa, vadinas, nei vienas religinis diskursas negali būti laikomas klaidingu.

Kita vertus, disertacijoje nemažai remiamasi ir Kearney idėjomis, nes *chōra* Kearney interpretacijoje pasirodo kaip dieviškojo apreiškimo galimybė, bet sykiu susiejama ir su destruktyviomis sferomis. Taigi *chōra* išlieka dviprasmiška: viena vertus, destruktyvi, kita vertus, išlieka kaip „vieta“ dieviškajam apreiškimui. Būtent dėl šio dviprasmiškumo Kearney požiūris bus artikuliuojamas, kalbant apie *chōrą* kaip dvigubą – kalbos ir dieviškojo apreiškimo galimybę, o taip pat kalbant ir apie vaizduotę dekonstrukcijoje, *chōros* vaidmenį joje bei tarpreliginį dialogą. Tačiau atsižvelgiant į nežinojimo svarbą, Kearney kritinė hermeneutika bus supriešinama su radikalsios hermeneutikos idėja, o taip pat šio mąstytojo požiūris bus priešpastatomas dekonstrukcijos teoretikams, grindžiant radikalų *chōros* ateologiškumą bei pastarąją kaip kvazi-antitezę „Dievo“ konceptui.

Disertacijos tikslas, uždaviniai ir ginamieji teiginiai

Disertacijos *tikslas* yra parodyti kaip skyla apofatinis diskursas, interpretuojant sąvoką *chōra*, išryškinant *chōrą* kaip nežinojimą.

Disertacijos tikslas įgyvendinamas šiais *uždaviniais*:

1. Atskleidžiant ontoteologinio modelio nepakankamumą ir prieštaravimus, išryškinti apofatinio diskurso formų skirtumus bei panašumus bei parodyti kaip sąvoka *chōra* įtakoja apofatinio diskurso skilimą ir kaip ji jame tampa tarsi „centrine kategorija“;
2. Parodyti kaip sąvoka *chōra* ėima dvigubą galimybę ir kaip joje atsispindi teologinio / ateologinio konceptų žaismas, išryškinant *chōrą* kaip neredukuojamą skirtumą bei radikaliai Kita;
3. Išryškinti *chōrą* kaip nežinojimą, t. y. parodyti kaip pasitelkiant sąvoką *chōra* suspenduojamas žinojimas, išryškinant chorinę viziją radikalsios hermeneutikos pavidalu kaip homogeniško modelio atsisakymą.

Disertacijoje ginami šie teiginiai:

1. Siekis patirti transcendentalinę Būtį negatyviojoje ontoteologijoje tuo pat metu išlieka ir kaip žinojimo poreikis, net jei jis ir uždangstomas negatyviomis raiškos formomis;
2. Hiperousiologinis modelis išlieka „įtrauktas“ į *chōrą*, nes pastaroji nesuredukuojama į jokią režimą, diskursą ar sistemą;
3. Sąvokoje *chōra* visuomet slypi dviguba galimybė: viena vertus, *chōra* sukelia ir įtakoja struktūrų persitvarkymą sociolingvistinėje plotmėje, kita vertus, ji išlieka ir virš-kalbinio patyrimo sąlyga;

4. Sąvoka *chōra* neutralizuoja „patirties“ konceptą, todėl religijos kilmės klausimas išlieka neaiškus;
5. Apofatinis kalbėjimas apie *chōrą* yra tik tariama antitezė „Dievo“ konceptui: pati savyje *chōra* yra neredukuojamas skirtumas. Jei nebūtų neredukuojamo skirtumo, veidrodinis žaismas tarp konceptų būtų neįmanomas;
6. *Nežinojimas* yra religinių sistemų bei jų diskursų lygiavertiško funkcionavimo galimybė, kuri neatsiejama nuo tikėjimo ir religijos dichotomijos.

Temos išfirtumas pasaulyje ir Lietuvoje

Kaip jau buvo minėta, sąvoka *chōra* pasirodo Platono filosofijoje. Tai išties mįslinga sąvoka, todėl nėra vieningo požiūrio kaip šią sąvoką interpretuoti. Kalbant apie įvairias *chōros* interpretacijas verta paminėti Johno Sallis'o veikalą *Chorologija: Apie pradžių Platono Timajuje (Chorology – On Beginning in Plato's Timaeus)*. Platono *Timajaus* 52 a-d pasažą Sallis'as identifikuoja kaip chorologinį⁶. Anot Sallis'o *chōra* paradoksaliai save prezentuoja per judėjimą: *chōra* prezentuoja save per pasireiškiančius įspaudus, pėdsakus, kurie ir yra neatsiejami nuo judėjimo. Taip pat *chōra* pasirodo esanti nestabili, judanti „rūšis“, grindžianti ir metafiziką. Kitaip tariant, anot Sallis'o, yra tarsi dvi pradžios: viena – pasaulio kūrimas, o kita tampa pirmosios sąlyga, kai pastaroji tarsi „įrašoma“ į *chōrą*. Dėl šios priežasties Sallis'as tvirtina, jog chorologijoje metafizikos pradžia sykiu yra ir jos pabaiga⁷.

Remdamasi Sallis'o interpretacija, Nicoletta Isar išryškina „judančiosios prezencijos“ (angl. *motional presence*)⁸ sampratą, kurią ir išreiškia *chōra*. Galima sakyti, jog tiek ir Sallis'as, tiek ir Isar savo požiūrį grindžia, atsižvelgdami į *chōrą* kaip judėjimą, kurį nurodo „rėčio“ metafora Platono dialoge (52e-53a), kuomet rėtis sijoja į įvairias kryptis „pradų rūšis“. Isar teigimu, sąvoka *chōra*, kuri reiškia „regioną“ ar „vietą“ siejama ir su kitu žodžiu *chōréō*, o pastarasis jima dvi reikšmes: viena vertus, gali reikšti „kelio“ ar „vietos“ kažkam suteikimą ir, kita vertus, gali išreikšti judėjimą, ėjimą pirmyn arba atsitraukimą, nutolinimą, tačiau bet kokių atveju nurodo tam tikros erdvės generavimą. Kaip pažymi Isar, platoniškosios *chōros* samprata transformuojasi Bizantijos kultūroje, kai *chōra* suvokiama kaip erdvė Inkarnacijai, kitaip tariant, siejama su „vieta“, skirta Žodžiui-Kristui. Taip Isar išryškina „bizantiškos chorografijos“ terminą, nurodantį įrašą šventoje erdvėje⁹.

⁶ Plg. Sallis J. *Chorology– On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press. 1999. P. 52.

⁷ Plg. Ten pat. P. 123.

⁸ Plg. Isar N. „Chōra: Tracing the Presence“. *Review of European Studies*. Vol. 1, No. 1 2009. P. 41.

⁹ Ten pat. P. 43.

Bizantiškam požiūriui ypač artima Kearney *chōros* interpretacija, nes, kaip jau buvo minėta, Kearney filosofijoje ji traktuojama kaip dieviškojo apreiškimo galimybė. Dėl šios priežasties disertacijoje šis požiūris pasitarnauja, kalbant apie *chōrą* kaip apie dvigubą kalbos ir virš-kalbos galimybę. Kitas tyrinėtojas, kurio požiūris artimas Kearney, yra Johnas P. Manoussakis išryškinantis *chōrą* kaip galimą alternatyvą logocentrizmui. Klasikiniam požiūriui atstovauja Charles'as P. Biggeris, *chōrą* interpretuojantis kaip priešingybę Gėrio Idėjai.

Catherine Keller veikale *Gelmės veidas: tapsmo teologija (The Face of the Deep: A Theology of Becoming)* *chōrą* susieja su bibliiniu *tohu bohu*, t. y. chaosu prieš kūrimą¹⁰ bei su *tehom*, kas reikštų bedugnę ar gelmę, atveriančią „vietą“ tapsmui. Ši interpretacija, galima sakyti, pasirodo kaip atsvara patriarchalinei teologijai, kai, viena vertus, *chōra* kaip *tehom*, tamsi gelmė, bedugnė išsprūsta iš patriarchalinių rėmų, ir, kita vertus, pats kūrimo veiksmas neįmanomas be moteriškosios bedugnės.

Platoniškoji *chōra* pasirodo ir lakaniškame diskurse, pavyzdžiui, Julia Kristeva remdamasi Jacques'o Lacano psichoanalitinėmis teorijomis, išryškina *chōrą* kaip nesąmoningą ar sąmoningą elementą, priklausantį semiotinei sferai, besiskiriančiai nuo simbolinės plotmės, tačiau būtent semiotinėje sferoje yra kuriamas subjektas, taigi ir simbolinė tvarka, į kurią subjektas įsitraukia. Kitaip tariant, *chōra* čia pasirodo kaip motiniškoji terpė, iš kurios išnyra subjektas. Remdamasis Kristevos interpretacija, kai *chōra* suvokiama kaip simbolinės tvarkos generatorius, Draganas Stanisevskis išvysto politopinės *chōros* idėją kaip priešpriešą klasikinei utopijai, apsiribojančia ties viena tobulos visuomenės vizija, tuo tarpu politopinė *chōra* siejama su heterogeniškumu, neapsiribojant ties vienu modeliu. Kitaip tariant, utopinė vizija gali atsirasti tuo pat metu, keliose vietose, vadinasi, jų yra ne viena. Tokiu būdu *chōra* tampa socialinių transformacijų bei kūrybiškumo sąlyga. Michaelas C. Soudersas, remdamasis dekonstrukcijos teoretikais, *chōrą* traktuoja kaip nenumatyto įvykio, išlaisvinto nuo metafizinių lūkesčių, galimybę. Kitaip tariant, *chōra* jam atrodo kaip kažko „naujo“ pažadas.

Galima sakyti, jog dekonstrukcijos teoretikų indėlis yra neperžengiamo „plyšio“, kuris ir siejamas su *chōra*, tarp patirties ir kalbos sureikšminimas, kai užuot peržengę „plyšį“, atrandame daugybę „įtrūkių“ imanentinėje plotmėje. Šiuo požiūriu remiamasi ir disertacijoje, nes „plyšio“ peržengimo atsisakymas reiškia ir pretenzijų Tiesos atžvilgiu atsisakymą. Kitaip tariant, ypač remiantis dekonstruktyvistine sąvokos *chōra* interpretacija disertacijoje bus ieškoma modelio, kuris atskleistų daugialypiškumą, o ne privilegijuotu žinojimu grindžiamą homogenišką sistemą.

Derrida esė *Chōra (Khōra)*¹¹ tapo akstinu plėtoti šį tyrimą. Kadangi *chōra* taip pat bus išryškinama kaip apofatinio diskurso skilimo sąlyga, daug dėmesio skiriama Derrida darbams,

¹⁰ Plg. Pr 1, 2

¹¹ Derrida J. „Chora“. Vert. Milašius G. *Baltos lankos* 38 / 39. Vilnius. 2013.

kuriuose jis koncentruojasi į dekonstrukcijos sąsajas su apofatine teologija. Pavyzdžiui, remtasi tekstu *Sauf le Nom (Post-Scriptum)*¹², *Kaip nekalbėti: atsisakymai (Comment ne pas parler: Dénégations)*¹³, o taip pat tekstu *Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose (Foi et Savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison)*¹⁴. Disertacijoje plėtojama temai ypač pasitarnauja Caputo veikalas *Jacques'o Derrida maldos ir ašaros – Religija be religijos (The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion Without Religion)*, kuriame sutelkiamas dėmesys į Derrida religijos filosofiją. Taip pat tokie veikalai kaip *Dievo silpnumas – Įvykio teologija (The Weakness of God– A Theology of the Event)*, *Dievo atkaklumas – Galbūt teologija (The Insistence of God – A Theolgy of Perhaps)*, *Apie religiją (On Religion)*, *Dekonstrukcija riešuto kevale: Pokalbis su Jacques'u Derrida (Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida)*, *Ką dekonstruoti Jėzus?: Geros postmodernizmo naujienos Bažnyčiai (What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church)* bei darbai, skirti radikaliosios hermeneutikos idėjai plėtoti – *Radikalioji hermeneutika: Kartotė, dekonstrukcija ir hermeneutinis projektas (Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project)*, *Radikalesnė hermeneutika: apie nežinojimą kas mes esame (More Radical Hermeneutics: On not knowing who we are)*. Taip pat nemažai remtasi tokiais Kearney veikalais kaip *Dievas, kuris Gali Būti: Religijos hermeneutika (The God who May Be: A Hermeneutics of Religion)*, *Keistybės, dievai ir monstrai: Interpretuojant Kitybę (Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness)*.

Apofatinį diskursą bei jo formas pasaulyje tyrė Franke, atlikęs išsamią tiek ir klasikinio, tiek ir šiuolaikinėje filosofijoje funkcionuojančio apofatinio diskurso analizę. Taip pat Mary-Jane Rubenstein, Denys Turneris, Arthur Bradley, Thomas A. Carlsonas bei Michaelas A. Sellsas, išryškinęs skirtį tarp apofatinės *teorijos*, teigiančios visišką Transcendencijos neišsakomumą ir apofatinio *diskurso*¹⁵, pasireiškiančio kaip neišsakomo sakymas. Kevinas Hartas, tyrinėjęs mistinės teologijos ir dekonstrukcijos santykį, teigia, jog ne dekonstrukcija yra negatyviosios teologijos forma, bet pastaroji dekonstrukcijos forma, taip siekdamas išryškinti mistinę teologiją kaip antimetafizinę¹⁶. Gregory P. Rocca išsamiai tyrinėjo klasikinį apofatinį, ypač Tomo Akviniečio diskursą. Apofatinio diskurso skilimą į dvi formas Derrida dekonstrukcijoje išryškino Grahamas Wardas, Leo Sweeney, Rodolphe'as Gasche.

¹² Derrida J. „Sauf le Nom (Post-Scriptum)“ transl. Leavey J. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press. 1995.

¹³ Derrida J. „How to Avoid Speaking: Denials“. *Languages of the Unsayable – The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Transl. Frieden K. Eds. Sanford B., Iser W. Stanford: Stanford University Press. 1996.

¹⁴ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. *Religija, Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. Vert. Daškus M. Vilnius: Baltos lankos. 2000.

¹⁵ Plg. Sells A. M. *Mystical Languages of Unsaying*. University of Chicago Press. 1994. P. 3.

¹⁶ Plg. Hart K. *The Trespass of the Sign– Deconstruction, Theology, and Philosophy*. Fordham University Press. 2000. P. 186.

Žvelgiant į tyrinėjimus Lietuvoje, apofatizmas kaip nihilizmas yra išsamiai tyrinėtas Ritos Šerpytės. Filosofė yra parašiusi mokslinę monografiją *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*, kurioje nagrinėja tiek ir klasikinės, tiek ir šiuolaikinės filosofijos autorių idėjas, plėtodama filosofinę nihilizmo analizę, išryškindama paties nihilizmo nevienalytiškumą: nihilizmas atskleidžiamas kaip istorinis fenomenas bei spekuliatyvusis „įvykis“.

Apofatinę nuostatą mistinėje patirtyje monografijoje *Meilės ir mirties dialektika* išryškino Agnė Budriūnaitė, nagrinėjusi „Nieko“, „Tuštumos“ sampratas. Taip pat galima išskirti tokius Tomo Sodeikos straipsnius kaip „Tylos sėja: Thomas Mertonas“ bei „Miesto metafizika: Dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“, kuriuose apofatinis mąstymas atsiskleidžia kaip savojo „aš“ refleksijos ar loginių samprotavimų atsisakymas, vedantis patirties „keliu“ ar esantis patirtinio momento sąlyga. Taip pat svarbu paminėti, jog pastarajame straipsnyje „mažieji pasakojimai“ supriešinami su „didžiaisias“, kurie pasirodo kaip patirties priešybė ar „nutikrovinimas“¹⁷. Net jei šioje disertacijoje labiau išryškinama patirties Neįmanomybė, vis dėlto „mažųjų“ ir „didžiųjų“ pasakojimų skirtis yra svarbi disertacijoje plėtojamai problematikai. Galima paminėti Virginijaus Gusto straipsnį „Negatyvioji teologija *contra* dekonstrukcija: du epizodai nagrinėjant J. Derrida tekstus“.

Disertacijos mokslinis naujumas

Lietuvoje nėra gausu išsamių apofatinio diskurso filosofinių analizių. O taip pat nėra skiriama daug dėmesio sąvokai *chōra* tiek ir dekonstrukcijos, tiek ir kitų autorių interpretacijose. Disertacijoje bus parodoma, jog būtent radikaliai ateologinė sąvoka *chōra* yra neatsiejama nuo Derrida ir Caputo religijos filosofijoje plėtojamo „silpnojo“ postmetafizinio mąstymo.

Disertacijos metodologija

Disertacijoje taikomi hermeneutinis bei lyginamosios analizės metodai. Hermeneutinis metodas reikalingas interpretuojant autorių idėjas bei išryškinant interpretacijų daugialypiškumo svarbą. Lyginamoji analizė svarbi, analizuojant apofatinio diskurso formas.

Disertacijos objektas

Disertacijoje susitelkiama, viena vertus, ties apofatinio diskurso skilimu, kurį sukelia *chōra*, ir, kita vertus, plėtojant *chōros* kaip radikalaus Kito interpretaciją, pastaroji bus parodoma kaip akstinas atsiverti daugialypei vizijai, kai kiekvienas diskursas suvokiamas kaip

¹⁷ Plg. Sodeika T. „Miesto metafizika: Dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“. *Religija ir kultūra*. 5 (2). 2008. P. 69-70.

lygiavertiškai funkcionuojantis tarp kitų. Šią minties slinkį nuo apofatinio diskurso skilimo analizės, sąvokos *chōra* interpretacijos prie chorinės vizijos atspindi ir trys pagrindinės disertacijos dalys.

Disertacijos struktūra

Disertacijos struktūrą sudaro įvadas, trys dalys (kiekviena dalis pabaigoje trumpai apibendrinama), išvados ir literatūros sąrašas. Pirmoje dalyje, supažindinant su dekonstruktyvistine sąvokos *chōra* interpretacija bei jos įtaka ontoteologiniam logocentriniam modeliui, atskleidžiant pastarojo nepakankamumą (1.1 skyrius), pereinama prie apofatinio diskurso funkcionavimo problematikos, parodant dekonstrukcijos sąsajas su negatyviaja teologija (1.2 skyrius), atskleidžiant kvazi-kategorijų – *différance*’o ir *chōros* nepriklausomumą ontoteologinei sistemai, persipynusiai su pažinimu per *logoso* tarpininkavimą, sykiu parodant, jog pati ontoteologija yra „įrašyta“ į šias kvazi-kategorijas. Taip pereinama prie apofatinio diskurso skilimo (1.3 skyrius). Pirmiausia aptariama hiperousiologinė forma (1.3.1 poskyrius). Analizuojant išgalėjusią hiperousiologinę formą yra parodoma, jog savo „viduje“ ši forma yra heterogeniška, kurią palaiko prieštaravimai – viena vertus, nesibaigiantys negatyvūs Dievo apibūdinimai, kita vertus, pasitelkiant „Dievo“ sąvoką šie apibūdinimai tarsi „stumiami“ iš diskurso kaip nepakankami, bet pastarieji ir palaiko „Dievo“ sąvokos funkcionavimą. Taip pat išryškinama hiperousiologinę formą komplikuojanti Vienio samprata, kai pastaroji, viena vertus, funkcionuoja metafizinėje hierarchinėje tvarkoje, bet, kita vertus, pati „Vienio“ sąvoka suponuoja, jog nebegali būti kalbama apie hierarchinę tikrovės struktūrą.

Kita aptariama forma – chorinė (1.3.2 poskyrius) kaip ne-kalbėjimas apie „beviėtę vietą“ ar, kitaip tariant, *chōraq*. Išryškinama, jog dekonstrukcijoje metaforos, „apibūdinančios“ *chōraq* negali būti laikomos kaip netobulai išreiškiančios amžinai esančią Būtį, bet veikiau parodomas veidrodinis žaismas, kai metaforos keičia viena kitą nereferuojančios į Šaltinį, bet pasirodančios kaip imanentinis žaismas. Taip parodoma, jog chorinis diskursas yra kvazi-modelis, nes jo bedugniška „struktūra“ neturi universalizuojančios sąvokos, veikiau jo bedugniškumas pasirodo lyg ir „trečioji“ diskurso rūšis tarp mito ir *logoso*, bet neredukuojama į jokią apibrėžtą žanrą ar formą. Tokiu būdu chorinis kvazi-modelis tampa paradigmų daugialypiškumo galimybe, kai nelieka vyraujančio diskurso. Taip prieinama prie ribos problematikos (1.4 skyrius), parodant, jog ontoteologinėje sistemoje gali būti kalbama apie vieną ribą tarp pasaulio ir dieviškosios prezencijos. Kitaip tariant, pasitelkiant Caputo maksimalistų ir minimalistų dichotomiją, parodoma, jog ontoteologinis hiperousiologinis modelis ir išreiškia maksimalistinę viziją, kai siekiama įveikti ribą, o minimalistinę pozicija

išreiškia chorinį kvazi-modelį, kai susiduriame su ribomis imanentinėje plotmėje, t. y. neperžengiamas „plyšys“ – *chōra* steigia ribų daugialypiškumą, kai užuot peržengę ribą, susiduriame su kita riba. Taip išryškinama ir Caputo anonimiškumo fenomenologija, kuri reiškia pasaulinės duoties suvokimą be pretenzijų sužinoti kas yra už ribos.

Antroje dalyje susitelkiama į sąvokos *chōra* interpretaciją. Siekiama parodyti, jog *chōra* kaip ir *différance*‘as turėtų būti suvokiama kaip *neredukuojamas skirtumas savyje*. Pirmiausia parodoma, jog susiduriama su neįveikiamu „plyšiu“ tarp kalbos ir patirties, todėl dekonstrukcijoje religinės kilmės klausimas lieka neišsprendžiamas. Tačiau parodoma, jog *chōra* jima dvigubą kalbos ir virš-kalbos, t. y. patirties galimybę, bet pati savyje nepatiriama, todėl *chōra* apibūdinama kaip *nepatirties patirtis* (2.1 skyrius). Vis dėlto pati *chōra* yra traktuojama tarsi veidrodis, kuris atspindi teologinio (Dievo) ir ateologinio (*chōros*) konceptų žaismą, bet pati savyje į šį žaismą neredukuojama (2.2 skyrius). Tai neišvengiamai atveda prie *chōros* kaip radikaliai Kito apmąstymo, kurio negali nei įsivaizduoti, ir kuriam negali melstis. Tačiau laikomasi nuostatos, jog *chōra* atveria kiekvienos maldos galimybę bei išlaisvina nuo dogmatizmo ar antropomorfinių įvaizdžių, pritaikomų Dievybei, kūrimo (2.3 skyrius). Pagaliau išryškinant *chōros* bedugniškumą, pastaroji susiejama ir su mirtimi, parodant religinį aukojimo veiksmą, neišvengiamai priklausantį imanentinei plotmei, nes radikalus Kitas, mirtis ar *chōra* nužymi prieigos prie Transcendentalijos Nejmanomybę, vadinasi, „nutrinama“ riba tarp aukotojo ir to, kam aukojama, o tiksliau atskleidžiamas ribos iliuziškumas (2.4 skyrius).

Trečioje dalyje aptariant Caputo nurodytą Vakarų filosofijos eigą nuo sakralumo prie post-sekuliarumo, išryškinama tikėjimo ir religijos dichotomija, kuri pasirodo kaip sąlyga plėtoti chorinę viziją, kai religija yra traktuojama kaip inkorporuota istoriniame fone, o tikėjimas, pranokstantis istoriškumą (3.1 skyrius). Taip artėjama prie svarbiausios idėjos, kuri pavadinama „nežinojimo situacija“ (3.2 skyrius), parodant radikališios hermeneutikos svarbą. Radikalioji hermeneutika išryškinama kaip nežinojimo plotmė, kai nežinoma, kuri interpretacija yra teisinga ir net nekeliama tokie ketinimai sužinoti kas yra Tiesa, ir kas šią Tiesą geriausiai perteikia (3.2.1 poskyrius). Tai nereiškia, jog radikalioji hermeneutika yra Tiesos atsisakymas, veikiau ji turėtų būti suprantama kaip privilegijuotos pozicijos Tiesos atžvilgiu atsisakymas. Taip radikalioji hermeneutika pasirodo kaip atvirumas įvairioms interpretacijoms, pripažįstant, jog Tiesa yra nepažini. Taip pat reiktų pažymėti, jog radikalioji hermeneutika yra priešpriešinama Kearney kritinei hermeneutikai kaip pastangai identifikuoti apreiškimą.

Toliau išryškinamas pasirinkimo nebuvimas tarp teologinio (Dievo) ir *radikaliai* ateologinio (*chōros*) konceptų (3.2.2 poskyrius). Pasitelkiant dekonstruktyvistinę neišsprendžiamumo sampratą, akcentuojama chorinė „supersvyravimo logika“, kai ši pasirinkimo tarp dviejų Nejmanomybė pasirodo kaip radikališios hermeneutikos erdvė. *Chōra*,

kuri atspindi teologinio ir ateologinio konceptų žaismą kaip tik ir atveria nežinojimą, jog tai, kas galbūt gali glūdėti anapus kalbos, *pačioje kalboje* išlieka nepasiekiamas, todėl nežinojimo situacija kaip radikaloji hermeneutika yra įvairių komunikacijos modelių funkcionavimo sąlyga. Tačiau išryškinama ir neišsprendžiamumo sampratai oponuojanti Kearney pasirinkimo būtinybė tarp „Dievo“ ir *chōros* konceptų.

Galiausiai yra aptariama tarpreliginio dialogo, virstančio į „*chōros* kalbas“, galimybė (3.3 skyrius). Ir užsklendžiant šį tyrimą, kalbama apie nežinojimo „religiją“, ką ir galima pavadinti atvirumu interpretacijoms, išryškinant dekonstruktyvistinę apokalipsės be apokalipsės sampratą (3.4 skyrius), kai užuot pasiekę visuminę tikrovę kaip istorinių įvykių užsklandą, mes niekada nesulaukiame pabaigos, nes atrandame save tam tikroje situacijoje, tam tikrame konceptualiniame tinkle. Vadinasi, jei nėra apokalipsės kaip Tiesos atidengimo, visada išliekame nežinojimo situacijoje, o *chōra* šiame nežinojime išlaiko tikėjimą tikrąja šio žodžio prasme, kai šis nėra sureduojamas į jokią pažintinį turinį.

Skelbti rezultatai

Mokslinės publikacijos:

1. Rudžianskaitė I., Budriūnaitė A. „Mistinė Vienio patirtis Plotino ir L. Wittgensteino filosofijoje“ // *Soter: religijos mokslo žurnalas*. 2012. 43 (71). ISSN 1392-7450. 23-37 psl.
2. Rudžianskaitė I. „Sąvokos *chōra* permąstymas Derrida filosofijoje: tikėjimo be ontoteologijos dominavimo galimybė“ // *Problemos: mokslo darbai*. 2014 (85). ISSN 1392-1126. 118-129 psl.
3. Rudžianskaitė I. „Nemetafizinė Zhuangzi tikrovės sampratos interpretacija arba kas bendro tarp *Dao* ir Derrida *différance* kvazikategorijos?“ *Kultūrologija 19. Rytai-Vakarai: Komparatyvistinės studijos XIII*. Sud. A. Andrijauskas. Vilnius: LKTI, 2014. ISBN 978-9955-868-73-6. 190-202 psl.
4. Rudžianskaitė I. „Dievas, kuris gali sugrįžti: anateizmo samprata Richardo Kearney religijos hermeneutikoje“ // *Soter: religijos mokslo žurnalas*. 2015. 55 (83). ISSN 1392-7450. 9-25 psl.
5. Rudžianskaitė I. „Mistinės patirties verbalizavimo problema pagal Agnę Budriūnaitę arba ką apima visa apimanti patirtis“ // *Soter: religijos mokslo žurnalas*. 2017. 61 (89). ISSN 1392-7450. 9-22 psl.

Pranešimai mokslinėse konferencijose:

1. Rudžianskaitė I. „The Possibility of Interreligious Dialogue in the „Place without Place“ according to J. Derrida“ / „Tarpreliginio dialogo galimybė „bevietyje vietoje“ pagal J. Derrida“ *International Interdisciplinary Scientific Conference “Interreligious Dialogue and Religious Syncretism”*, gegužės 3-4 d., 2013, Kaunas
2. Rudžianskaitė I. „Mistinės patirties fenomenas: anapus kalbos ar kalbos ribose?“ *Lietuvos Humanistinės Psichologijos Asociacijos ir Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedros tarpdisciplininė konferencija „Empiriniai ir teoriniai misticismo tyrimai“*, gegužės 11 d., 2013, Kaunas
3. Rudžianskaitė I. „Nemetafizinė Zhuangzi tikrovės sampratos interpretacija arba kas bendro tarp *Dào* ir Derrida *différance* o kvazikategorijos?“ *LKTI dvyliktoji respublikinė konferencija „Rytai-Vakarai: antropologiniai ir etnopsichologiniai kultūros tipų tyrinėjimai“*, spalio 26 d., 2013, Vilnius (publikuota)
4. Rudžianskaitė I. „The Synthesis of Intellectuality and Spirituality in Swami Vivekananda’s Philosophy of Oneness“ // „Intelektualumo ir dvasingumo sintezė Swamio Vivekanandos Vienio filosofijoje“. *International Interdisciplinary Scientific Conference “Christian World and East Asian Traditions: Symbols, Concepts, Practices”*, rugsėjo 18-20 d., 2014, Kaunas
5. Rudžianskaitė I. „Svamio Vivekanandos Vienio filosofijos aktualumas Vakarų pasaulyje: „racionalios religijos“ galimybė“. *LKTI ir VU Orientalistikos centro tryliktoji respublikinė konferencija „Rytai-Vakarai: kultūrų sankirtos“*, lapkričio 15 d., 2014, Vilnius

Pranešimai viešuosiuose renginiuose:

1. Rudžianskaitė I. „Religinės patirties verbalizavimo problematika“. *VDU klasterio „Religijos ir kultūros studijos“ mokslo tyrimų aptarimo seminaras-diskusija, skirtas pirmosioms doc. dr. Agnės Budriūnaitės (klasterio įsteigėjos) mirimo metinėms paminėti „Religija ir kultūra VDU“*, birželio 2 d., 2016, Kaunas

1 APOFATINĖS RAIŠKOS FORMOS KAIP ATSVARA ONTOTEOLIGINIAM DISKURSUI

Šioje dalyje bus koncentruojamasi į apofatinio diskurso skilimą, kurį sukelia sąvokos *chōra* funkcionavimas Platono dialoge. Tačiau kalbant apie apofatinio diskurso formas, iš karto vertėtų atkreipti dėmesį, jog dekonstrukcijoje *chōra* traktuojama kaip „beviētė vieta“, kuri gali būti suprantama kaip erdvė. Ši metafora yra taikli dėl to, jog „beviētės vietos“ kaip ir erdvės neįmanoma patalpinti ir apriboti į konkrečią, apibrėžtą vietą. Kitaip tariant, erdvė visuomet *jau* yra ir reiškiniai aptinkami joje. Remiantis šiuo požiūriu ir bus vystoma apofatinio diskurso analizė, kai apofatinio diskurso formos atranda savo „vietą“ „beviētėje vietoje“ tarsi erdvėje. Kitaip tariant, bus parodoma, jog diskursas apie *chōra* ne tik neredukuojamas į konkrečią formą, bet atverdamas modelių daugialypiškumą pasirodo ir kaip ontoteologinio modelio sąlyga. Todėl kalbant apie apofatinio diskurso heterogeniškumą, pirmiausia ir reikėtų aptarti dekonstruktyvistinę *chōros* interpretaciją, t. y. atskleisti Derrida ir Caputo „beviētės vietos“ atradimą Platono *Timajuje*.

1.1 *Chōra* kaip „svetimkūnis“ logocentrinėje tradicijoje

„kas tu esi, *Chora*?“

Jacques'as Derrida

Platono kosmogonijoje galima išskirti tris momentus: 1) yra Idėja; 2) panašumas į Idėją; 3) ir „visa įimantis pradas“, dar vadinamas „Motina“, „Pribuvėja“, „Maitintoja.“¹⁸ Pastarąją sferą ir išreiškia *chōros* sąvoka, kuri pasirodo „išsprūstanti“ iš ontologinio suvokimo, veikiau tai „trečioji rūšis“ (gr. *τρίτον γένος*), esanti „miglotą ir sunki suprasti.“¹⁹ Kaip aiškina Derrida, *chōra* yra įprastas graikiškas žodis, kuris gali būti naudojamas gimimo vietai, miestui ar kaimui nusakyti, tačiau *Timajuje* šiuo žodžiu nenužymima konkreti vieta, bet veikiau šis žodis nurodo intervalą tarp jutimiškumo ir inteligibilumo.²⁰ Kitaip tariant, *chōra* išreiškia iki-buvimo stadiją, kurią būtų klaidinga pavadinti tiek „būtimi“, tiek ir „ne-būtimi“, nes ji nėra nė vienas iš šių dalykų. Ji – kažkas neapčiuopiamas „trečias“ tarp būties ir nebūties, todėl jai negali būti taikomos ontologinės kategorijos.

Derrida ypač domina *chōros* nepriklausomumas vakarietiškojai tradicijai ir sykiu atsiradimas iš jos: mes randame šią sąvoką Platono dialoge, tačiau ji pasirodo kaip

¹⁸Plg. Platonas. „Timajas“. *Timajas. Kritijas*. Vert. Kardelis N. Vilnius: Aidai.1995. 49a, 50d-e.

¹⁹Ten pat. 49a.

²⁰Kipnis J., Leeser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. The Monacelli Press. 1997. P. 108.

„svetimkūnis“, nesantis *logoso* objektas²¹. Taigi pats Platonas, į dialogą įdiegdamas „svetimkūnį“, sukomplikuoja logocentrinę tradiciją, nurodydamas sferą, kurios *logosas* negali „pasiekti“. Platonas teigia:

Ji amžina, jos neįmanoma sunaikinti, ji dovanoja būstą viskam, kas tik gimsta, tačiau pati suvokiama be pojūčių, kažkokio neteisėto samprotavimo dėka, tad patikėti jos buvimu beveik neįmanoma. Mes regime ją tarsi svajonėse ir tvirtiname, kad ši esybė būtinai privalo kur nors būti - kokioje nors vietoje - ir užimti tam tikrą erdvę, o to, ko nėra nei žemėje, nei danguose, tarsi ir [iš viso] nėra²².

Priešingai nei samprotavimai apie Gėrio Idėją, pastangos suvokti *chōrą* nekyla iš legitimuotos logocentrinės sistemos, kurioje ryšiai paremti hierarchinėmis opozicijomis (pvz., Idėja / kopija; siela / kūnas; šneka / raštas). O atsižvelgiant į nekintamą Gėrio Idėją, įteisinamas vienintelis, logocentrinis, visa apimantis diskursas – vyraujantis *logosas* determinuoja ir reguliuoja kitas sąvokas. Derrida pažymi, jog tarp būties ir *logos* glūdi esminis ryšys: *logosas* yra *ontologinis*, apimantis ir *teologiją*, *kosmologiją*, *fiziologiją*, *psichologiją* ar *zoologiją*²³. Tačiau „trečioji rūšis“ – *chōra*, apie kurią galima mąstyti tik „*neteisėto* samprotavimo dėka“ yra tai, kas įsiterpia į homogenišką *logoso* sistemą.

Stabtelint prie *chōros* apibūdinimo kaip „įimančio prado“ ar „indo“, galima teigti, jog šie įvaizdžiai nužymi kopijų „įrašymą“ į beformį pradą. Caputo teigimu, „[c]hōra yra neaprepiamas ir neapibrėžiamas erdvinis indas (*dekhomenon, hypodokhe*), kuriame jutiminiai amžinųjų paradigmu atvaizdai yra „pagimdomi“ bei „įrašomi“ Demiurgo, tokiu būdu suteikiant „namus“ visiems dalykams.“²⁴ Visa „sutalpinama“ į šią „vietą“ tarsi į indą. Kitaip tariant, įimančio prado samprata nurodo, kad *chōra* nėra kažkas išoriško kopijoms, nes visos kopijos *jau* yra joje. Taigi *chōra* nėra visų esinių pamatas, grindžiantis ir garantuojantis jų egzistavimą. Visa *jau* yra „įrašyta“, todėl negalime atrasti pirminio „įrašymo“ judesio: *chōros* „buvimas“ yra nepavaldus atminčiai, kurios pagalba galima atsekti pasaulio atsiradimą ir tai, kas teikia postūmį šiam atsiradimui. Platonas sako, jog šis pradas yra beformis, o tai reiškia, kad jis neturi jokio pavidalo, todėl jo turiniu tampa dalykai, kuriuos jis įima: „Pradas, kuriam reikėjo įimti savin visas daiktų rūšis, pats privalėjo neturėti jokių pavidalų [...]“²⁵. Tai reiškia, kad *chōra* viskam teikdama vietą ar vietos galimybę, *pati savyje* visada išlieka bevietė: apimdama esinių

²¹ Ten pat. P. 9-11.

²² Platonas. „Timajas“. 52b.

²³ Derrida J. „Chora“. P. 19.

²⁴ Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press. 1997. P. 84.

²⁵ Platonas. „Timajas“. 50e.

daugialypiškumą, tuo pat metu jo išvengia, nes yra neapčiuopiama ir nesuvokiama. Galima sakyti, jog prado beformiškumas išties panašėja į visa apimančią erdvę, kurios neįmanoma apčiuopti ar „įkalinti“ konkrečioje formoje.

Caputo tvirtina, jog diskursas apie *chōra* gali būti suvokiamas, kaip diskurso apie platoniskąją Gėrio Idėją apvertimas²⁶. Tai galima išreikšti formuluote, jog anapus Gėrio Idėjos *nieko nėra*, o anapus *chōros* yra *viskas*: *chōra*, suteikia vietą viskam, o tai reiškia, kad šiuo atveju, žvelgiama „ne į viršų“, kai esiniai turi atitikti Idėją, bet tarsi „į apačią“, kuomet iš jos visa atsiranda. Tokiu būdu *chōra* pasirodo nepriklausanti logocentrizmui. Kaip primena Caputo, Platono mąstyme visa ko „tėvas“ yra Idėja (*eidos*), kurio legitimuotas „sūnus“ – pasaulis (*cosmos*) priklauso filosofinei sferai, bet *Timajuje* kalbama apie tai kas buvo *iki* filosofijos. O kalbėjimas apie iki-kilmę, t. y. apie tai, kas buvo prieš pasaulio sukūrimą pasirodo kaip pačios filosofinės atminties praradimas.²⁷ Mąstyti apie pasaulio pradžią reiškia grįžti prie kažko, ko nėra pačiame *logocentriniame* mąstyme. Kitaip tariant, pasakojimai *Timajuje* talpina vienas kitą tarsi talpyklos ar indai, perduodami iš kartos į kartą, tačiau neturintys aiškios pradžios bei pabaigos. Bandoma „pasiekti“ pradžią „nuo ko viskas prasidėjo“ ir tokiu būdu suvokiama, jog anapus vienos pasakojimo struktūros, glūdi kita struktūra, todėl neatrandame nieko „anapus“, o tai reiškia, jog *Timajuje* neužfiksuojamas aiškiai artikuliuotas pradžios taškas. Taigi sąvoka *chōra* nužymi ne-mąstymą ar iki-mąstymą, buvinių iki-kilmę. Dėl šios priežasties neįmanoma atsakyti į klausimą, *kas* motyvuoja kalbėti apie pasaulio sukūrimą.

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, jog *chōra* yra opoziciniame santykiyje su Virš-Būtimi, kuri patiriama per *logosą*, tačiau svarbu įsisąmoninti, jog ji negali būti suvokiama kaip *priešprieša* virš-būtiškai Idėjai, nes *chōra* yra „trečioji rūšis“ ir bet kokių binarinių opozicijų ikiturinys bei iki-kilmė. „Beviētė vieta“ nepriklauso nei kalbai, nei istorijai, bet visus turinius „įrašo“ į save. Kalbėdamas apie *chōros* sąvoką, Derrida nurodo jos kraštutinį neutralumą, indiferentiškumą kultūriniam, religiniam bei istoriniam kontekstui ir sykiu heterogeniškumą:

*chōra lieka visiškai neprieinama ir heterogeniška visiems istorinio apreikimo arba antropoteologinės patirties procesams, kurie visgi suponuoja ją kaip abstrakciją. Ji niekada nebus įvesta į religiją ir niekada nesileis sakralizuojama, sušventinama, humanizuojama, teologizuojama, sukultūrinama, suistorinama.*²⁸

²⁶Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. P. 96.

²⁷Ten pat. P. 92.

²⁸Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 32.

Chōra nėra asimiliuojama su antropologinėmis ar ontoteologinėmis schemomis. Tačiau ką reiškia, kad ji heterogeniška? Tai galima suvokti kaip universalumą: *chōra* atveria esinių ir kalbos heterogeniškumą, kai nelieka vyraujančio elemento, pavyzdžiui, *logoso*, kuris reguliuoja kitas sąvokas, tačiau sykiu visi vartojami diskursai yra apimami šios vienintelės, universalios „beviėtės vietos“. Taip pat *chōros* heterogeniškumo įsisąmoninimas neleidžia jos suvokti kaip abstrakcijos: ji heterogeniška, nes apima daugialypumus ir sykiu nesanti abstrakcija, nes ji „yra“ jos turiniai, iš kitos pusės, *chōra* nėra konkretybė, nes jos turiniai nesutapatinami su ja pačia.

Nors *chōra* Platono dialoge ir yra vaizduojama kaip Motina ar Pribuvėja, tačiau Derrida tvirtina, jog teisingiau yra kalbėti apie tėvo ir sūnaus porą, t. y. apie modelį (tėvą) ir tapsmą (sūnų). Kitaip tariant, turime modelio / tapsmo porą, todėl „motina“ neranda „vietos“ šioje schemoje:

„Motina“ atsiduria nuošaly. Ir tai tik vaizdinys, figūra, schema, tik viena iš apibrėžčių, kurias *chora* gauna, todėl ji nėra labiau motina, nei maitintoja ir nėra labiau moteris. Ši *triton genos* nėra *genos* – visų pirma dėl to, kad ji – unikalus individas. Ji nepriklauso „moterų giminei“ (*genos ginaikōn*). [...] Poroje, nesutelpančioje į porą, ši keista motina, kuri nepagimdyma suteikia vietą, nebėgi būti suvokiama kaip kokia nors kilmė.²⁹

Visi įvaizdžiai, formos tarsi siekia „sugriebti“ *chōrą* ir ją apibrėžti, patalpindami į tam tikrą struktūrą, tačiau tai neįmanoma, nes nei viena forma nėra „anksčiau“ už *chōrą*. *Chōra* „yra“ iki bet kokio mąstymo, vadinasi, ir įvaizdžių kūrimo. Apie laikines struktūras įmanoma kalbėti tik kabutėse, nes *chōros* nėra prieš laiką ar po jo, ji visada „yra“ kaip iki-kilmė. *Chōra* išlieka nepriklausoma nuo konteksto, nes ji visuomet nuo jo „atsilieka“ ir „užbėga“ į priekį, steigianti daugialypę sferą. Derrida žodžiais tariant, „[c]hora yra *anachroniška*. Ji „yra“ anachronija būtyje ar, tiksliau, būties anachronija. Ji anachronizuoja esatį.“³⁰ *Chōros* neįmanoma identifikuoti, nes ji nepriklauso erdvėlaikiui. Ji visada yra „prieš“, ir visada „po“, bet niekada „dabar“, „išslystanti“ ir be paliovos „priešindamasi“ bet kokioms teomorfinėms, antropomorfinėms definicijoms, o tai reiškia, kad negalime kalbėti apie ją *kaip tokią*, o tik apie jos vardą ar vardus: *chōra* nėra tai, ką rodo jos *vardas*.

Įvairios formos, kurios „įrašomos“ *chōroje* niekada neatveria jos slėpinio. Todėl Derrida siekia neutralizuoti bet kokias metaforas, kurios šiai sąvokai buvo suteiktos Platono dialoge, taip siekdamas „išvaduoti“ bei „apsaugoti“ *chōrą* nuo įkonkretinimo. Tokiu būdu susiduriame su radikaliai negatyvia refleksija, kai negalime pasakyti ir net negalime kelti klausimo, *kas yra*

²⁹ Derrida J. „Chora“. P. 40-41.

³⁰ Ten pat. P. 10.

chōra? Pasirodanti kaip radikalčiai neatpažintas Kitas, *pati savyje* neapibūdinama *chōra* dekonstrukcijoje yra atšliejama nuo bet kokio prasminio krūvio. Taigi *chōra* nesutapatinama su jokia konkrečia figūra ar esaties momentu. Dėl šios priežasties Derrida perspėja, jog *chōra* gali būti lengvai supainiojama su heidegeriškuoju *es gibt*.³¹ Kalbėjimas apie *chōrą* nėra dėkojančio Būties mąstymo išdava, kurio laukiama pasirodant. Galbūt ir galima įžvelgti panašumų tarp nenumatomo heidegeriškojo Būties laukimo, kuris nusidriekia į neapibrėžtą ateitį ir *chōros*, kuria nenubrėžiamas joks „akiratis“, bet Derrida dekonstrukcijoje ji nėra tai, kas turi ateiti ar pasirodyti. *Chōra* yra tarsi niekuma, bet ne vakuumas, o veikiau talpinanti ir įerdvinanti visa, kas tik yra. Taigi dekonstrukcijoje *chōra* nėra tapatinama su jokiais bruožais, veikiau apie ją galėtumėme mąstyti, pasitelkiant „dvigubo atmetimo (*nei / nei*) ir dvigubo įtraukimo (*ir tai, ir tai*)“ „supersvyravimo logiką“³². Kitaip tariant, ji yra ir „niekas“, ir „viskas“, nes joje glūdi „įtraukti“ diskursai ir tuo pat metu, ji nepriklauso jokiam diskursui. Net jei metaforų ir neišvengiama, tačiau priešingai nei *logosas*, *chōra* nėra centrinė ir centruojanti sąvoka. Tokie Derrida išryškunami įvaizdžiai kaip „bedugnė“, „niekas“, „beveidis kitas“, „bevietė vieta“ išreiškia *chōros* nebuvimą metafiziniu pamatu ar centru. Vienas iš tokių vaizdinių kaip „dykuma dykumoje“ nužymi *chōrą* kaip bevietiškumą, nesutapatinamą su dieviškąja prezencija kaip Tiesos atsiskleidimu:

*pati anarchiškiausia ir labiausiai anarchijai atvira vieta, ne sala, ne Pažadėtoji žemė, bet tam tikra dykuma – ir ne apreiškimo dykuma, o dykuma dykumoje [...] Gali pasirodyti, kad viskas paverčiama dykuma – šio pavojaus nenuneigsi – tačiau tai darant galima ir, priešingai, įgalinti tai, kam atrodytu, dykuma kelia grėsmę.*³³

„Dykumos“ metafora, kuri į save įima ir religinės prasmės krūvį, dažnai vartojama asketizmui išreikšti arba šia metafora siekiama apibūdinti tam tikrą stygių, trūkumą. Mistikai neretai šiuo įvaizdžiu išreiškia apleistumą, Dievybės prezencijos laukimą. Taip pat „dykuma“ gali reikšti siekį panaikinti skirtumus, t. y. visa suvienodinti. Pavyzdžiui, praktikuojantys askezę asmenys stengiasi išoriškai suvienodėti, kad skirtumai neblaškytų vidinių intencijų.

„Dykumos dykumoje“ įvaizdžiu siekiama apibūdinti *chōrą* kaip bevietiškumą, kuriame skleidžiasi daugialypiškumas. Todėl *chōra* gali būti suvokiama kaip visus esinius į save „įrašanti“ erdvė. Paprasčiau tariant, *chōra*, skirtingai nei logocentrinis modelis, įgalintų socialinės, kultūrinės, religinės sferų lygiavertiškumą, kai pastarosios suvokiamos, jog viena už

³¹ Ten pat. P. 12. Taip pat žr. Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 32.

³² Ten pat. P. 7.

³³ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 27.

kitą jos nei geresnės, nei blogesnės, nes visa atranda „savo vietą“, dėl to, kad esti „bevietyje vietoje“. Tas pats galioja ir kalbai – sąvokos glūdi tarp kitų sąvokų, todėl negatyvus mąstymo judesys pirmiausia turėtų būti siejamas su žodžių reikšmėmis, kai šios apibrėžiamos per skirtumą su kitomis.

Vis dėlto *chōros* vardas sykiu nužymi moteriškumo bruožą, kartas nuo karto išnyrantį kaip uždraustą elementą *falogocentrinėje* sistemoje. Išnyrantys moteriškumo bruožai, net jei ir nepriklausantys *chōrai* kaip tokie, vis dėlto suponuoja jos nepriklausymą patriarchaliniam diskursui. Galima teigti, jog visa, kas paklūsta patriarchalinei *falogocentrinei* tvarkai, atstovauja vyriškajai – „viršesnei“ pozicijai, todėl *falogocentrizmas* grindžia vyriškąją / moteriškąją opoziciją, kuri neatsiejama nuo įgalinto kalbėti subjekto viršenybės (kas ir reikštų vyriškąją poziciją) prieš „pasyvųjį“ (moteriškoji pozicija). Ellen T. Armour pažymi, jog Žodis ir yra Būtis, kuri garantuoja šneką³⁴. Tėvo įvaizdis turėtų būti suprantamas kaip steigiantis diskursą per *logosą*, grindžiantį kitas kategorijas. To pasekoje galima pastebėti, jog bebalsiškumas traktuojamas kaip „žemesnė“ pozicija be teisės at-sakyti. Tačiau *chōra*, esanti „trečioji rūšis“, sukomplikuoja ir peržengia vyriškąją / moteriškąją, šnekos / rašto opozicijas, nes ji nėra statiška tapatybė. *Chōra* pasirodo kaip „įtrūkis“ paties Platono dialoge, nes jos buvimas „tarp“ pozicijoje ir įsiterpimas į hierarchinius ryšius atskleidžia pastarųjų pakankamumo nebuvimą: vyriškosios pozicijos dominavimas nebėra savaime suprantamas ir grindžiamas Tiesos, vadinamos „Tėvu“, egzistavimu. O pats „tekstas“ atsiskleidžia kaip daugiasluoksnis ir daugialypis, nes jame vis dar funkcionuoja daugybė *logoso* „nustumtų“ elementų. Pavyzdžiui, visa pranokstantis patriarchalinis Dievo įvaizdis nustumia kitus bruožus, tokius kaip, motiniškumas, moteriškumas, tačiau jie funkcionuoja ir toliau, kol atsiranda tam tikri „įtrūkiai“, pro kuriuos mes atpažįstame „nustumtus“ bruožus ir permąstome iš naujo tai, kas jau duota, integruojant periferijoje funkcionavusius elementus. Čia galima paminėti ir Roberto K. C. Formano pastebėjimą, jog šiuolaikiniuose dvasiniuose judėjimuose vis labiau išryškinamas moteriškasis Dievo aspektas ir pačių moterų vaidmuo³⁵.

Nors šiame darbe koncentruojamasi į dekonstruktyvistinę *chōros* interpretaciją, vis dėlto, kalbant apie moteriškąjį *chōros* pobūdį, galima paminėti Kristevos *chōros* interpretaciją, kuri perspina su psichoanalize bei semiotika. Pavadinama *chōra* „semiotinė“, Kristeva pažymi, jog „graikiška termino „semiotinis“ prasmė *σημειον* = skiriamasis ženklas, pėdsakas, indeksas, preliminarus ženklas, įrodytas, išgraviruotas ar parašytas ženklas, įspaus tas pėdsakas,

³⁴ Armour T. E. „Thinking Otherwise: Derrida’s Contribution to Philosophy of Religion“. *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Ed. Joy M. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2010. P. 45.

³⁵ Plg. Forman K. C. *Robert Grassroots Spirituality. What it is, Why it is here, Where it is going*. Imprint Academic. 2004. P. 114-115.

alegoriškas vaizdavimas.³⁶ Todėl semiotinė *chōra* tarsi nužymi „kažkieno“ įspaudus, paliktus joje, kita vertus, be jos įspaudų negalėtų būti. Taip ji pasirodo kaip „kažkas“ pirmapradiško. Pasitelkdama psichoanalizę, Kristeva *chōrą* sugretina su motinos kūnu ir subjekto kaip būsimosios tapatybės, dar neįsitvirtinusios simbolių sistemoje, prisirišimu prie motinos: „[m]otinos kūnas yra tai, kas medijuoja simbolinę teisę, organizuojant socialinius ryšius ir tampa semiotinės *chōros* reguliuojančiu principu. Tai reiškia, jog semiotinė *chōra* yra ne daugiau kaip vieta, kur subjektas sykiu yra ir generuojamas, ir nepripažįstamas [...]“³⁷. Taigi *chōra* pasirodo kaip iki-fazė, nepriklausanti legitimuotam simbolių pasauliui, net jei su pastaruoju ir sąveikauja, kartas nuo karto „praardanti“ patį diskursą, nes iš jos išnyra subjektas, kuris įsitraukia į simbolinę tvarką. Viena vertus, subjektas siekia išsivaduoti iš ne-tapatybės terpės (*chōros*), kita vertus, išnyrama būtent iš šios ne-tapatybės.

Chōra gali būti suvokiama kaip diskurso ir įsitvirtinimo jame sąlyga, nes yra pirma diskurso kaip nesąmoningas elementas. *Chōra*, galima sakyti, suvokiama kaip intervalas tarp kalbinės (simbolinės) ir ne-kalbinės ar anapus kalbinės (to, kas lakaniškai vadinama *Réel*) sferų. Kaip pažymi Kearney, *chōra* yra kur kas artimesnė lakaniškajam Realui, nei simbolinei tvarkai.³⁸ Panašiai Slavojus Žižekas interpretuoja platoniskąją *chōrą* kaip iki-ontologinę sferą, kurią nereikėtų gretinti su aristoteliška materija – *hyle*, veikiau *chōra* pasirodo kaip „iki-ontologinė vaiduokliško Realo dimensija, kuri yra visa ko pirmiau ir išvengia ontologinio tikrovės konstitavimo [...]“³⁹

Reikėtų pažymėti, jog tai, kas vadinama semiotine *chōra* kontrastuoja su tuo, kas laikoma simbolių pasauliu⁴⁰. Semiotinė *chōra* primena ir lakaniškąją veidrodinę fazę, kai dar nėra susiformavusio *ego*. Kitaip tariant, iki pamatydamas savo atvaizdą veidrodyje *ego* dar nėra artikuliuojamas. *Ego* kaip atspindys ir savotiška saviapgaulė veidrodyje pasirodo kaip sąmonės fenomenas, nes tai, kas matoma veidrodyje sykiu yra ir anapus jo, bet tokiu būdu identifikudamas save, *ego* susitapatina su atspindžiu⁴¹. Tuo tarpu simbolinė plotmė siejama su kalbine, kultūrine, socialine sfera, kurioje *chōra* yra nuslopinama. Kaip teigia Kearney, sekdamas Lacanu ir Freudu, Kristeva simbolinę kalbos funkciją sieja su „Tėvo Teise“, o subjektas, kuris

³⁶ Kristeva J. *Revolution in Poetic Language*. Transl. Waller M. New York: Columbia University Press. 1984. P. 25.

³⁷ Ten pat. P. 27-28.

³⁸ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. London and New York: Routledge. 2005. P. 196.

³⁹ Žižek S. *The Ticklish Subject – The Absent Centre of Political Ontology*. Verso. 2000. P. 54.

⁴⁰ Plg. Kristeva J. *Revolution in Poetic Language*. P. 26-27.

⁴¹ Plg. Lacan J. *The Seminar of Jacques Lacan – Book 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. CUP Archive. 1988. P. 46.

tampa *ego*, atmeta motiniškąją plotmę kaip iracionalią⁴², vadinasi, esančią anapus racionalumu grindžiamos legitimacijos.

Tuo tarpu dekonstrukcijoje, galima sakyti, būtent moteriškasis matmuo, funkcionuojantis anapus legitimacijos ir tampa „išsibraunančiu“ elementu, „išjudinančiu“ „tėvišką“ tvarką. Kitaip tariant, *chōra* sukelia „įtrūkius“ imanentinėje plotmėje, komplikudama patriarchalinį ontoteologinį modelį, demaskuodama jo tariamą vientisumą, nes „įtrūkia“ ir atsiranda pačioje ontoteologijoje, kai pastaroji pasirodo be pagrindo, grindžiančio jos tariamą tvarką, t. y. *chōra* kaip „beviėtė vieta“ visuomet jau „yra“ prieš bet kokią sistemą.

1.2 Vakarų apofatinės ontoteologijos prieštarumas ir *chōra / différence*‘as kaip ontoteologijos bei „Dievo“ vardo funkcionavimo sąlyga

Kaip jau buvo parodyta, *chōra pati savyje* dekonstrukcijoje nesiejama su jokia konkrečiu diskursu, bet tarsi erdvė visa apima ir glūdi prieš bet koki diskursą. Taigi pati refleksija apie *chōrą*, galima sakyti, siekia peržengti ne tik pozityvų, bet ir negatyvų kalbėjimą. Vis dėlto sąvoka *chōra* vis tiek pasirodo tam tikrame santykiyje su negatyviaja ontoteologija, t. y. apie *chōrą* kaip ir apie Virš-Būtį yra kalbama, neapaisant pastarųjų neapčiuopiamumo, todėl dvi apofatinės raiškos formos šiuo požiūriu suartėja. Kita vertus, tai nėra viena ir ta pati apofatinės raiškos forma, ypač tai atsiskleis atsižvelgiant į negatyviosios ontoteologijos nepakankamumą ir prieštaravimus. Todėl pirmiausia ir reikėtų aptarti negatyviają ontoteologiją.

Negatyvioji ar, kitaip tariant, apofatinė ontoteologija galėtų būti apibrėžiama kaip Virš-Būties patirties siekis per kalbos neigimą, t. y. apofatiniu metodu, kuris ypač išplėtojamas Pseudo-Dionisijo mistiniame mokyme, siekiama parodyti, jog Dievo esmės neišsako nė vienas iš išvardytųjų dalykų. Tačiau Pseudo-Dionisijas, pabrėždamas predikatų nepakankamumą, sykiu *patvirtina* Dievo kaip kuriančiosios virš-būtiškos Priežasties idėją: „Iš šio Grožio (kyla) būtis visiems dalykams, – taip kiekvienas yra gražus pagal prideramą tvarką; [...] Grožis yra visų dalykų kilmė, kaip kuriančioji Priežastis.“⁴³ Taip jis neišvengia afirmatyvaus mąstymo judesio. Tam tikra prasme Pseudo-Dionisijas gali apibrėžti „Dievo“ sąvoką, nurodydamas jos funkciją: ši sąvoka išreiškia tai, ką vadiname „kūrimu“ arba „Kūrėju“. Dėl šios priežasties prieš „ne“ visada yra „taip“. Taip galima įžvelgti teigimą kaip pirminį Dievybės suvokimo judesį: pirmiausia teigiama, kad galėtų būti paneigiama. Youru Wang taip pat pažymi, jog Vakarų ontoteologijoje,

⁴² Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 195.

⁴³ Dionysius the Areopagite. „On Divine Names“. Transl. Parker J. *Works*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 1897. P. 33-34.

Pirmoji Priežastis ar Šaltinis suponuoja pradžią ir pabaigą⁴⁴, vadinasi, tokia samprata grindžiama ne tik pozityvia nuostata, bet ir išlaikant tam tikrą žinojimą apie būties struktūrą.

Tokie tyrinėtojai kaip Denys Turneris, atkreipdamas dėmesį į Dievo vardų hierarchiją *Mistinėje teologijoje*, tvirtina, jog Pseudo-Dionisijas išlieka nuolatinėje įtampoje tarp neigimo ir teigimo, o vienas kitam prieštaraujantys vardai išryškina daugybę Dievo būties aspektų, tačiau pridamas prie neigimo neigimo, kai Dievas suvokiamas nei kaip būtis, nei kaip ne-būtis, anot Turnerio, Pseudo-Dionisijas demonstruoja pačios apofatinės kalbos paneigimą ir Dievo, esančio *anapus* hierarchinės struktūros suvokimą⁴⁵. Vis dėlto galima tvirtinti, jog net ir neigimo neigimas išlaiko afirmatyvų „Dievo“ sąvokos krūvį, nes tvirtinama, jog „kažkas“ yra už hierarchinės struktūros ir „Dievo“ konceptas nužymi „kažko“ buvimą anapus. Maža to – žodžių junginys „apofatinė teologija“ nėra neprobleminis, priešingai – jis nurodo dviejų terminų nesutaikomumą: „apofatinė teologija“ išreiškia negalėjimą kalbėti apie Dievą, sykiu kalbant apie jį.

Derrida pažymi, jog negatyvioji teologija, kuri identifikuojama kaip savi-nepakankama kalba, yra apimta *logoso* – Dievo pažinimo sąlygos.⁴⁶ Taigi negatyvioji teologija priklauso *logosui* ir yra jo reguliuojama kaip nepakankamas diskursas. Iš karto matyti prieštaravimas, nes, viena vertus, *logosas* atrodo nepakankamas (neįmanoma kalbėti apie Dievą), kita vertus, *logosas* reguliuoja šį nekalbėjimą. Taigi *logosas* paradoksaliai nukreiptas prieš save, tačiau tuo pat metu būtent *logosas* tampa pažinimo garantu. Derrida siekia parodyti, jog negatyvumas egzistuoja tiek, kiek yra kita jo pusė – pozityvumas⁴⁷. Taip neišvengiamai susiduriame su negatyviosios teologijos kaip savarankiško diskurso funkcionavimo problema: afirmatyvios išraiškos yra laikomos nepakankamomis, tačiau paneigiant afirmatyvias išraiškas, pastarųjų niekuomet neišvengiama. Dėl šios priežasties negatyvioji teologija gali būti laikoma „išvirkštine“ pozityviosios teologijos diskurso puse. O tai reiškia, jog apofatinis ontoteologinis diskursas išlieka dvilypis, net jei negatyviomis raiškos formomis bandoma dvilypumą pranokti ir žengti anapus jo, t. y. tiesiogiai patirti dieviškąją prezenciją.

Derrida požiūriu, prezencijos pažadas yra neatsiejamas nuo apofatinio kalbėjimo⁴⁸: vartojant neiginius tikimasi išvysti „kažką“, kas pranoktų visus predikatus ir taip „įrodytų“ jų neadekvatumą. Tačiau pažadas nekalbėti, glūdinčias apofatinės teologijos diskurse, Derrida atrodo neįmanomas, nes pasižadėjimas nekalbėti, likti tyloje visuomet „ateina per vėlai“:

⁴⁴ Wang Y. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: the Other Way of Speaking*. London and New York: Routledge. 2003. P. 35.

⁴⁵ Turner D. *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge University Press. 2004. P. 155-161.

⁴⁶ Derrida J. „Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas“. *Writing and Difference*. Transl. Bass A. London & New York: Routledge. 1978. P. 144.

⁴⁷ Pl. Derrida J. „From Restricted to General Economy: a Hegelianism without Reserve“. *Writing and Difference*. Transl. Bass A. London & New York: Routledge. 1978. P. 328.

⁴⁸ Derrida J. „How to Avoid Speaking: Denials“. P. 9.

tylėjimas glūdi kalboje. Derrida teigimu, net ir apsisprendimas likti tyloje taip pat yra šnekos modalumas: „[k]alba prasidėjo be mūsų, mumyse ir prieš mus“⁴⁹. Pažade galima pastebėti praeities ir ateities susidūrimą: pažadas visuomet nukreiptas į ateitį, bet kalbėjimas apie pažadą *jau* įvykęs, tokiu būdu dabarties momentas tampa nuolatiniu atidėjimu. Todėl negatyvioji teologija pasirodo kaip aporetinė „vieta“, kurioje neįmanomas joks sprendimas tarp dviejų skirtingą prasmę įimančių žodžių. O pats negatyviosios teologijos diskursas tampa pripildytas prasminio ir pažintinio turinio, nes pati tyla, net jei jos siekiama kaip pažado nekalbėti išsipildymo, tampa apofatinės kalbos rezultatu, vadinasi, tyla susijusi su kalba, yra jos dalis.

Atkreipdamas dėmesį į prieštaravimus, glūdinčius negatyviosios teologijos diskurse, Derrida parodo, jog negatyviojoje teologijoje *teigiamas* niekas arba galėtume išreikšti, jog nieko neteigiama. Taigi atsiduriame „aklavietėje“, nes taip produkuojamos nieko nepasakančios verbalinės formos. Sykiu negatyvioji teologija, anot Derrida, gali būti traktuojama kaip kalbėjimas dėl nieko arba kalbėjimas dėl kalbėjimo, kai pati negatyvi kalba „apsukama“ prieš save pačią, t. y. numatoma kritika kalbėjimo atžvilgiu, kuris neišsako to, apie ką kalbama. Taip pat pažymėtina, jog negatyviajame teologijos diskurse *jau* tyro Dievo pasirodymo nuojauta. Kitaip tariant, apvertimas į pozityvumą *jau įvykęs*: negatyvumas kreipia dėmesį į Dievo manifestacijos galimybę. O Dievo vardas, kuris apmąstomas, neigiant jo savybes sykiu tampa neigimo nuoroda, nes be Dievo vardo neįmanoma neigti jo bruožų. Tai reiškia, jog be pozityvios nuostatos neigimas tampa neįmanomas⁵⁰. Šie prieštaravimai iliustruoja pozityviosios nuostatos „užbėgimą“ į priekį negatyviosios atžvilgiu.

Prieštaravimai slypi ir pačioje hiperousiologinėje išraiškoje. Pavyzdžiui, akcentuodamas hiperousiologinės išraiškos „Dievas yra anapus būties“ dviprasmiškumą Derrida teigia: „Dievas (yra) anapus Būties, bet kaip toks yra daugiau (būtis) negu Būtis: *ne daugiau būtis* ir *būtis daugiau negu Būtis*: būtis daugiau“⁵¹. Galima išvelgti šios išraiškos skilimą į dvi pagrindines dalis: dieviškoji tikrovė suvokiama, esanti anapus būties („ne daugiau būtis“) ir kaip būties perteklius („būtis daugiau negu būtis“). Taip įsteigiama hierarchinė sistema: yra būtis, ir yra visa pranokstanti Virš-Būtis. Pripažįstamas Dievybės virš-būtiškumas jokių būdu nesutapatinamas su būtimi, tačiau tuo pat metu Virš-Būties apibrėžimas neišvengia hierarchinės tvarkos modelio: hiperesencijos „patalpinimas“ hierarchijos viršūnėje automatiškai steigia menkesnę ontologinę statusą turinčių būties formų egzistavimą. Metafizikos era ir yra grindžiama perskyromis, kai vienas elementas už kitą yra laikomas viršesniu, kitaip tariant, remiantis hierarchines opozicijas

⁴⁹ Ten pat. P. 29.

⁵⁰ Ten pat. P. 3-7.

⁵¹ Ten pat. P. 20.

steigiančiu *logosu*, yra nustatomas ryšys tarp Tikrovės – Transcendentalinio Signifikato ir to, kas atitinka šią Tikrovę – signifikantų. Derrida sako:

logoso epocha pažemina raštą, suprantamą kaip tarpininkavimo tarpininkavimas ir kaip nuopolis į prasmės išorę. Šiai epochai priklausytų skirtis tarp signifikato ir signifikanto ar bent jau keistas jų „paralelizmo“ atsiskyrimas ir išoriškumas vieno kitam, kad ir koks išblėšęs jis būtų. Šis priklausymas buvo nustatytas ir hierarchizuotas istorijos eigoje. Signifikato ir signifikanto skirtis giliai ir implicitiškai priklauso visai didžiajai epochai, padengtai metafizikos istorija, o aiškiau ir sistemiškiau artikuliuotai ji priklauso siauresnei krikščioniškų kūrimo ir begalybės sampratų epochai nuo tada, kai šios perima graikų konceptualinius išteklius⁵².

Galima teigti, jog ontoteologinėje tradicijoje Dievybės patirtis yra neatsiejama nuo Žodžio – *logoso*, kuris tampa jungiamąja grandimi tarp būties ir Virš-Būties. Esminis metafizinės ontoteologinės tradicijos bruožas yra žodinis įgaliojimas. Kitaip tariant, *logosas* yra tai, kas įgalina kalbėti, suteikia teisę prabilti ir perduoti Žodį kaip pažintinį tikrovės turinį. Todėl Derrida žodžiais tariant, „[Ž]enklas ir dievybė yra gimę toje pačioje vietoje ir tuo pačiu metu. Ženklo epocha yra esmiškai teologinė“⁵³. Kiekviena tapatybė yra sukuriama *logoso* ir priklauso jam. Dar daugiau – *logosas* yra neatskiriama esinio tapatybės dalis.

Ellen T. Armour pažymi, jog „metafizikos tekstas turi fundamentalią logiką (onto-teologiką) [...]. Svarbiausia šiame tekste absoliučios prezencijos samprata, tikra vienybė ir gryna būtis – pvz., Dievas. Tai Dievas kaip visa ko šaltinis (*theos*, kuris grindžia *ontos*), pasitarnauja kaip tiesos garantas, nes jo Žodis (*logos*) yra tikrovė“⁵⁴. Tekstas turėtų būti suprantamas kaip kon-tekstas, pajungtas ontoteologiniam režimui. Ontoteologinė sistema yra ženklinama *logoso*, kuris suvokiamas kaip tikrovė, įsteigta Transcendentalinio Signifikato, dar vadinamo Dievu ar Virš-Būtimi, o atpažinti „tinkamus“ ir „netinkamus“ elementus tekste, reiškia išsivaduoti iš jusliškumo, pasitelkiant racionalųjį mąstymą. Dėl šios priežasties ontoteologinė-logocentrinė sistema glaudžiai persipynusi su pažinimu.

Remiantis hiperesencijos patyrimu per *logosą*, žinojimas tampa galios įrankiu struktūruoti kontekstą, t. y. steigti hierarchinį modelį. Tokiu būdu įvyksta perskyra tarp „žinančiųjų“, kuriems yra duotas „atsakymas“, ir „nežinančiųjų“, laukiančių „atsakymo“ iš „sužinojusių“, o ši pažinumo ir nepažinumo koreliacija parodo, jog būties ir Virš-Būties dichotomija steigia binarinį religinės, sociokultūrinės sferos modelį, kurio struktūrą galima

⁵² Derrida J. *Apie gramatologiją*. Vert. Keršytė N. Vilnius: Baltos lankos. 2006. P. 24.

⁵³ Ten pat. P. 25.

⁵⁴ Armour T. E. “Thinking Otherwise: Derrida’s Contribution to Philosophy of Religion”. P. 42.

apibūdinti kaip valdančiojo autoriteto galią ir tai galiai paklūstančiuosius, apjungtus homogeniško diskurso. Kitaip tariant, „nežinantiems“ *logosas* yra nepasiekiamas, todėl privilegijuota prieiga prie Tiesos išreiškia *logoso* „turėjimą“. Tiesa, kuri imanentinėje plotmėje nužymi esinio atitikimą pastarajai, transcendentalinėje sferoje gali būti laikoma kaip atitinkanti pati sau, savi-reguliuojanti Priežastis, ypač panašėjanti į suvereno, apie kurį kalba Derrida, sampratą, kai niekas kitas suvereno negali pavadinti ar pašaukti „suverenu“, tik jis pats save ir savyje⁵⁵.

Suverenas tampa prievartinės galios šaltiniu, nes niekas kitas jam nesuteikia tokios galios kaip jis pats sau. Kita vertus, galia įgyjama per kito silpnumą. Galima sakyti, jog galia neatsiejama nuo *logoso*, kuris ir suteikia teisę pa(si)vadinti. Tačiau Derrida teigimu, „istorijos „visuma“ yra konfliktiška, heterogeniška, ji palieka vietas tik santykinai stabilizuojamoms hegemonijoms“⁵⁶.

Kalbant apie Derrida ontoteologinės-logocentrinės tradicijos dekonstrukciją, reikėtų pažymėti, jog Derrida atveria interpretacijų įvairovės galimybę pačios tradicijos „viduje“. Taigi pati dekonstrukcija nėra išorinis įvykis, paneigiantis tradiciją. Dekonstruodamas logocentrinę metafizinę tradiciją Derrida išryškina „savaiame suprantamos“ hierarchinės tikrovės modelyje glūdinčius prieštaravimus. O atliepdamas Derrida dekonstrukcijai, Caputo pažymi, jog logocentrinės hegemonijos rezultatas tai – teksto neutralizavimas, „sustingdymas“ ir vis dėlto jame nesiliauja cirkuliuoti reikšmių skirtingumai, net jei ir suvaržytoje formoje. Todėl, anot Caputo, yra būtinas kruopštus teksto skaitymas, sykiu atsižvelgiant į vis dar maištaujančias (angl. *still-stirring*) galias, kurias logocentrizmas stengėsi suvaldyti⁵⁷. Galiausiai ir pačiame apofatiniame diskurse neišvengiama pakitimų.

Nurodydamas apofatinio diskurso transformacijas, Derrida išryškina tris siekiamus būdus ne-kalbėti, viena vertus, priklausančius „*logoso* epochai“ – platoniskąjį, krikščioniškąjį-neoplatoniškąjį ir heidegerišką, kita vertus, aptinkama ir tai, kas *logosui* nepriklauso, ar komplikuoja pastarojo steigiamą hierarchinę tvarką⁵⁸:

1) Platono ne-kalbėjimas apie Gėrio Idėją, Būtį anapus būties, kuris išplėtojamas ir neoplatoniškoje tradicijoje, reprezentuoja legitimuotą mąstymą: reflektuojama virš-būtiška Idėja, ir, nepaisant jos neverbalizuojamo pobūdžio, pagal šią Idėją, yra apmąstoma esinių tikrovė. Tačiau Platono apofatiniame mąstyme Derrida aptinka ir „uždraustą“ elementą – *chōra*, kurios neįmanoma apčiuopti nei negatyviu, nei pozityviu mąstymu, nes *chōra* nėra *logoso* dalis.

⁵⁵ Plg. Derrida J. „Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority““. Transl. Quaintance M. *Acts of Religion*. Ed. Anidjar G. New York and London: Routledge. 2002. P. 293.

⁵⁶ Derrida J. „Chora“. P. 37.

⁵⁷ Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. P. 83.

⁵⁸ Derrida J. „How to avoid Speaking: Denials“. P. 40-60.

Taip išryškinama kita apofatinio diskurso rūšis, nužyminti neigimo „patalpinimą“ už neigimo. Kitaip tariant, jei kažkas yra, tai visuomet galima verbalizuoti, kas jis nėra. O *chōra* nužymi neigimo neįmanomybę, nes to, ko nėra ontologine prasme, negalime paneigti, todėl lieka pati negatyvų kalbėjimą nuolatos „trinti“, taip paradoksaliai dauginant metaforas, nes vis tiek neišvengiama pastarųjų vartosenos: apie *chōrą* kalbama metaforos pagalba.

Neigimo „patalpinimas“ už neigimo primena Nikolajaus Kuziečio apofatinį mąstymą, kai šis siekia apmąstyti Dievo kaip Ne-Kito idėją. Dievas suvokiamas nei kaip kitas tarp kitų, nei ne kitas, nes jis nesutampa su jokiais išraiškomis ar kūriniais. Todėl Dievo kaip Ne-Kito refleksija reikalauja dialektinio metodo, kuris nei patvirtina, nei neigia skirtybes. Tai gali būti suprantama kaip mėginimas apofatinį mąstymą „perkelti“ anapus neigimo, sykiu pasinaudojant neigimu, apmąstant Dievą kaip Ne-tapatybę⁵⁹.

2) Virš-Būties samprata, kuri toliau plėtojama neoplatoniškoje krikščionybėje, pavyzdžiui, Pseudo-Dionisijaus bei Mokytojo Eckharto mistiniuose mokymuose, įima ir maldos svarbą: malda tampa verbaline išraiška, kuri pasirodo kaip išėitis, nepamirštant tikslo – Dievo prezencijos atsiskleidimo. Pavyzdžiui, kreipinys į Dievą yra ir *Mistinės teologijos* įžanga:

Trejybė – antbūtinė, antdieviška ir antgėrinė, vadove krikščionių dievožinos, kreipki mus tiesiai nepažinumą bei aiškumą viršijančion, pačion aukščiausiojon slėpiniškų [Šventojo Rašto] žodžių viršūnėn, kur užsklęstai slėpingos tylos antšviesinėje tamsoje glūdi paprasti, nelygstami bei nekintami teologijos slėpiniai[...]⁶⁰.

Malda kaip kreipinys nurodo, jog kreipiamasi į kažką, kas yra tam tikroje „vietoje“. Kaip bus parodyta antroje dalyje, *chōrai* kaip „bevietai vietai“ neįmanoma skirti maldos ar šlovinimo, nes ji neapibrėžiama. Taigi malda, galima sakyti, suponuoja, jog Kitas, į kurį kreipiamasi nėra beformis. Todėl atkreipiant dėmesį į sukrikščionintą diskursą, ir į Derrida tvirtinimą, jog krikščionybė perima graikų konceptus, galima pastebėti, jog Dievybės samprata krikščionybėje negali būti traktuojama taip pat kaip graikiškoje metafizikoje. Keičiantis metafizikos istorijai, t. y. pereinant prie krikščionybės, išnyrančios iš abraominių tradicijų, metafiziniai konceptai yra pakoreguojami tiek, kiek atitinka krikščioniškąjį kontekstą. Beasmenė metafizinė Gėrio idėja, kuri suvokiama kaip visa ko ontologinis pamatas, perdirbama į trinitarinę Dievo kūrybinio vyksmo sampratą. Dieviškoji būtis suvokiama kaip įtakojanti istoriją, sykiu esanti anapus istorijos, bet ne kaip beasmenis Absoliutas, o personifikuotas Valdovas, į kurį galima kreiptis

⁵⁹ Plg. Nicolas of Cusa. *On God as Not-Other*. Transl. Hopkins J. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press. 1987. P. 1109.

⁶⁰ Pseudo Dionizijus. „Apie mistinę teologiją“. Vert. Adomėnas M. *Naujasis židinys*. Nr. 11. 1992. P. 3.

„Tu“, apipintas įvairiausiai bruožais, tokiais kaip teisingumas, gebėjimas mylėti ir neginčijamos teisės nuteisti turėjimas. Tokiu būdu metafizinė Virš-Būties samprata ir hierarchinis modelis yra įtvirtinamas krikščionybėje itin „sustiprintu“ būdu, t. y. personifikuojant, antropomorfizuojant beasmenį Absoliutą.

3) Heidegeriškas bandymas ne-kalbėti – Būties nesutapatinimas su esiniais atskleidžia, jog mes mąstome ne apie Būtį, bet *Būtyje*, todėl ji nėra objektas, kurį įmanoma „sugriebti“ mąstančiajam subjektui ir patalpinti į suvokimo schemas ar formules. Todėl, viena vertus, negali būti jokio kreipinio ar maldos, kita vertus, Būtis nėra visiškai atskirta nuo mąstančiojo. Priešingai – pats mąstymas yra permąstomas, įdiegiant dėkojimo bei atsižadėjimo elementus. Heideggeriui mąstymas yra kažkas, ko neįmanoma verbalizuoti ar apibrėžti. Filosofas teigia, jog klausimas „kas yra mąstymas?“ – problematiškas, nes užklausti, jokių būdu nereiškia siekti atsakymo: klausama apie tai, kas yra nepažinu, todėl susiduriame su negebėjimu atsakyti kaip „silpnumu“, kurį Heideggeris išplėtoja į keturis modusus: 1) priešingai nei mokslas, mąstymas neteikia žinojimo; 2) mąstymas nėra naudotina praktinė išmintis; 3) mąstymas neišsprendžia visuotinių mįslių; 4) mąstymas tiesiogiai nesuteikia galios veikti. Galima pastebėti, jog apie mąstymą Heideggeris kalba negatyviai: jis negali pasakyti kas yra mąstymas, o tik tai, kas jis nėra. Tai reiškia, kad pačiame klausime apie mąstymą slypi neišsakomybė, nes klausimas apie jį, pats savyje yra neišsprendžiamas⁶¹. Mąstyti heidegeriška prasme, pirmiausia reiškia negatyvų atsitraukimą nuo to, kas „savaime suprantama“ ir tik tuomet įmanomas *pozityvus* „leidimas būti“. Taip galima pastebėti, jog negatyvumas tampa pozityvios nuostatos sąlyga. Tačiau pati Būtis nėra visiškai neatpažinta, nes priešingai, nei apie *chōrą*, įmanoma kelti klausimą „ką reiškia būti?“ Kitaip tariant, Būtis užklausiama *Dasein*, net jei ji ir pastarąjį transcendoja.

Žvelgiant į šiuos būdus ne-kalbėti galima išvelgti dvigubą minties bangavimą, viena vertus, kalbama apie neverbalizuojamą kitumą, kitoniškumą, kuris nėra identifikuojamas su jokiais atpažįstamais turiniais, kita vertus, nešvengiama ir pozityvaus atvirumo neatpažintam Kitam. Tačiau galima išvelgti, jog priešingai nei platoniskajame bei neoplatoniskajame apofatizme, Heideggerio Būties mąstyme įvyksta pokytis: jei pozityvumas yra pirmaujantis negatyvumo atžvilgiu, kai apie Dievą kalbama kaip apie Priežastį, tai heidegeriška Būtis nėra Priežastis, bet apie pačią Būtį pradedama reflektuoti negatyviai, atsisakant tvirtinti ją kaip metafizinį pagrindą, todėl tik po negatyvumo seka pozityvumas.

Vis dėlto Derrida Heideggerio mąstymą interpretuoja kaip neišvengiamai priklausantį „*logoso* epochai“. Tuo tarpu deridiškasis *différance*‘as jokių būdu nesutapatinamas su negatyviosios ontoteologijos lūkesčiais išvysti Dievo prezenciją ar Būtį, bet yra neredukuojamas skirtumas, steigiantis ir pačią negatyviosios ontoteologijos struktūrą, kuri neišvengiamai

⁶¹ Heidegger M. *What is Called Thinking?* Transl. Fred D. W., Glenn Gray J. Harper & Row. 1968. P. 159.

funkcionuoja istorijoje kaip kalbėjimas nekalbant ar nekalbėjimas kalbant apie hiperesenciją. O užklausa kas yra *différance* 'as ar koks jis yra?, Derrida teigimu, reikštų pasidavimą pačiam esaties metafizikos režimui, kurį numato šis klausimas. Todėl *différance* 'as tarsi „yra“, bet ne kaip *pamatas*, o kaip nevienalaikiškų, heterogeniškų elementų sklaidos ir diskursų heterogeniškumo sąlyga⁶². Anachronistinis *différance* 'as atsiduria prieš konceptą, vardą ar žodį ir neišnyra iš būties⁶³. Šioje vietoje greta *différance* 'o dėmesys krypsta į „beviėtę vietą“, „įtrūkį“, *chōra*, kurioje „Dievo“ sąvoka, nužymi ne pažado kaip Tiesos išsipildymą, bet veikiau Neįmanomybę: ištariamai vardai *jau* funkcionuoja sociokultūrinėje, lingvistinėje terpėje, o tai, kas šiai terpei nepriklauso yra neatmenama taigi ir nepasakoma. Todėl permąstant sąvoką *chōra* dekonstrukcijoje siekiama parodyti, jog visada esama interpretacijos, anapus, kurios gali glūdėti kita interpretacija, kitas reikšmių ir prasmių tinklas, bet ne betarpiškai patiriama Dievo prezencija.

Panašiai kaip Heideggeris, kuris tvirtina, jog *chōra* nėra nei erdvė, nei vieta, bet veikiau tai, kas *jau* yra okupuota⁶⁴, Derrida sako, jog „[c]hora „reiškia“: kažkieno užimta vieta, kraštas, būstas, pažymėta vietovė, rangas, postas, paskirta pozicija, teritorija ar regionas. Štai kodėl, *chora* visada bus *jau* užimta, investuota, net kaip bendra vieta, ir tuo pat metu ji skiriasi nuo visko, kas užima joje vietą“⁶⁵. Tai reiškia, kad *chōra* yra visa apimanti savimi, tačiau nė vienai reikšmei nepriklausanti, nesuredukuota bei neapčiuopiama ir visada išliekanti kiekvienos „vietos“, įskaitant ir ontoteologines kategorijas, galimybe. *Chōra* yra tarsi intervalas, kuris nužymi „vietos“ suteikimą naujai reikšmei. O bet koks kalbėjimas ar ne-kalbėjimas, intencija nekalbėti, pasižadėjimas nutilti, pati tylą dekonstrukcijoje suvokiami kaip „įrašyti“ anachronistiniame skirsme ar *chōroje* taigi nelieka jokios išeities ir jokio pasirinkimo tarp „Dievo“ vardo ir *chōros* / *différance* 'o vardu, nes pastarieji nepasirenkami. Tačiau iškyla klausimas kokia yra sąvokos „Dievas“ funkcija?

„„Dievo“ reikšmė yra Dievo reikšmė“⁶⁶, tvirtina Caputo. Taip parodydamas, jog Dievo samprata neatsiejama nuo istoriškumo, gyvenimo būdų įvairovės bei veiklos. Kitaip tariant, „Dievo“ vardas nėra priskiriamas neišsakomybės plotmei, bet sociumui. Kiekviena religinė tradicija pateikia savitą versiją Dievo vardui apibūdinti. Taigi nuolatos susiduriame su Dievo sampratos interpretacija, kuri yra ne tik teologinė, bet ir istorinė, funkcionuojanti konkrečioje kultūrinėje terpėje, todėl kalbėdami ar netgi bandydami nekalbėti apie Dievą visuomet „kažką“ turime omenyje. Dėl šios priežasties Caputo pasirenka „radikalčiai „fenomenologinė““ (angl.

⁶² Derrida J. *Margins of Philosophy*. Transl. Bass A. The Harvester Press. 1982. P. 14-15.

⁶³ Plg. Derrida J. „How to avoid Speaking: Denials“. P. 9. Taip pat žr. Derrida J. *Margins of Philosophy*. P. 6.

⁶⁴ Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. Transl. Manheim R. Motilal Banarsidass Publishes. 1999. P. 66.

⁶⁵ Derrida J. „Chora“. P. 25.

⁶⁶ Caputo D. J. *The Insistence of God – A Theology of Perhaps*. Indiana University Press. 2013. P. 105.

radically „phenomenological“) bei „radikaliai hermeneutinę“ (angl. *radically hermeneutic*) poziciją. Fenomenologinis požiūris čia atitinka redukciją, *epoche*, kai „Dievo“ sąvokos prasminis turinys yra suspenduojamas, kita vertus, tai, kas duota yra interpretuojama. Taigi „Dievo“ sąvoka suvokiama kaip tam tikros bendruomenės konstituota istorijoje, tačiau sykiu Dievo vardas negali būti laikomas „subjektyvia projekcija“ – būtinas atsitraukimas kaip „suskliaudimas“⁶⁷. Taip atsiranda skirtis tarp Dievo sampratos kaip *įsitikinimo*, jog vienintelis Dievo vardas yra Tiesa, nustelbianti kitus konceptus, ir Dievo vardo *refleksijos* kaip paradigmos funkcionuojančios tarp kitų paradigmu.

Dievo vardas pasirodo esantis ne kas kita, kaip žmogaus egzistencijos vardas, jo samprata ir sukurtos reikšmės. Caputo akcentuoja, jog jis koncentruojasi į būties, vadinamos Dievo vardu, refleksiją, ne atvirkščiai⁶⁸. Tai reiškia, jog ne Dievas vadinamas būtimi, o būtis Dievo vardu. Todėl veikimas „Dievo vardu“ tėra žmogiškosios intencijos kaip akstinas tam tikrai veiklai, o būtis, kurios vardas gali būti „Dievas“, nužymi „silpnąją“ teologiją – Dievo vardo „silpnumo“ realizaciją žmogaus veikloje: „Dievo silpnumas reiškia, kad tai, kas atlikta Dievo vardu yra atlikta žmogiškųjų esybių „Dievo“ varde“⁶⁹. Tokiu atveju religijos gali būti grindžiamos net ir amoralium veiksmu (tokiu kaip aukojimas, atimant gyvybę kitam) ar amoralaus veiksmo traktavimu kaip vienintelės išeities, jei šis veiksmas buvo ar yra atliekamas „vardan“ Dievo.

Žvelgiant į Dievo vardo kaip būties atitikmenį, galima tvirtinti, jog šis vardas yra „įrašomas“ istorijoje *différance*‘o. Dėl šios priežasties Derrida ir Caputo akcentuoja *différance*‘o neredukuojamumą į negatyviosios ontoteologijos Dievo vardą. Caputo pažymi, jog jo plėtojama radikaloji teologija galėtų būti postmodernioji negatyviosios teologijos versija, primindamas, jog dekonstrukcija nėra negatyvioji teologija, t. y. dėmesys išlaikomas ne ties transcendentaline plotme, bet veikiau ties „imanentiniu pėdsaku“, *différance*‘u⁷⁰. Maža to – be *différance*‘o nebūtų galima ir radikaloji hermeneutika kaip atvirumas interpretacijoms, nepretenduojuojant į galutinio, išbaigto *telos* at(si)skleidimą (apie radikaliąją hermeneutiką plačiau bus kalbama trečioje dalyje). *Différance*‘as, sako Caputo, nenutiesia „kelio“ į labiau už tikrovę tikresnę hiperesenciją, bet *différance*‘as kaip ir *chōra* yra „mažiau nei realus“ ar kvazi-transcendentalus⁷¹. Jis tarsi yra, bet niekuomet neaptinkamas kaip istorijos užbaiga, eschatologinis iš(si)pildymas ar hiperesencialistinė nuojauta, jog „kažkas“ anapus tekstualinės tikrovės tikrai bus „pasiekiamas“

⁶⁷ Ten pat.

⁶⁸ Plg. Caputo D. J. „The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology“. *Journal for Cultural and Religious Theory*. Vol.11 (2). 2011. P. 35.

⁶⁹ Caputo D. J. *The Insistence of God – A Theology of Perhaps*. P. 107.

⁷⁰ Ten pat. P. 106.

⁷¹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 1997. P. 2-3. Taip pat žr. Caputo D. J. „The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology“. P. 35.

kaip autoritetinga Tiesa. Galima sakyti, kad tai ir yra skiriamasis bruožas, kalbant apie apofatinio diskurso skilimą, kai viena forma pasirodo persmelkta grynos prezencijos laukimo, o kita būtent ir nužyminti prezencijos Neįmanomybę.

1.3 Apofatinio diskurso skilimas: Virš-Būtis ir *chōra*

Kaip jau buvo parodyta, būtent Platono mąstyme Derrida atranda du ne-kalbėjimo būdus. Kitaip tariant, apofatinis diskursas išsišakoja į dvi pagrindines kryptis. Viena kryptis – tai įsigalėjęs *via negativa*, nukreipiantis dėmesį į hiperousiologinę Būtį. Kita forma – chorinė kaip radikalus ne-kalbėjimas apie „beviетę vietą“ – *chōra*. Tačiau, kaip bus matyti, chorinė forma atveria diskursų įvairovę, nes nėra suredukuojama į jokių konkretų žanrą. O negatyvioji kalba pasirodo esanti daugialypė, kurios įvairiapusiškumas glūdi net ir homogeniškoje „logoso epochoje“.

1.3.1 Dvibalsiškumas hiperousiologiniame diskurse ir „Vienio“ sąvoka kaip alternatyva dvibalsiškumui

Jei reikėtų pavaizduoti hiperousiologinį diskursą, tai jis būtų „linijinis“, kai vienos sąvokos modifikuojasi į kitas, bet visa vyksta toje pačioje „linijoje“. Tai iliustruoja ir neoplatoniškosios Vienio sampratos perėmimas Pseudo-Dionisijo sukrikščionintame mistiniame mokyme. Kaip tvirtina Franke, Pseudo-Dionisijas perinterpretuoja neišsakomą Vienį, taip „apvilkdamas“ jį monoteistinės religijos terminija⁷². Tačiau Derrida pažymi, jog būtent *chōra* yra apofatinio diskurso skilimo sąlyga:

chōra nurodo abstraktų erdviškumą, tiesiog vietą, absoliučios išorybės vietą, tačiau kartu vietą, kur išsiskiria du požiūriai į dykumą. Išsišakoja „negatyvaus kelio“ tradicija, kurios galimybė, nepaisant jos krikščioniškos kilmės arba atsižvelgiant į ją, glūdi graikiškoje – Platono arba Plotino – tradicijoje, pasiekiančioje Heideggerį ir vėlesnius mąstytojus: tai mąstymas apie tai, kas (yra) anapus būties (*epekeina tes ousias*)⁷³.

Tai reiškia, jog „du požiūriai į dykumą“ atveria dviejų apofatinio diskurso formų galimybę: negatyviosios teologijos hiperousiologinį ir chorinį kalbėjimą. Įsigalėjusi

⁷² Franke W. *On What Cannot be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature and the Arts. Volume I: Classic Formulations*. P. 14.

⁷³ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 30-31.

hiperousiologinė negatyviojo diskurso forma, išplėtojama bei transformuojama krikščionybėje ar net Heideggerio Būties mąstyme: laukiama pasirodant to, kas pranoksta esinius.

Vis dėlto, nepaisant „išorinio“ homogeniškumo pačioje hiperousiologinėje apofatinio diskurso formoje galima pastebėti nevientisumą. Pavyzdžiui, Būties *anapus* būties akcentavimas Platono bei neoplatoniškoje tradicijoje, heidegeriškas Būties *ir* esinio netapatumas nužymi hiperousiologinio diskurso „vidinį“ skilimą: kalbama apie „kažką“, tuo pat metu nurodant, jog „kalbėjimas“ apie „kažką“ yra ir kalbėjimas apie Kitą. Todėl galima kalbėti ir apie *différance*’o žaismą, kurio neišvengia net ir ontoteologinė tradicija.

Šį neredukuojamo skirtumo žaismą aptinka ir Caputo, kalbėdamas apie Mokytojo Eckharto įsteigtą dichotomiją tarp Dievo ir Dievybės⁷⁴. Kitaip tariant, tarp Dievo ir Dievybės tvyro „plyšys“: Dievybė, dar vadinama Vieniu, suvokiama esanti anapus Trejybinio Dievo apibūdinimų bei kūrimo veiksmo, nepriklausanti lingvistinei terpei, taigi ir interpretacijai. Kaip sako Mokytojas Eckhartas „[k]ur Dievas yra kūrėjas, ten jis yra įvairiopa ir pažįsta visą įvairovę; kur jis yra Vienis, ten jis yra laisvas nuo bet kokio veikimo, tačiau tik šitoje būties vienovėje jis pažįsta, kas jis yra iš tikrųjų, pats savaime.“⁷⁵ Taip susiduriame su dvibalsiškumu viename diskurse, kai vienas „balsas“ kalba apie tam tikras savybes, o kitas tarsi veda į tylą, pabrėžiantis Dievybės neišreiškiamumą.

Derrida pažymi, jog negatyviosios teologijos bebalsis „balsas“ multiplikuoja pats save, skildamas į dvi dalis: išryškinamas tam tikras teiginys ir jo priešybė. Pavyzdžiui, Dievas suvokiamas *be* būties ir kaip tas, kuris *yra* anapus būties⁷⁶. Taip išryškėja dvi viena kitai priešingos pozicijos, kurios funkcionuoja tame pačiame diskurse. Todėl hiperousiologinės formos homogeniškumas pasireiškia kaip „išorinis“ konceptų perėmimas bei modifikacija, o paties diskurso „viduje“ funkcionuoja vienas kitam prieštaraujantys elementai. Tačiau jų prieštaros ir palaiko patį negatyviosios teologijos hiperousiologinį kalbėjimą, kuris yra grindžiamas ištariamu Dievo vardu, nužyminiu „Būtį anapus būties“ ar Būtį *be* būties. Taigi „kažkas“ *yra* be būties, apie ką yra kalbama, naudojant negatyvias raiškos formas, kurias Derrida vadina kvazi-negatyviais predikatais, kai Dievas apibūdinamas kaip „Išmintis *be* išmintingumo“ ar „Gėris *be* gerumo“⁷⁷. „Nutrynus“ *be*, lieka grynai pozityvi išraiška.

Galima sakyti, jog šį diskurso skilimą pamėgdžioja ir Derrida teksto *Sauf le Nom (Post-Scriptum)* kvazi-dialoginė struktūra. Kvazi-dialogiškumas parodo, jog vienas „balsas“ nuolatos kreipia dėmesį į kalbą ir negatyviosios teologijos priklausomybę jai, kitas – tarsi nurodo „kažko“ išoriško kalbai galimybę. Anot Arthuro Bradley, Derrida siekia įsiklausyti į tą

⁷⁴ Caputo D. J. *The Insistence of God – A Theology of Perhaps*. P. 106-107.

⁷⁵ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. Vert. Rybelienė R., Ardickas Z., Rybelis L. Vilnius: Pradai. 1998. P. 177.

⁷⁶ Derrida J. „Sauf le Nom (Post-Scriptum)“⁷⁶. P. 35.

⁷⁷ Derrida J. „Sauf le Nom (Post-Scriptum)“⁷⁷. P. 40. Taip pat žr. Derrida J. „How to Avoid Speaking: Denials“⁷⁷. P. 9.

negatyviosios teologijos „balsą“, kuris atmeta tiek ir teologinį, tiek ir institucinį, politinį ar net savo paties tikrumą ir atranda save kaip nepažinujį objektą⁷⁸. Todėl galima tvirtinti, jog negatyvaus diskurso dėka pati Dievybė nėra apmąstoma kaip objektas, veikiau pati negatyvioji raiška atskleidžia, jog Absoliutas nėra „sugriebiamas“ ir „patalpinamas“ į įprastinio pažinimo struktūras.

Caputo teigimu, apofatinės teologijos diskursas panašėja į siekį panaikinti visus prasminius turinius, sykiu atmetant Dievo vardą ir pastebint, jog prasminiai turiniai yra organizuoti aplink Dievo konceptą, kurio norima išvengti, bet turiniai šį vardą apsaugo, nes vardas be turinių nefunkcionuotų, kita vertus, neigiama viskas, išskyrus Dievo vardą⁷⁹. Dėl šios priežasties, negatyviosios teologijos diskursas nėra konkretus, apibrėžtas žanras, nes jį palaiko ne tam tikra išorinė forma ar stilius, kuris leidžia identifikuoti tam tikra žanrą, bet vidiniai prieštaravimai. Kaip tvirtina Derrida, negatyvioji teologija nėra literatūrinis žanras ar meno kūrinys⁸⁰. Tačiau galima paklausti, kieno „balsas“ kalba ir kur jis sklinda, jei tokio pobūdžio diskursas nėra žanras?

Atkreipdamas dėmesį į Pseudo-Dionisijo *Mistinę teologiją*, Derrida parodo dvigubą kreipinio struktūrą: viena vertus, kreipinys adresuojamas Dievui – hiperesencijai, kita vertus, mokiniui Timotiejui⁸¹. Šis „balso“ dvilypumas parodo, jog, viena vertus, kreipiamasi į tai, kas pranoksta patį besikreipiantįjį, tačiau, kita vertus, Dievo vardas tampa nuoroda į Autoritetą, kuriuo remiantis galima prabilti į „horizontalią“ plotmę. Tokiu būdu steigama ir hierarchinė tvarka, kurią iliustruoja autoritetingos Tiesos at(si)skleidimas gavėjui, o gavėjas savo ruožtu tampa autoritetu kitam gavėjui ar gavėjams. Tai reiškia, jog vienas diskursas absorbuoja kitą, susidarant vienakryptei komunikacijos struktūrai: vyraujantis diskursas, prasminis turinys, nukreiptas į gavėją, tačiau jis numatomas ne tik kaip gavėjas, bet ir kaip tas, kurio vartojamos prasmės turi būti apimamos vyraujančio diskurso (vienakryptės komunikacijos nepakankamumas bus išryškintas ir kalbant apie tarpreliginį dialogą trečioje dalyje). Negana to – prabylama turint tikslą – Dievybės prezencijos kaip autoritetingos Tiesos patyrimą, todėl hiperousiologinė forma gali būti laikoma ir teleologine, kuri nužymi ir laiko vienakryptiškumą, nustelbiantį cikliškumą. Taip hiperousiologinė kalbėjimo forma atveria „balso“ sklidimą į eschatologinį Tiesos pasirodymą kuris, galima sakyti, ir yra negatyviosios teologijos numatoma pabaiga.

Reikėtų pažymėti, jog „balsas“ niekada negrįžta atgal, o sklinda tik viena kryptimi: nei kalbėjimas *apie* Dievą, nei kalbėjimas *su* Dievu, nenužymi jokio grįžtamojo judesio. Pabaiga ir

⁷⁸ Bradley A. *Negative Theology and Modern French Philosophy*. London: Routledge. 2004. P. 42-43.

⁷⁹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 43.

⁸⁰ Derrida J. „Sauf le Nom (Post-Scriptum)“. P. 41.

⁸¹ Ten pat. P. 38.

turėtų būti grįžtamasis judesys, t. y. eschatologinis įvykis kaip viso diskurso, taigi, ir istorijos užbaiga. Vis dėlto turint omenyje negatyviosios teologijos kaip žanro neapibrėžtumą, galima tvirtinti, kad jis neturi aiškios „vietos“, iš kurios „balsas“ sklilstų, vadinasi, nėra į ką nukreipti grįžtamojo judesio kaip atsakymo. Hiperousiologinė diskurso forma, viena vertus, orientuota į virš-kalbinę plotmę ir tai pasireiškia kaip šios formos savidestrukcija, kita vertus, šioje formoje funkcionuoja centrinė „Dievo“ sąvoka, aplink kurią „sukasi“ predikatai. Derrida šią vidinę diskurso įtampą pavadina „onto-logine-semantine auto-destrukcija“⁸². Diskurso savidestrukcija išsaugo centrinę sąvoką, nes be naikinamų prasminių turinių centrinė sąvoka nefunkcionuotų.

Viena vertus, negatyviosios teologijos hiperousiologinis diskursas orientuotas į tai, ką, pavyzdžiui, Mokytojas Eckhartas vadina „Dievybe“, t. y. radikaliai nepažinią dieviškąją gelmę ar „dykumą“, kita vertus, ir į su prasmės perviršiumi susijusią „Dievo“ sąvoką. Tokiu būdu Caputo išryškina dvi šio diskurso sąveikaujančias puses – viena iš jų priskiriama „dykumai“, nužyminčiai diskurso „dykumėjimą“ (angl. *desertification*), kita pusė yra orientuota į perteklių, perviršių, prasmės perpildymą, kai virš-būtiškas Dievas laikomas absoliučia pilnatve⁸³. Taigi pats apofatinis kalbėjimas nuolat pripildomas įvairių prasminių turinių, tam, kad prieš juos galėtų būti apgręžtas ir būtų galima pradėti destruktyvią refleksiją bet kokių teiginių atžvilgiu.

Pačiame hiperousiologiniame kreipinyje lieka „vieta“, skirta neišsakomybei, sykiu paliekant „vietą“ „Dievo“ sąvokai. Taip „Dievo“ konceptas lieka funkcionuoti negatyvioje kalboje ir pastarosios išlieka nepaneigiamas, tačiau negatyviosios teologijos hiperousiologinis diskursas „neišsaugo“ nieko, kas yra anapus Dievo vardo, išskyrus *patį* vardą, kuris pasirodo ne kas kita kaip vardas tarp kitų vardų. Todėl galima sutikti su Shiros Wolosky teigimu, jog užuot patvirtinęs apofatinės teologijos intuiciją, nukreiptą į patirtį kaip besipriešinančią kalbą, Derrida siekia parodyti, jog negatyvumas patalpina save kalboje ir niekada nelieka nuo jos atšlietas⁸⁴. Veikia Derrida išryškina negatyviosios teologijos dvibalsiškumą, t. y. kai vienas „balsas“ siekia išsaugoti Dievo vardą, o kitas „balsas“ jį slopina, kalbėdamas apie predikatus.

Hiperousiologinė diskurso struktūra yra homogeniška tik išoriškai, nes šio diskurso formos „viduje“ slypintys prieštaravimai atskleidžia vidinės struktūros heterogeniškumą, neišvengiančios centrinės sąvokos funkcionavimo, aplink kurią funkcionuoja kiti prasminiai turiniai. Taip pat šis diskursas pasirodo kaip autoritetingos žinios skelbimas ir perdavimas. Vis dėlto žvelgiant į hiperousiologinį negatyviosios raiškos modelį kaip ne-kalbėjimą apie Virš-Būtį

⁸² Ten pat. P. 55.

⁸³ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 45.

⁸⁴ Wolosky S. „An „Other“ Negative Theology: On Derrida’s „How to Avoid Speaking: Denials“. *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2. *Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange II*. 1998. P. 268.

atrandame dar vieną sąvoką, kuri jau buvo minėta šiame poskyryje, tačiau, į kurią vertėtų atkreipti dėmesį, nes ji komplikuoja ontoteologinį diskursą. Tai – *Vienio* (gr. 'έν) sąvoka.

Kaip jau buvo parodyta, hiperousiologinis patyrimas kaip prieiga prie Transcendentalinio Signifikato tampa neįmanomas be pažinimą steigiančio *logoso* tarpininkavimo. Tačiau būties struktūros *pažinimas* negali kilti iš *tiesioginės Vienio* patirties, nes Vienio patirtis reiškia subjekto / objekto dichotomijos „išstipimą“. Dėl šios priežasties Agnė Budriūnaitė Vienio patirtį pavadina „ne-religine *ne*-patirtimi“⁸⁵, nes Vieniu yra *tampama*: „...patiriantysis“ turi prarasti save ir tapti Vieniu tam, kad „patirtų“ Vienį. Vienyje nelieka subjekto nei objekto. Prarasti savo subjektiškumą reiškia prarasti save, savęs kaip „patiriančiojo“ esmę“⁸⁶. Negalime pasakyti, kad patiriame Vienį, kai jį *patiriame*, nes Vienis nekonceptualizuojamas. Vienio patirtis lieka nekonceptualizuojamoje akimirkoje, kuri galbūt pasikartos. Kitais žodžiais tariant, Vienis – tai įvykis, kuris gali prasidėti bet kada ir „išstipdyti“ konceptualų pažinimą. Taigi sąvokos, pažinimas labiau sietini su išankstine nuostata, nei su patirties rezultatu, nes patirtis šias nuostatas ir „suskliaudžia“.

Logocentrinė sistema pasirodo kaip konstruktas, kuris neprilygsta bežodei ir beasmenei Vienio būsenai. Pavyzdžiui, Plotinas, kalbėdamas apie Vienio patyrimą, nurodo, jog reikalinga ne mąstymo (gr. *λόγος*) ar žinojimo (gr. *επιστήμη*) veikla. Priešingai – mąstymas ir žinojimas yra kliūtis Vienio patirčiai⁸⁷. Taigi Vienio patirtis pasirodo kaip „įtrūkis“, neredukuojamas į jokias suvokimo ar patyrimo struktūras, to pasekoje, Vienis negali būti sugretinamas su hierarchinės sistemos viršūnėje glūdinčios Būties samprata, nes netgi negalime sakyti yra Vienis, ar ne.

Kalbant apie Vienį, klausimo kėlimas „ar jis yra, ar ne?“ netinka, nes Vienis yra anapus diskursyvaus mąstymo. Todėl klausimas paradoksaliai nukreipiamas prieš patį save ir tokiu būdu žengiamo intuityvaus suvokimo link, nes klausti „kodėl yra Vienis?“ arba „kodėl jo nėra?“, reikštų siekį jį apriboti savo įprastinio žinojimo, mąstymo, intelekto ribose, o tai neįmanoma. Todėl pati Vienio patirtis tampa ne patirtimi įprasta prasme, kai kažkas yra patiriamas kaip išorinis objektas patiriančiajam subjektui. Vienio „pažinimas“ „neįgyjamas“ intelektualių svarstymų dėka, bet jis nėra nepažįstamas įprastine šio žodžio prasme, nes nežinojimas yra žinojimo priešprieša, o Vienis pranoksta pažinimo ir nežinojimo polius.

Kalbėdamas apie Plotino hipostazių teoriją, Algis Uždavinys tvirtina, jog „nevertėtų pamiršti, kad, artėjant prie Vienio, metafizinis aprašas (nesvarbu kokia terminija grindžiamas) pats save anuliuoja“⁸⁸. Panašiai kalbėdama apie Mokytojo Eckharto nihilistinį mistinį mokymą

⁸⁵ Budriūnaitė A. „Absoliutaus Vienio akivaizda Plotino ir Zhuangzi filosofijoje“. *Logos* (72). 2012. P. 53.

⁸⁶ Ten pat. P. 50.

⁸⁷ Plotinas. „Tr 9. Apie Gėrį arba Vienį“. *Apie Gėrį arba Vienį. Apie tai, kas yra bloga ir iš kur kyla*. Vert. Alekniėnė T. Vilnius: Aidai. 2011. 4, 1-5.

⁸⁸ Uždavinys A. „Antikos filosofijos metamorfozės: Numenijas ir Plotinas“. *Logos* (28). 2002. P. 88.

Rita Šerpytytė, teigia, jog vienas kelias yra metafizinis, „kuriuo einama per metafizinių sąvokų brūžgynus, kad būtų pademonstruotas Niekio netapatumas jokiam objektui. [...] Kitas kelias – *Abgeschiedenheit* – patirties aprašymo kelias. Šio kelio apžvalgoje *Abgeschiedenheit* atsiskleidžia kaip patirtis, turinti betarpišką pobūdį“.⁸⁹ Iškyla klausimas kieno „produktas“ yra hierarchinė ontologinė sistema? Oliveris Davies‘as tvirtina, jog Vienis gali būti traktuojamas kaip pirminė skirtis, nepriklausanti dualistinėms priešybėms, jutiminei patirčiai, žmogiškajam suvokimui ir nesuredukuojama į jokią reprezentaciją⁹⁰.

Vis dėlto remdamasis Kristevos vienalaikiškai mylinčio ir pamulto Vienio kaip narcisistinės meilės interpretacija, Kearney tvirtina, jog vienis-sau-savyje (angl. *one-for-itself-in-itself*) apima ilgą logocentrinę tradiciją, kurią ženklina auto-erotinė meilė. Kristevos teigimu, „savipakankama meilė, kuri spinduliuoja iš savęs ir sau – taiklus ir akinantis *Narcizo* sugrįžimas“.⁹¹ Tačiau Vienyje negali būti jokio auto-suvokimo judesio, nes auto-suvokimas ar auto-erotiškumas suponuoja dvilypumą: yra „aš“, kuris suvokia save ar savęs geidžia, tokiu būdu nuo savęs atsitraukdamas, o Vienis, kurio sąvoka nurodo dualumo nebuvimą, išreiškia savęs paties apmąstymo nereikalingumą. Savęs apmąstymas ar auto-geismas parodo, jog subjektas pats sau yra užslėptas, todėl siekia atskleisti tai, kas nepažinu. O plotiniškame Vienyje nėra jokio poreikio pažinti save, nes savęs pažinimas sutampa su savimi pačiu. Kaip sako Plotinas, „[v]ienintelis nepažįsta ir neturi nieko, ko nežinotų, bet būdamas vienas ir kartu su savimi, neturi poreikio paties savęs mąstyti. Nereikia nė pridurti „būdamas kartu su savimi“, idant išsaugotume jo vienumą, bet reikia atmesti ir „mąstymą“, ir „buvimą kartu“ – ir paties savęs, ir visų kitų mąstymą.“⁹² Kitaip tariant, pati Vienio sąvoka suponuoja, jog nėra jokio skilimo, vadinasi, nebelineka dvibalsiškumo ir jokių sampratų. Todėl galima tvirtinti, jog tarp Virš-Būties ir Vienio sampratų esama skirtumo, net jei jos ir funkcionuoja ontoteologiniame diskurse.

Kaip bus matyti, kita aptariama chorinė forma iš tiesų yra forma *be* formos, struktūra *be* struktūros, tačiau ne negatyviosios ontoteologijos prasme, kai atmetus *be* „kažkas“ lieka, veikiau chorinis diskursas nenurodo jokios centrinės sąvokos, o pats pasirodo esantis kvazi-modelis.

⁸⁹ Šerpytytė R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilniaus universitetas. 2007. P. 206.

⁹⁰ Davies O. “Thinking Difference. A Comparative Study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart”. *Deleuze and Religion*. Ed. Bryden M. Routledge. 2002. P. 76-77.

⁹¹ Cituota iš Kearney R. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Indiana University Press. 2001. P. 15.

⁹² Plotinas. „Tr. 9 Apie Gėrį arba Vienį“. 6, 50-53.

1.3.2 *Chōra kaip kvazi-centras: paradigmu heterogeniškumo galimybė chorinėje diskurso „struktūroje“*

Kalbant apie chorinę beformę formą, reikėtų prisiminti dialogo *Timajas* struktūrą, kuri, kaip parodo Derrida, yra sudaryta iš „grįžimų atgal“: „[t]okie grįžimai atgal sudaro bendrą *Timajo* ritmą: jo laikas, skaidomas judesių, tolydžio gražinančių prie jau aptartų dalykų per tuos, kurie jau buvo aptarti dar anksčiau“⁹³. Kitaip tariant, bandant išsiaiškinti paties pasakojimo pradžią, t. y. kas motyvuoja pradėti kalbėti, tarsi atbulomis grįžtama atgal. Tačiau sykiu šis judėjimas atgal leidžia su(si)vokti, jog iš tiesų visuomet esame tam tikroje struktūroje, jos „viduje“: nukreipdami mąstymą atbuline įvykių seka ir tikėdamiesi, jog ištrūkę iš struktūros atrasime „kažką“, kas tą struktūrą steigia, mes vėl randame kitą struktūrą, po šios dar kitą ir t.t. Taigi neatrandame pradžios, nes šioje struktūroje *be* struktūros neįmanoma atrasti to, kas laikoma pradžia kaip visa ko Šaltiniu ar kilme. Todėl pačiame Platono dialoge atsiveria „bedugnė“ be pradžios kaip „startinio“ fiksuoto taško.

Derrida tvirtina, jog *chōra* nėra kilmė, nes pastaroji visuomet susieta su istorija ar „įrašu“, o pradžia ar kilmė tai ir yra įrašas *chōroje*⁹⁴. Todėl struktūros tarsi kybo virš „bedugnės“, jų nesteigia joks centriškas Šaltinis, esantis išoriškas struktūroms, kuris jas generuotų, sykiu atverdamas galimybę iš tų struktūrų išeiti ir pažvelgti į jas „iš išorės“. *Timajuje* nerandame jokio išėjimo, bet tik vieną po kito lydinčius pasakojimus. Pavyzdžiui, Kritijas pradeda pasakoti praicityje nugirstą senelio Kritijo pasakojimą, kuris nukreipia į Solono figūrą, pastarasis yra aptinkamas Egipte, besikalbantis su žyniu, o žynys kalba apie graikų mitą.⁹⁵ Taip dialogas juda atgal nuo Kritijo praities prisiminimo, prie tame prisiminime glūdinčio Solono pasakojimo, o pastarasis pasakojimas veda prie kito pasakojimo:

Taigi paklausk padavimo, Sokratai, nors ir labai neįtikėtino, tačiau tikrai neišgalvoto, kaip kadaise tikino Solonas, išmintingiausias iš septynių išminčių. Jis buvo mano prosenelio Dropido giminaitis ir artimas draugas, kaip pats teigia daugelyje savo poemų; ir jis kalbėjo mano seneliui Kritijui, o šis savo ruožtu kartoją mums.⁹⁶

Galima sakyti, jog judėjimas atbulomis vyksta ne tiesia „linija“, bet tarsi nuolatos besisukant atgal, kai pati pradžia „pradingsta“. Todėl atrodo, kad dialogas *jau* prasideda „bevietėje vietoje“. Štai kodėl Derrida sako, jog, pavyzdžiui, labirinto metafora ne itin tinkama

⁹³ Derrida J. „Chora“. P. 41.

⁹⁴ Kipnis J., Leeser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. P. 36.

⁹⁵ Plg. Platonas. „Timajas“. 21b - 27a.

⁹⁶ Ten pat. 20e.

apibūdinti *chōrai*, nes labirintas visuomet ženklina lūkestį iš jo išeiti⁹⁷. Kitaip tariant, *chōra* ženklina Neįmanomybę išeiti iš struktūros, nes iš tiesų nėra jokios struktūros, veikiau atsiduriame kvazi-struktūroje, kuri atveria erdvę daugiakalbiškumui, kai nelieka centrinės ir centruojančios sąvokos.

Anot Derrida, nėra jokios adekvačios metaforos apibūdinti *chōrai*, tačiau pripažįsta, jog negalime jų išvengti⁹⁸. Vis dėlto metaforos funkcija, kalbant apie *chōrą*, nėra dėmesio nukreipimas „anapus“, kai metafora suvokiama kaip perkėlimas. Priešingai – metafora nesuvokiama kaip „kažko“ sakymas, iš tiesų pasakant kažką kitą, veikiau *chōra* atveria metaforų daugėjimą, kai šios nenurodo nieko kaip tik save pačias, nes kalbėjimas apie *chōrą* pasirodo kaip „veidrodinių atspindžių efektas“⁹⁹. Sekdamas Derrida, Caputo teigia, jog kalbėjimas apie *chōrą* – tai „veidrodinis“ diskursas, kai reflektuojamas vaizdas atspindi save ir slysta veidrodžio paviršiumi jo nepažeisdamas. Tokiu būdu atsiveria refleksijos žaismas, kuriame įvairios paradigmos produkuoja savo pačių vaizdinius¹⁰⁰. Mes nieko negalime pasakyti apie *chōrą*, kuri yra tarsi nepažeidžiamas veidrodžio paviršius, mes galime tik naudoti metaforas, nenukreipiančias žvilgsnio „anapus“, bet atspindinčias save pačias, sykiu plintančias, daugėjančias. Dėl šios priežasties chorinė kvazi-struktūra gali priminti veidrodinį paviršių, kai atspindžiai sklinda neatspindėdami nieko „anapus“ ir nenurodydami „Šaltinio“, kuris būtų atspindžio priežastis, nes „beviētė vieta“ pasirodo esanti becentriškumas ar bedugniškumas.

Nepalaujamas reikšmių ir prasmų daugėjimas ir yra „sutalpinamas“ į chorinę kvazi-formą, o bet kokia kilmės, pradžios samprata, Dievo vardo centriškumas bei jo funkcija jau „įrašyti“ kalboje. *Įrašyti* reiškia tai, jog ir pati šneka traktuojama kaip raštas, o *chōra* kaip archirašymas ženklina pradžios neatmenamumą. Derrida sako: „pats negatyviausias diskursas, netgi anapus visų nihilizmų bei negatyviųjų dialektikų, išsaugo kito pėdsaką“¹⁰¹. Negatyvusis chorinis diskursas patį negatyvumą nuolatos „peržengia“ ir „užbėga“ į priekį, todėl negali būti laikomas pakeičiančiu hiperousiologinę diskurso formą ar jai prieštaraujančiu. Dėl šios priežasties chorinis diskursas pasirodo kaip kvazi-modelis, nes chorinio diskurso modelio *kaip tokio* nėra. Kitaip tariant, galima įsivaizduoti, jog chorinis – „veidrodinis“ diskursas „sudarytas“ iš begalės atspindžių, kai anapus vieno veidrodžio yra kitas ir taip atveriamas reikšmių daugėjimas. Todėl chorinis kvazi-modelis sykiu yra ir galimybė išvengti vienintelio dominuojančio diskurso, nes kvazi-modelis suteikia erdvę kitiems diskursų modeliams, įskaitant ir hiperousiologinį. O tai

⁹⁷ Kipnis J., Leeser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. P. 47.

⁹⁸ Ten pat. P. 70.

⁹⁹ Plg. Derrida J. „Chora“. P. 21.

¹⁰⁰ Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. P. 86.

¹⁰¹ Derrida J. „How to Avoid speaking: Denials“. P. 28.

reiškia, jog išryškėja ir paties apofatinio diskurso daugialypiškumas. Ar tuomet kalba nėra visa apimantis „Absoliutas“?

Svarbu atkreipti dėmesį, jog „veidrodinis“ diskursas nenurodo jokios ribos tarp to, ką vadiname „tikrove“ ir jos „reikšme“. Derrida sako: „Nėra signifikato, kuris išsprūstų (nebent tam, kad ten patektų) iš kalbą konstituojančio signifikantų nuorodų žaismo. [...] Šiandien žaismas nukrypsta pats į save, nutrinamas tą ribą, už kurios buvo tikimasi sutvarkyti ženklų cirkuliavimą, [...] kalbos sampratos išsiplėtimas nutrina visas jos ribas“¹⁰². Todėl jei Absoliutas yra pati „tikriausia“ tikrovė, o visa kita mažiau „tikra“, tai kalba dekonstrukcijoje negali užimti Absoliuto „vietos“, nes nelieka ribos tarp signifikato ir signifikanto, o tai reiškia, jog nelieka ribos tarp „tikro“ ir mažiau „tikro“, tarp šnekos ir rašto. Kitaip tariant, suvokiama, jog nėra jokio išėjimo anapus interpretacijos, nes pastaroji neatskiriama nuo „tikrovės“.

Anot Wang, Derrida ne tik „sujudina“ tradicinę hierarchiją, bet ir komunikacijai suteikia naują prasmę, įvesdamas archi-rašymo „kategoriją“, kuri gali būti suprantama kaip bet kokios komunikacijos galimybės sąlyga¹⁰³. Kitaip tariant, *différance*‘o ar archi-rašymo „viduje“ yra ne tik kalbinė, bet ir socialinė sfera, todėl ir įvairios komunikacijos formos. Tačiau nelieka aiškios komunikacijos struktūros, nes nebelieka nieko, kas grįstų komunikacijos procesą, reguliuotų ar perduotų žinią, todėl dvipusė perdavėjo ir gavėjo terpė subyra, pasimesdama tarp daugybės reikšmių ir paradigmu. Tokia komunikacijos „forma“ panašėja į tai, ką Gintautas Mažeikis, kalbėdamas apie pragmatinę ironiją, pavadina „konceptualia nesusisaistymo tuštuma“¹⁰⁴, išreiškiančią atvirumą įvairioms galimybėms. „Tuštuma“ išreiškia nepriaraišumą taisyklėms, vienai paradigmai, konceptualizavimui kaip *vieninteliām* tikrovės paaiškinimui. Todėl šiuo atveju, *chōra* gali būti laikoma „tuštuma“, o diskursas *apie chōrą* – tai save naikinantis ir ištrinantis kalbėjimas: vartojamos metaforos nuolat kinta, stokodamos visa reguliuojančio koncepto.

Diskursas *apie chōrą* nepriklauso nei jutimiškumo, nei inteligibilumo sferoms. Tačiau ką reiškia kalbėti *apie chōrą*? Derrida pažymi, jog metaforos, kuriomis Platonas apibūdina *chōrą* („Pribuvėja“, „Motina“) yra pasiskolinti vardai iš jutiminio pasaulio, tačiau *chōra* nėra nei pribuvėja, nei motina¹⁰⁵. Kitaip tariant, net jei metaforų vartosenos neišvengiama, tačiau pastarosios nieko „neslepia“. Taigi „tuštuma“ sykiu išreiškia stoką ar savi-destrukciją kaip nuolatinį „trynimą“ tam, kad nebūtų sutelkiamas dėmesys į *vieną* metaforą ar reikšmę.

¹⁰² Derrida J. *Apie gramatologiją*. P. 16–17.

¹⁰³ Wang You. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: the Other Way of Speaking*. P. 128-129.

¹⁰⁴ Mažeikis G. *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*. Šiauliai: Saulės delta. 2005. P. 64.

¹⁰⁵ Kipnis J., Leeser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. P. 9-10.

Chōra dekonstrukcijoje jokiū būdu nėra centrinė sąvoka, nes ji nenužymi nieko, kas būtų anapus jos, jokie pertekliaus ar patirtinio momento pažado, o taip pat ji gali įgauti bet kokį pavidalą, nes *pati savyje* neturi jokie pavidalo: ji kaitalioja vardus, nes pati nėra nei Esmė, nei prasmės perviršius. *Chōra / différence*‘as / archi-pėdsakas / archi-rašymas įgalina erdvę, kurioje „telpa“ ne „linija“ judantys ženklai, tačiau ženklų srautas, sklindantis įvairiomis kryptimis. Atsiveria daugiamatis tekstualinės tikrovės vaizdas, kai ženklai nėra kryptantys į *telos*, reguliuojami vienintelės, visa apsprendžiančios centrinės sąvokos. Tokiu būdu galima pastebėti chorinio diskurso išscentravimą, ne todėl, kad yra centras, nuo kurio sklinda elementai, bet veikiau „bedugnė“, todėl ir nelieka jokie atskaitos taško, į kurį būtų įmanoma vėl grįžti. Taigi chorinė kvazi-forma, kvazi-struktūra kaip „tuštuma“ neturinti jokie centro, sykiu yra ir interpretacijų, paradigų, diskursų heterogeniškumo galimybė.

Kaip buvo parodyta hiperousiologinės formos analizėje, ši forma neatsiejama nuo autoritetingo įgalotinio perduoti žinią, o chorinėje beformėje formoje nelieka jokie autoritetingo „balso“, veikiau atveriamas daugiabalsiškumas. Priešingai nei hiperousiologinėje formoje, kai pradžia gali būti laikoma autoritetinga žinia, chorinėje kvazi-formoje pradžia, taigi ir žinia, *jau* „įrašytos“. Todėl iškyla klausimas su kuo ir kam kalba mistikai savo tekstuose? Tą pačią problemą išryškina ir Kearney, klausdamas, *kas vis dėlto yra Eckharto „Dievas anapus Dievo“ ar ką išreiškia Angelus Silesiaus „rožė be kodėl“*¹⁰⁶? Kitaip tariant, *chōra* kaip alternatyva *teologijai* Kearney atrodo nepakankama. Atsakydamas į Kearney kritiką, Caputo sako, jog „be *chōros* yra triumfavimas, dogmatizmas, iliuzija, kad mums buvo suteikta slapta prieiga prie Paslapties. Tai yra iliuzija, kuri paverčia religiją pavojinga ir sukelia fundamentalistinę religinę haliucinaciją.“¹⁰⁷ Kitaip tariant, *chōra* yra priešpastatoma dogmatizmui, kai užuot pasitikėję nekintančiu vienu modeliu, suspenduojame įsitikinimus ir liekame *nežinau* požiūryje. Požiūris *nežinau* gali būti apibūdinamas kaip kvazi-pradžia, nes *nežinau* negali nužymėti fiksuotos pradžios. Priešingu atveju *nežinau* jau prasidėdų nuo žinojimo (apie nežinojimo svarbą choriniame kvazi-modelyje bus kalbama trečioje dalyje).

Vis dėlto reikėtų pažymėti, jog mistikai iš dalies atsiriboja nuo įsigalėjusios vienos interpretacijos, net jei neretai vartoja tam tikrai religinei tradicijai priklausantį diskursą, tačiau sykiu įpindami įvairiausių įvaizdžius, metaforas, simbolius ar naujadarus. Taigi pati mistiko patirties deskripcija tampa paradigma tarp kitų paradigų. Mes *nežinome* ką iš tiesų patiria (jei patiria) mistikai, nes tik jų tekstuose skaitome apie patyrimus. Kitaip tariant, mistinės patirties fenomenas *kaip toks* negali būti tyrinėjamas, bet visuomet susiduriame su patiriančiojo

¹⁰⁶ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 207.

¹⁰⁷ Caputo D. J. „Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney“. *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 127.

interpretacija, t. y. kaip mistinės patirties fenomenas buvo išgyventas ir suprastas. Čia galima paminėti Nelsono Pike *fenomenografijos* sampratą, išreiškiančią fenomeno studijas, kai tiriama *kokiu būdu* jis yra aprašomas. Šį metodą Pike pavadina hermeneutikos šaka kaip „patirtinės biografijos hermeneutika“ (angl. *hermeneutics of experiential biography*). Kitaip tariant, tyrinėjama ne pati patirtis kaip tokia, bet patiriančiojo patirties refleksija ir aprašymo variantai. Pike teigimu, jei mąstome apie fenomenologiją kaip apie patirtinio sąmonės turinio *deskripciją*, vadinasi, deskriptyvioji mistinė teologija yra fenomenologijos kryptis. Tačiau, priešingai nei fenomenologiniai tyrimai, kurie susieti su patiriančiosios sąmonės turiniais, deskriptyvioji teologija yra raštų analizė, kuriuose fenomenas yra aprašomas¹⁰⁸. Taigi tyrinėjami mistinės patirties deskripciją visuomet susiduriame su kalba, bet ne su pačiu patirties fenomenu, tačiau kalbėjimas *apie*, net jei tai yra negatyvusis kalbėjimas, turėtų būti suprantamas kaip modelis tarp kitų modelių, kai nei vienas požiūris nepretenduoja būti vienintele, nekintančia Tiesa. Dėl šios priežasties Caputo tvirtina, jog „*chōra* yra geras žodis, geras *ateologinis* žodis, oponuojantis teologiniam vardui, Dievo vardui, kurio singuliarybė ateina iš negirdimo pėdsako pažymėtos būties, kuri šaukia mus į kalbą“¹⁰⁹.

Dekonstrukcijoje *chōra* pasirodo kaip „vieta“, kuri skiria Dievo *vardą* nuo „kažko“, kas nėra jo vardas. Kitaip tariant, deridiškoji šios sąvokos interpretacija atskleidžia, jog nieko negalime pasakyti, apie tai, kas *galbūt* galėtų būti „anapus teksto“. Tokiu būdu ir tikėjimas dekonstrukcijoje pasirodo kaip neinstitutionalizuotas, neistorinis, nereliginis, t. y., neapribotas konkrečios religinės tradicijos. Tai reiškia, jog tai, ką nužymi vardas išlieka „nepasiekiamas“, todėl *chōros* ateologinis bruožas pasirodo kaip interpretacijos, nepriklausančios ontoteologinei sistemai, galimybė. Kaip pastebi Caputo, dekonstrukcija yra *ateistinė* tiek, kiek tai susiję su Dievo vardu, suvokiamu ontoteologinėje tradicijoje¹¹⁰, t. y. kai Dievas traktuojamas kaip Tas Pats, kaip Tapatybė, kurią pamėgdžioja netobula kūrinija tarsi ydingas pakaitalas, kreipiantis žmogaus žvilgsnį nuo Amžinybės. Todėl galima pritarti ir Kearney, teigiančiam, jog ateizmas dekonstrukcijoje nereiškia Dievo fenomeno paneigimo *kaip tokio*, nes tai, ko siekia Derrida, anot Kearney, – nužymėti atvirumą bevardei Kitybei, kuri pasirodo anapus istorinės duotybės, nesuredukuota ir nepriklausanti jokiems istoriniams apreiškimams, kurie yra abraominių tradicijų fundamentas¹¹¹.

Galima teigti, jog hiperousiologinį ir chorinį diskursus sieja apofatinis minties judesys kaip bandymas ne-sakyti, ne-kalbėti. Tačiau hiperousiologiniame kalbėjime visuomet išskleidžiamas patirtinis aspektas, Dievo prezencijos, atsiskleidžiančios per *logosą*, laukimas,

¹⁰⁸ Pike N. *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Cornell University Press. 1992. P. 168.

¹⁰⁹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 37.

¹¹⁰ Ten pat. P. 113.

¹¹¹ Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 71.

išryškinant skirtį tarp Dievo ir jo savybių. Tai reiškia, jog Dievas nėra sutapatinamas su jokia sąvoka, o nuolat akcentuojamas kalbos nepakankamumas: Dievas suvokiamas kaip virš-Būtis nesanti tapati būčiai, Begalybė, kuriai neprilygsta joks baigtinis kūrinys. O chorinis diskursas nenurodo patirties, viršijančios kalbą, išsipildymą: mes negalime laukti prezencijos, kuri atsiskleis kaip Tiesa, negalime kalbėti apie tai, kas yra *anapus* diskurso, o net jei „kažkas“ ir „yra“, tai jis „nepasiekiamas“. Priešingai nei hiperousiologiniame modelyje, „bevietės vietos“ becentriškumas nenurodo jokios užslėptos prasmės, kurios dėka atsivertų tai, kas dar nesuprasta ar nepatirta.

Kita vertus, galima kelti klausimą ar ne-kalbėjimas apie *chōraq* / *différance* 'ą / archipėdsaką nėra vienas ir tas pats ne-kalbėjimo modelis kaip ir ne-kalbėjimas apie „Dievo“ vardą? Mes sužinome apie „bevietę vietą“ iš jos vardo ir Platonui atrode būtina kalbėti apie šią „trečiąją rūšį“, nei nutylėti. Tokiu pat būdu mes sužinome apie Dievą. Interpretuodama *Tève mūsų* maldą, Simone Weil taip pat pastebi, jog priartėjame prie Dievo per jo vardą¹¹². Taigi riba tarp ne-kalbėjimo apie Dievą ir ne-kalbėjimo apie *chōraq* pasirodo esanti labai trapi. Todėl galima reziumuoti, jog ne-kalbėjimas apie *chōraq* reikalingas, kad išvengtume ne paties kalbėjimo kaip tokio, bet kalbėjimo ir ne-kalbėjimo apie Dievą kaip *vienintelės* paradigmos. Taigi chorinis kvazi-modelis atveria paradigmu daugialypiškumą, o sykiu ir daugybę ribų. Tačiau ribiškumas gali būti suvokiamas skirtingai. Kitaip tariant, pats ribiškumo apmąstymas atveria skirtingas – *minimalistinę* ir *maksimalistinę* vizijas.

1.4 Minimalistinė ir maksimalistinė vizijos: riba ar ribos?

Tai, kad sąvoka *chōra* šiame darbe yra nagrinėjama religijos filosofijos kontekste neišvengiamai atveda prie sakralaus įvykio kaip *ribinio* fenomeno apmąstymo. Galima sakyti, jog sakralus įvykis, kuris *galbūt* gali įvykti suteikia akstiną pertvarkyti pasaulio ribas. Pavyzdžiui, Anthony J. Steinbockas savo tyrinėjimuose sakralią patirtį vadina *Vertikalės duotimi*, pažymėdamas, jog tai nėra objektų duotis, bet veikia pačios duotybės išgyvenimas jai atsiveriant, o duotybė gali būti išgyvenama ne tik kaip Dievybės atsiskleidimas, bet pratęsiama ir ekologinėje, socialinėje patirtyse, todėl Vertikalė gali būti išgyvenama kaip 1) religinė patirtis; 2) moralinė, kai sutinkamas kitas asmuo bei jame įžvelgiamas Vertikalės matmuo; ir 3) ekologinė – Žemės kaip estetinio išgyvenimo patirtis¹¹³. Tokiu būdu sakrali patirtis įtakoja sekularios patirties struktūras ir jų persitvarkymą. Tačiau Caputo išryškintoje *minimalistų* ir *maksimalistų* dichotomijoje, atrandame skirtingą požiūrį į įvykį kaip ribą.

¹¹² Weil S. *Waiting for God*. Transl. Craufurd E. HarperCollins. 2009. P. 143-144.

¹¹³ Plg. Steinbock J. A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 2007. P. 15-16.

Aiškindamas skirtumus tarp minimalistinės ir maksimalistinės pozicijų, Caputo teigia, jog minimalistai duotybę suvokia kaip reikalaujančią tam tikrų interpretacijų, o maksimalistai įsitikinę, jog visuomet yra „kažkas“ daugiau anapus duotybės, todėl tai, kas duota, jiems yra netobula ir neišbaigta¹¹⁴. Riba maksimalistams pasirodo lyg trukdis, kurį reikia įveikti, kirsti, norint pasiekti aukštesnį suvokimo lygmenį, o minimalistinė pozicija, kuriai priskirtina Derrida bei Caputo dekonstrukcija, steigia daugiabriaunes ribas, kurių peržengimas reikštų atsidurti kitame kontekste su tam tikromis ribomis. Požiūris į ribą bet koku atveju jima apofatinę laikyseną: maksimalistai siekia atsisakyti kalbinio suvokimo bei turinių, turėdami tikslą peržengti ribą, o minimalistams peržengimas – neįmanomas įvykis.

Hiperousiologinis modelis pasirodo kaip maksimalistinė vizija, nes siekiama peržengti ribą, tačiau jei Virš-Būtis yra patiriama kaip „kažkas“ didingesnio, *hierarchiškai* aukštesnio, vadinasi, toks įvykis jau turi tam tikrą struktūrą, kurią galima išreikšti kaip esančią *ribą* tarp *logoso* ir *logoso* nebuvimo. Kitaip tariant, hiperousiologinė Tiesa pasiekama per *logosą*, o jei nėra *logoso*, negali būti ir Tiesos.

Maksimalistai įsitikinę, jog anapus ribos glūdi Paslaptis, taigi riba tampa trukdžiu šią Paslaptį patirti, o minimalistų manymu, nėra tiesioginės prieigos prie Paslapties. Kitaip tariant, viena riba skatina atsirasti kitą ribą, nes neįmanoma žengti *už* ribos. Todėl sakralus įvykis minimalistams nėra už ribos glūdintis išgyvenimas, kurį galima tiesiogiai patirti, bet pats sakralumas ar Dievo vardas jiems nužymi pozityvų progresą. Caputo teigimu, „minimalistui riba yra pozityvi idėja, o neribotumas yra kažkas neigiamo, nužymintis, jog ribos buvo sugriautos, briaunos ištrintos ir determinacijos prarastos“¹¹⁵. Riba, minimalistams yra ne trukdis pasiekti „kažką“, kas yra anapus, bet priešingai – riba nužymi progresą, kai viena riba tampa kitos galimybe. Todėl pagrįstai galima tvirtinti, jog minimalistinė pozicija atitinka chorinį kvazi-modelį, kai reikšmė nenurodo kas yra anapus jos, bet suteikia akstiną plėtotis naujai reikšmei.

Sakralus įvykis chorinėje kvazi-formoje įsisąmoninamas kaip turintis ribas, t. y. neatsiejamas nuo konkrečių aplinkybių, kultūros, tradicijos, todėl sakralaus įvykio percepcija pasirodo esanti inkorporuota sociokultūriniame fone. Tačiau kalbėjimas apie galimą beribiškumą išgyvenimą tampa neįmanomu. Kitaip tariant, pasitelkiant chorinį kvazi-modelį *gryno* patyrimo, atšlieto nuo konstrukto, percepcija negalima: religinė patirtis apmąstoma kaip ribotas fenomenas, atsisakant ketinimo „žengti“ už ribos ir mąstyti apie beribiškumą. Todėl atrodo, jog žodis „beribiškumas“ netenka jokios prasmės. Tai panašu ir į Steveno T. Katzo kritiką, nukreiptą mistikų vartojamų sąvokų, tokių kaip „neišreiškiamumas“ ar

¹¹⁴Plg. Caputo D. J. „God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion“. *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 2.

¹¹⁵Ten pat.

„paradoksalumas“, atžvilgiu. Katzas įsitikinęs, jog šie žodžiai nefunkcionuoja kaip terminai, kurie informuoja apie patirties turinį, o veikiau jie yra kliūtis patirties tyrinėjimams: „[n]audiojami terminai „paradoksas“ ir „neišreiškiamumas“, ne suteikia duomenis palyginamumui, o veikiau jie eliminuoja visų patirčių palyginamumo loginę galimybę“¹¹⁶. Katzo manymu, „paradoksalumas“, „neišreiškiamumas“ neatveria jokio pažintinio patirties turinio. Kitaip tariant, šios sąvokos jam pasirodo „tuščios“, kurios tiesiog privalo būti pripildomos mums pažįstamomis reikšmėmis, nes ko negalima išsakyti, neįmanoma ir įrodyti, kad tai buvo patirta.

Čia iškyla problema: neaišku *kaip* ir *iš kur* atsiranda „įtrūkiai“, įtakoiantys ribų kismą, ir iš kur atsiranda Dievo vardas kaip riba. Kaip paaiškinimą galima pasitelkti Caputo anonimiškumo idėją: „štai kodėl šiame tyrime aš plėtoju tikrą „anonimiškumo“ fenomenologiją, kuri yra minimalizmo žymė, t. y. anonimiška „faktiškumo“ situacijos būtis, kurioje mes randame save pačius, nepagražintoje mūsų padėtyje, atšlietoje nuo Paslapties“¹¹⁷, sako Caputo. Tai reišia, jog atrandame save, esančius tam tikroje ribotoje situacijoje, o minimalistinis požiūris ir išreiškia bet kokių pretenzijų suvokti visą apimančią prasmę atsisakymą. Kitais žodžiais tariant, pati ribota situacija *jau* yra duotybė, o tai, kas galbūt galėtų būti už ribos, išlieka „bevardis“. Dėl šios priežasties Caputo teigia, jog minimalistų ir maksimalistų dichotomija, nėra skirtis tarp *teistų* ir *ateistų*, veikiau pasitelkiant anonimiškumo sampratą, reikėtų turėti omenyje, jog minimalistams Paslaptis nėra patiriamas įvykis.¹¹⁸ Anonimiškumas yra atsvara pažinimo procesams tarsi šydas, išlaikantis mus ties šio pasaulio fenomenais. O Dievo vardas dekonstrukcijoje turėtų nužymėti neįmanomą Kito pasirodymą, kuris nelauktai įsiterptų į ontoteologinę homogenišką sistemą. Taigi Dievo vardas dekonstrukcijoje gali būti siejamas su laukiamu teisingumu ir pastarojo Neįmanomybe, radikaliu heterogeniškumu, t. y. Dievo kaip radikalaus, nenumatomo, neįsivaizduojamo, neišsakomo įvykio laukimas, kuris nepasirodo kaip Tas Pats ar sucentruota Tapatybė, į kurią turi grįžti tai, kas išcentruota.

„Įtrūkis“ įvyksta dėl situacijos nepakankamumo, skatinančio ribų persitvarkymą, todėl pati transformacija gali būti traktuojama kaip pozityvus vyksmas, vis dėlto negatyvumas tampa pozityvumo sąlyga. Pavyzdžiui, deridiško teisingumo pasigendama įžvelgiant teisinės sistemos, nesutapatinamos su teisingumu, ribiškumą, tačiau negatyvi įžvalga tampa postūmiu paties ribiškumo persitvarkymui. Šerpytytės teigimu, „kai (apsi)sprendimas, ar kas nors teisinga, ar ne-teisinga, nėra užtikrinamas taisyklės – tik tada, tomis akimirkomis, ir susiduriama su teisingumo patyrimu. Bet šis patyrimas yra teisingumo „patyrimas“, todėl galime sakyti, kad tai negatyvus,

¹¹⁶Plg. Katz S. T. „Language, Epistemology and Mysticism.“ *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz S. T. New York: Oxford University Press. 1978. P. 54.

¹¹⁷Caputo D. J. „God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion“. P. 3.

¹¹⁸Ten pat. P. 4-5.

nihilistinis teisingumo poreikio ir sykiu jo neįmanomybės patyrimas¹¹⁹. Riba, „bedugnė“, neįmanomas teisingumas ir nurodo situaciją kuomet tai, kas įsigalėję, bent akimirksniu nustoja galioti. Tačiau net ir atsiradus „įtrūkiui“, susiduriame su kita riba, nes Neįmanomybė kaip tik ir nurodo negebėjimą ribą peržengti.

Vienas iš ribinės patirties pavyzdžių gali būti nusivylimas, kuris yra sąlyga religiškumo atsinaujinimui. Nusivylimas gali būti traktuojamas kaip paties religingumo ir jo iteratyvumo Alfa ir Omega: jis prasideda nuo nusivylimo, ties juo ir užsibaigia, kad vėl atsikartotų. Kitaip tariant, religiškumo „sugrįžimas“ gali būti traktuojamas kaip nusivylimo pasekmė, o sykiu gali būti nusiviliama ir pačiu religiškumu. Nusivylimas tarsi sukelia „įtrūki“, iš kurio išnyra atsinaujinusios religiškumo formos: „nusivylimas yra pati *religingumo versmė*. Pirmutinė ir paskutinė¹²⁰, teigia Derrida. Taip riba kaip „įtrūkis“ tampa imanentinės plotmės struktūrų heterogeniškumu. Kitaip tariant, produkuojantis ribas dinamiškas skirsmas – *différance*‘as / *chōra*, įimantis klausimo neįmanomybę „kas yra skirsmas?“ pasirodo kaip ribų žaismas, o pačios ribos imanentinėje plotmėje betikslės.

Šiame kontekste verta aptarti Cesareo Bandera kritiką Derrida *différance*‘o sampratos atžvilgiu. Bandera teigia, jog *différance*‘as gali būti suvokiamas kaip veikimas, nukreiptas pats prieš save. Diferenciacijos greitis priklauso nuo atidėjimo momento trukmės, tačiau daugėjant skirtumams – mažėja laiko. Kitaip tariant, produkuojant vis daugiau ir daugiau skirtumų, lieka vis mažiau laiko, todėl trumpesnė trukmė pradeda produkuoti vis mažiau skirtumų. Taip prieiname ribą, kai *différance*‘as pradeda veikti pats prieš save: „*la différence* apsigręžia į *l’indifférance*“¹²¹. Kitaip tariant, *différance*‘as panašėja į gyvatę, ryjančią savo uodegą. Vadinasi, ženklų sklaida tam tikru momentu apsigręžia ir tokiu būdu heterogeniški elementai pradeda „lydytis“, kol tampa nediferencijuota mase. O tai reiškia, kad „ištirpsta“ ir ribos.

Vis dėlto diferenciacijos vyksmo, apgręžto pačiam prieš save, sampratai atsakas būtų diseminacijos koncepcija. *Diseminacijoje* Derrida teigia: „skirtis tarp diskursyvos polisemijos ir tekstualinės diseminacijos būtent ir yra *skirtis* savaime, „nenumaldoma skirtis“. Skirtis, žinoma, būtinai reikalinga reikšmės produkavimui (dėl šios priežasties tarp polisemijos ir diseminacijos skirtis yra labai menka)¹²². Tai reiškia, kad skirtis pati savaime yra dinaminis vyksmas, be kurio neįmanomas joks reikšmių heterogeniškumas, o diseminacijos ir polisemijos skiriamasis bruožas ir būtų judėjimas, kai ribos tarp skirtingų reikšmių nėra statiškos. Reikšmių

¹¹⁹ Šerpytytė R. „Nihilistinis teisingumas su Ricoeuru ir Derrida“. *Problemos: mokslo darbai*. (85) 2014. P. 47.

¹²⁰ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 90.

¹²¹ Bandera C. „Notes on Derrida, Tombstones, and the Representational Game“. *Stanford French Review*. Vol. 6. No. 2-3. 1982. P. 322.

¹²² Derrida J. *Dissemination*. P. A&C Black. Transl. Johnson B. 2004. P. 385.

daugialypiškumas neatsiejamas nuo judėjimo, išsibarstymo ir šis procesas disemijuoja ar, kitaip tariant, platina pats save, į save nesugrįždamas kaip Tas Pats.

Reikšmės išsisėjimas ir išsibarstymas panašėja į nenumatomą vyksmą, kuriame dalyvauja ir pats subjektas, įtrauktas į šį nenumatomumą ir sukuriama jo, bet ne kaip įtvirtinta tapatybė, o kintanti ir atvira kintamumui bei visuomet sukuriama laike. Kitaip tariant, subjektas suprantamas kaip priklausantis kalbai, ne atvirksčiai. Derrida siekia parodyti, jog pirmąją ne griežta tapatybė, bet diferencijuojantys ryšiai, kurie ir sukuria tapatybę: „tapatybė niekada nėra duota, suvokta ar pasiekama; tik nepabaigiamas ir neužbaigtas iliuzinis identifikacijos procesas [...]. Šiaip ar taip identifikacinis modalumas jau ar nuo šiol privalo būti garantuotas: garantuotas kalbos ir savo kalboje“¹²³. Tapatybės kinta kaip ir išsakomi žodžiai, todėl savęs kaip fiksuoto subjekto idėja atrodo nepakankama.

Per kalbą mes išreiškiame save ir keičiamės kartu su ja, tapdami kažkuo kitu. Kalba sukuria, bet ji ir išardo tapatybę, nes nesiliauja cirkuliuoti ir keistis. Galima sakyti, jog tarp kalbos ir subjekto vyksta dvikryptis judėjimas: kalba keičia mus, sykiu ir mes keičiame kalbą. Taigi nei subjektas, nei kalba neišvengia dinamiškos skirties, o dekonstrukcijoje *chōros* kvazi-kategorija parodoma, jog ne tik pradžia neatmenama, bet negali būti numatoma eschatologinė pabaiga, nei tikslas, nei patiriamas Kūrėjas, nei suvokiamas transcendentalinis „aš“, bet visa glūdi daugialypiuose sąryšiuose, taigi ir ribose, todėl autonomiškas mąstymo subjektas pasirodo esantis iliuzija. Čia išryškėja ir ne-galimybė grįžti prie Šaltinio ar Idėjos. O tai reiškia, kad nelieka hierarchinės ribos tarp Idėjos / kopijos, nes neįmanoma „atsekti“, *kas* grindžia kopijos buvimą. Riba, deridiška prasme, tampa daugialypiškumo galimybe, todėl *viena* riba tarp *logoso* ir *logoso* nebuvimo, pasirodo esanti išradimas, ne tik dėl to, kad atrandame daugybę „įtrūkių“, bet ir dėl paties pasaulio heterogeniškumo. Kaip teigia Keller, „*logos* sukyla prieš savo paties konstruktus ne tik iš *theos*, bet ir *kosmos* perspektyvos. Ne todėl, kad nėra *jokio* pasaulio ar kūno anapus kalbos, *bet todėl, kad jų yra tiek daug*“¹²⁴. Binarinės priešybės išnyksta ne eliminuojant skirtumus, bet priešingai, – atsiveriant skirtumų, taigi ir ribų daugėjimui.

Reikėtų paminėti, jog riba Derrida mąstyme yra neatsiejama nuo aporijos sampratos. Derrida išskiria tokias ribų rūšis kaip teritorines ribas, ribas tarp diskursų bei konceptualines¹²⁵. Tačiau galima pastebėti, jog pati riba tampa dviguba. Tai ypač iliustruoja pareigos samprata: pareiga pasirodo kaip reikalavimas pripažinti kitoniškumą, singularumą, tuo pat metu išliekanti apimta universalus sprendimo: „Ta pati pareiga įsako gerbti skirtingumus, idiomą, mažumas,

¹²³ Derrida J. *Monolingualism of the Other, Or, The Prosthesis of Origin*. Transl. Mensah P. Stanford University Press. 1998. P. 28.

¹²⁴ Keller C. „Returning God: The Gift of Feminist Theology“. *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*. Ed. Alcoff L. M., Caputo D. J. Indiana University Press. 2011. P. 62.

¹²⁵ Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (one another at) the “Limits of Truth”*. Transl. Dutoit T. Stanford University Press. 1993. P. 23.

singuliarybes, bet taip pat formalios teisės universalumą, vertimo troškimą, susitarimą ir vienbalsiškumą [...]“¹²⁶. Tai neišvengiamai įima Kitybės problemą: viena vertus, skirtingumai pripažįstami kaip Kitybė, kita vertus, jie yra identifikuojami, o bet koks identifikavimas jau reiškia Kito „patalpinimą“ į savojo suvokimo struktūras. Todėl Kitas pasirodo, priklausantis ribai, tuo pat metu išlikdamas jai „išoriškas“. Riba įima Kitą, kuris dar išlieka opozicijoje „manojo“ suvokimo atžvilgiu, kita vertus, Kitas tampa neidentifikuojamas, taigi ištrūkstantis iš opozicijų: „kiekvieną kartą sprendimas sutelkiamas ties pasirinkimu tarp ryšio su kitu, kuris yra *jo* kitas (tai reiškia, kad kitas gali būti opozicijoje) ir ryšio su visiškai kitu, kuris yra kitas, ir daugiau nebėra *jo* kitas“¹²⁷. Tačiau aporija pasirodo paradoksaliai „pilnatviška“, kai nelieka jokio sprendimo. Kaip sako Derrida, „aporija nepasireiškia kaip aporija, kaip tokia“¹²⁸. Kitaip tariant, aporetiška vieta nenurodo jokio „praėjimo“, vadinasi, ir ribos. Tai reiškia, kad nelieka opozicijų žaismo, o sykiu ir nelieka problemos, kurią reikėtų išspręsti. Tokią absoliučią aporiją Derrida sieja su „topologinės kondicijos trūkumu savyje“¹²⁹.

Kaip buvo minėta skyriuje apie chorinio diskurso „struktūrą“, Derrida tvirtina, jog labirinto metafora nėra tinkama *chōrai* apibūdinti, nes labirintas ženklina išėjimą iš *tópos*. O *chōra* nėra *tópos*: iš jos nėra išėjimo. Taigi aporiją, kurioje net nelieka ribos dėl sprendimo negalimybės galima laikyti *chōra*. Kita vertus, *chōra* gali įimti Kitą, kuris „įrašomas“ į diskursą, bet pati savyje *chōra* išlieka visiškai „išoriška“, t. y. nepatalpinama į diskursą, „esanti“ kaip *radikalčiai* Kitas. O šis radikalus Kitumas, priešingai nei sucentruota Tapatybė ontoteologijoje, pasirodo kaip negalimybė grįžti prie To Paties. Kito radikalus kitumas reiškia, jog jis visiškai atšlietas nuo to, kas jau yra duota. Vadinasi, Dievas gali būti Kitas tiek, kiek jis nereflektuojamas diskursyviame mąstyme, t. y. pastarąjį „peržengia“. Todėl dekonstrukcijoje, parodyant ontoteologinių kategorijų nepakankamumą, susikoncentruojama į radikalčiai Kito laukimą. Tokiu būdu radikalčiai Kito įvykis yra neverbalizuojamas bei nenumatomas.

Sąvoka *chōra* Platono *Timajuje*, nužymi nepažinumo sferą, tačiau lieka užgožta logocentrinio modelio. Tuo tarpu Derrida dekonstrukcijoje *chōra* išryškinama kaip atsvara šiam modeliui. Reikėtų turėti omenyje, jog ši atsvara neredukuojama į metafizinę, opozicijomis parentą schemą, nes *chōra* komplikuoja logocentrizmą, inkorporuota jame, tuo pat metu nepriklausanti nei vienai iš opozicijų (pvz., modelis / tapsmas). Galiausiai neatmetant ir

¹²⁶ Ten pat. P. 19.

¹²⁷ Ten pat. P. 18.

¹²⁸ Caputo D. J., Dooley M., Scanlon M. J. (Eds.) “On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida”. Moderated by Richard Kearney. *Questioning God*. Indiana University Press. 2001. P. 62.

¹²⁹ Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (one another at) the “Limits of Truth”*. P. 21.

moteriškojo *chōros* „bruožo“, pastaroji pasirodo ir kaip patriarchalinę tvarką išjudinantis elementas.

Negatyviosios ontoteologijos diskurse atsiskleidžia „Dievo“ sąvokos problemiškas: vienas vertus, „Dievo“ konceptas pasirodo kaip ontoteologijos fundamentas, kita vertus, be prasminių turinių šis konceptas yra „tuščias“, t. y. nenurodantis aiškaus prasminio turinio. Kaip tik čia prartėjama prie sunkiausiai apčiuopiamos patirties dimensijos, juk ir pats terminas „hiperousiologinis“ (virš-būtiškas) suponuoja kitos plotmės galimybę. Galima sakyti, kad dekonstrukcijoje, pasitelkiant sąvoką *chōra* bet kokia prieiga prie grynos patirties suspenduojama. Bet įdomu yra tai, jog „Vienio“ sąvoka, nurodanti opozicijų nebuvimą komplikuoja ontoteologinę hierarchinę sistemą ir išryškina kalbėjimo apie patirtį (jei patirtis *gali* įvykti) sudėtingumą. Skirtingai nei centrinis „Dievo“ konceptas hiperousiologiniame modelyje, *chōros* sąvoka choriniame kvazi-modelyje tarsi išcentruoja bet kokią organizuotą tvarką. Tai reiškia, jog choriniame diskurse nėra apjungiančio koncepto, kuris reguliuotų kitus prasminius turinius, o įvairios metaforos, kaitaliodamos viena kita atveria apofatinį mąstymą kaip Kito arba skirties mąstymą. Taip išsišakoja du keliai: vadinamieji maksimalistai siekia gryno patirtinio momento kaip To Paties, t. y. amžinos sucentruotos Tapatybės pažinimo, o minimalistai turėtų būti siejami su imanentine plotme, kurioje glūdi besiskiriantys elementai: apofatinis mąstymas atsiskleidžia per negatyvų skirtumą, kai Kitas nėra Tas Pats.

2 NEREDUKUOJAMAS SKIRTUMAS: HETEROGENIŠKA IR RADIKALIAI ATEOLOGINĖ *CHŌRA*

Kaip jau buvo parodyta, *chōra* logocentrinį diskursą komplikuoja iš vidaus, nes ji jame išnyra, nurodydama ne-mąstymo ar iki-mąstymo galimybę pačiame logocentrizme. *Chōros* sąvokos įvedimas, kuri primena sapnavimą ar svajonę, kurios „lyg ir nėra“, Platono dialoge tampa atsvara vertinančiam, kategorizuojančiam požiūriui, kurį iliustruoja įsitvirtinęs logocentrinis diskursas. Tačiau *chōra* kaip „trečioji rūšis“ taip pat atskleidžia, jog įvairios pozicijos nėra savistovės, bet visuomet priklausančios nuo ryšiškumo su jai priešinga reikšme. Taigi tarp sąvokų visada glūdi intervalas, kuris nepriklauso jokiai pozicijai. Kitaip tariant, *chōra* ar *différance* 'as nėra tai kas priklauso apibrėžtai „vietai“, bet „esantys“ lyg erdvė: be *chōros* / *différance* 'o aplinka būtų lyg homogeniška masė, nes kaip įmanoma steigti skirtumų sistemą, jei nėra erdvės skirtumui reikštis? Neredukuojamame skirtume funkcionuoja reiškiniai, simboliai, kalbos dalys, institucijos, kuriuos suvokiame kaip skirtingus. Todėl *chōra* pasirodo kaip radikaliai ateologinė, kurios ateologinis pobūdis suponuoja nepriklausomumą jokiai teologijai. Kitaip tariant, *chōra* kaip neredukuojamas skirtumas, galima sakyti, atsiveria tarsi „plyšys“ tarp „teksto“ ir „užtekstinės“ plotmės. Todėl negalime kalbėti ir apie *gryną* religinę patirtį, net jei pastaroji *galbūt* gali įvykti.

2.1 Tiesioginės religinės patirties Neįmanomybė mesianiškame įvykyje ir *chōra* kaip dviguba galimybė

Galima sakyti, jog *chōra* / *différance* 'as neutralizuoja tiesioginės religinės patirties sampratą, todėl atrodytų, jog kalbėjimas apie *gryną* patirtį yra neįmanomas: patyrimas ir suvokimas visada įpintas į tam tikrą kontekstą, ir nuo pastarojo išlieka neatsiejamas. Kita vertus, kaip buvo parodyta pirmoje dalyje, mistiko patirtis gali būti tyrinėjama kaip pastarosios apibūdinimas, t. y. visuomet aptinkame tam tikrą interpretaciją. Vis dėlto iškyla klausimas ką išreiškia žodžių junginys „religinė patirtis“?

Kalbant apie religinę patirtį, susiduriama su dviem probleminėmis sąvokomis – „religine“ ir „patirtimi“. Pirmiausia iškyla klausimas, ką vadiname ir laikome esant *religine* patirtimi? Ar religinė patirtis yra tiesiogiai įtakojama susiformavusios religinės tradicijos ir, tokiu būdu, tampa įsitikinimų ir susiformavusių sąvokų rezultatu? Ar patirtis formuoja ir steigia tam tikrą religinę sistemą? Taigi religinė patirtis gali būti suprantama dvejopai: kaip jau suformuota arba formuojanti tradiciją. Pirmuoju atveju kalbame apie patirtį kaip *religinę*, o antruoju – apie *patirties* religiją, t. y. patirties, kuri tampa religinės tradicijos formacijos proceso

sąlyga. Vis dėlto apibrėžti *kas* yra religinė patirtis nėra lengva. Pavyzdžiui, Steinbockas įsitikinęs, jog mistinis išgyvenimas atskleidžia ir ištobulina tai, kas *jau duota* religinėje patirtyje, tvirtindamas, kad „kaip religinės patirties paradigma, mistinės patirtys visada yra religinės patirtys, bet ne visos religinės patirtys yra mistinės.“¹³⁰ Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog mistinė patirtis Steinbocko sampratoje ir yra traktuojama kaip religinės patirties pamatas, bet, kita vertus, mistinė patirtis tarsi „papildo“ religinę patirtį, nes jei mistinis patyrimas tobulina tai, kas *jau duota*, vadinasi, mistinis išgyvenimas išlieka priklausomas nuo konkrečios religijos. Todėl tokia Steinbocko samprata dar labiau sukomplikuoja religinės tradicijos kilmės klausimą, be to, iš dalies palaiko konstruktyvistus, kurių teigimu, mistinė patirtis yra laikoma konstruktui, suformuotui *jau* esamos religinės tradicijos ir kalbos. Kaip sako Budriūnaitė, „kiekviena mistinė patirtis yra kartu ir egzistencinė, tačiau ne kiekviena egzistencinė patirtis yra mistinė“¹³¹. Remiantis šiuo teiginiu galima sakyti, jog *patirties* religija yra mistinė patirtis ir jos tolimesnė plėtotė sociokultūriniam fone, tuo tarpu *religinė* patirtis ne visada mistinė, o medijuojama žodinių išraiškų ir ritualų.

Stabelint prie „patirties“ sąvokos, galima įžvelgti, jog šiuo žodžiu, bandoma išreikšti betarpišką išgyvenimą. Taigi patirtis nebūtinai yra verbalinė. Kita vertus, tai, ką patiriame neišvengiamai apibūdiname, todėl pati *patirtis* tarsi lieka už „plyšio“, kuris atsiveria tarp kalbinės raiškos ir tiesioginio išgyvenimo. Dėl šio „plyšio“ Derrida atskleidžia religijos kaip patirties rezultato indentifikavimo neįmanomumą. Taip kiekviena religija tampa klausimu sau pačiai: *kokia* ar *kas* yra jos kilmė: „religijos klausimas pirmiausia yra klausimo klausimas. Klausimo (ir atsakymo) kilmės ir ribų klausimas. Taigi „dalykas“ išsprūsta mums iš akiračio pradėjus manyti, kad galima jį įsprausti į kokios nors disciplinos, žinojimo arba filosofijos rėmus.“¹³²

Jei religijos pradžia laikysime gryną Absoliuto patyrimą, tai visuomet lydi klausimas, kodėl vartojamos būtent tos tradicijos sąvokos, kuriai patiriantysis priklauso? Kitaip tariant, jei patirtis visuomet glūdi *prieš* religinę sistemą, vadinasi, patirtinis aspektas turėtų būti tai, kas suformuoja religiją, tačiau ir vėl susiduriame su tuo pačiu klausimu: kodėl patirties konceptualizavimas dažniausiai priklauso konkrečiai religinei tradicijai ir paprastai neperžengia jos ribų? Galima sakyti, jog būtent religija lemia mistinės patirties konceptualizavimą, todėl klausimas visuomet atsisuka pats į save. Kitais žodžiais tariant, „plyšys“ neleidžia atminti patirties kaip įvykio, kuris steigia religinę sferą, jos žodyną, formuluotes ir ritualus, nes patirtis kaip ir Paslaptis lieka neišsakyta, neištarta, neatskleista, o bet koks pasakymas, sukonstruota

¹³⁰Steinbock J. A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. P. 24.

¹³¹Budriūnaitė A. *Meilės ir mirties dialektika*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas. 2007. P. 173.

¹³²Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 56.

reikšmė nužymi „kažką“ kitą, nei patirties paslaptį, kuri *kaip tokia* nepasirodo. „Ir paslaptis išliks paslaptimi, nebyli, abejinga kaip *chōra*, kaip *Chōra* svetima visai istorijai [...] ir išoriška visam periodiškumui, visam epochiškumui“¹³³, sako Derrida. *Chōra* nenubrėžia jokio akiračio, kuris buvo ar galėtų būti pavadinamas „patirtimi“. Taigi religinė sistema atpažįstama kaip sociokultūrinis reiškinys, o patirtis (net jei ji ir gali būti), visuomet pasilieka už „plyšio“. Caputo taip pat pažymi, jog *gryna* paslaptis neegzistuoja kaip fenomenas, kuris gali save atverti¹³⁴. Todėl negalime kalbėti ir apie *gryną* Absoliuto patirtį, viršijančią kalbinius modelius.

Reikėtų pažymėti, jog patirtis ėima ir dabarties dimensiją. Todėl ši sąvoka kaip tiesioginis, atsiveriančio Absoliuto išgyvenimas Derrida filosofijos kontekste neįmanomas ne tik dėl tyrančio „plyšio“ ar „bedugnės“, skiriančios kalbinį pasaulį nuo nepasiekiamos, neįmanomos, nekalbinės Paslapties, bet ir dėl įvestos *différance*’o kvazi-kategorijos anachronistinio pobūdžio. *Différance*’as, kuris „yra“ dinamiško proceso „steigėjas“, savyje ėimantis atidėjimo ir skirtumo reikšmes, ėgalina suvokti ė praeitį judančius elementus, kurie atveria kitų elementų atėjimo galimybę. Kitaip tariant, praeities momentas gali būti laikomas ateities judesiu, o pastaroji kaip būsima praeitis. Taigi esama dvigubos laiko dimensijos – praeities ir ateities, kai tai, kas ateina, visuomet suvokiama pavėluotai. O patirtis turėtų nurodyti tiesioginę dabarties pagavą. Dėl šios priežasties patirtis tarsi „ištirpsta“ (su kuria išnyra *neišsprendžiamas* religijos kilmės klausimas) *différance*’o judėjime, nes šiame dinamiškame vyksme joks suvokimo judesys, ar „įrašymas“ neįvyksta „dabar“. Todėl pati „patirtis“, apie kurią ėmanoma kalbėti kaip apie Neįmanomybę, visuomet pasireiškia kaip *konkreiti religinė patirtis*, funkcionuojanti tarp kitų konkrečių religiškumo formų. Kitaip tariant, religinės patirties struktūra priklauso ir yra neatsiejama nuo sociumo, jo istorijos ir kalbos.

Pats sociumas „įrašytas“ ė deridiškojo pažado struktūrą. Kaip teigia Markas C. Tayloras, pažadu presuponuojama visiškai išpildyta dabarties prezencija, o Derrida pažadas visuomet yra priminimas, peržengiantis išpildymą, tokiu būdu prezencija tampa neįmanomybe tiek, kiek tai reikalauja savi-sąmoningos prezencijos ar savi-sąmoningumo prezencijos¹³⁵. Kitais žodžiais tariant, pažadas Derrida filosofijoje atsiveria kaip patirties prezencijos Neįmanomybė, ir vis dėlto, pažadas iššaukia ateities troškimą, kuris visuomet projektuojamas ė tai, kas dar neateina, bet *galbūt* galėtų ateiti kaip revoliucija, kaip ėvykis.

Deridiškąjį pažadą galima pavadinti „atbuline“ eschatologija kuomet *eschaton* glūdi ne finaliniame iš(si)pildyme, bet visuomet *jau* praėjusiame ir ne-ateinančiame ėvykyje: „diskursas

¹³³ Derrida J. “Passions: “An Oblique Offering””. Transl. Wood D. *On the Name*. Ed. Dutoit T. Stanford University Press. 1995. P. 26-27.

¹³⁴ Caputo. J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 33.

¹³⁵ Taylor C. M. “nO nOt nO”. *Derrida and Negative Theology*. Eds. Coward H., Foshay T. SUNY Press. 1992. P. 179.

apie pažadą jau yra pažadas: pažade.¹³⁶ Tai reiškia, kad pažadas, *chōra*, Mesijas ar *différance*’as jau „praėję“ prieš bet kokią pasižadėjimą. Derrida mąstyme revoliucinis Įvykis ateina netikėtai kaip Mesijas, pažadantis sugrįžti, nenubrėždamas jokio chronologinio akiračio: „mesianybė, įtraukiant ir jos revoliucines formas (ir mesianybė visada yra revoliucinė, ji privalo tokia būti), būtų skubotas, neišvengiamas, bet neredukuojamas paradoksas, laukimas be numatymo horizonto“¹³⁷. Mesijas išnyra kaip „vertikalė“, nesujusi su esamu kontekstu. Dėl šios priežasties Įvykis yra neįmanomas ir nuolat atidedamas, nes „plyšio“ peržengimas nužymi neišvengiamą „įsivėlimą“ į sociolingvistinę struktūrą.

Philippe Capelle-Dumont žodžiais tariant, „[m]esianiškumas be nieko kito, kaip tik su galimybe be laukimo, atėjimu be anticipacijos. Tikroji mesijinio tikėjimo ir jam būdingo žinojimo figūra, pasak Derrida, yra „neįmanomybės“ figūra. Tokia schema išsaugotų religinio gesto ryšį su istorijos nutraukimo momentu“¹³⁸. Kitaip tariant, Mesijo figūra atspindi iteratyvumą: istorijos nutraukimas yra religiško atsikartojimo sąlyga. Istorijos pertrūkis pasirodo kaip galimybė atnaujinti religiško formas ir įtvirtinti jas tolimesnėje istorijos eigoje. Tačiau Mesijas kaip visiškai netikėtumas „pasirodo“ be galimybės atsakyti į klausimą, *ko* laukiama ir *koks* yra teisingumas? Derrida pažymi, jog teisingumo šauksmas yra anapus dabarties, taigi anapus *mano* gyvenimo, anapus *mūsų* gyvenimo¹³⁹. Mesijo figūra kaip ir teisingumas Derrida dekonstrukcijoje reiškia visišką „neįsivėlimą“ į pasaulinę duotį. Taigi Mesijas lieka radikaliai neatpažintas, tarsi priklausydamas kitai sferai.

Kaip teigia Derrida, „[m]esianiškumas drąsiai pasitinka absoliutų netikėtumą ir, kad ir tuo pačiu fenomenaliniu – taikos arba teisingumo – pavidalu, pasitikdamas nežinią tokio pat abstraktumo lygmenyje, turi tikėtis (laukti nesitikėdamas) kaip gero, taip ir blogo: viename iš jų visada glūdi atvira kito galimybė. Tokia yra „bendroji patirties struktūra““¹⁴⁰. Mesijo figūra tarsi nusidriekia į „amžiną“ ateitį ir niekuomet neateina kaip tas, kas iš *tikrųjų* pakeistų esamą tvarką ir joje įsteigtus režimus. Kitaip tariant, bet koks atėjimas yra užfiksuojamas, kai jau praeina, vadinasi pavėluotai, o vėlavimas tampa neišsipildymu, nes jei Mesijo kaip teisingumo galimybė būtų bent minimaliai numatoma, taptų įmanoma kalbėti apie Įvykio intervenciją kaip įvykstančią patirtį. Dėl šios priežasties, Kearney manymu, Derrida Mesijo samprata yra pernelyg formali, abstrakti ir kvazi-transcendentali¹⁴¹. Aptardamas deridiškąją Neįmanomybę Kearney bando išryškinti dekonstrukcijos modelio ribas, nurodydamas, jog eschatologinės

¹³⁶ Derrida J. „How to Avoid Speaking: Denials“. P. 14.

¹³⁷ Derrida J. *Specters of Marx*. Transl. Kamuf P. New York & London: Routledge. 1994. P. 211.

¹³⁸ Dumont Ph. C. „Filosofija ir tiesos sritys“. Vert. Aleksandravičius P. *Socialinių mokslų studijos/Societal Studies*. Nr. 5 (1). 2013. P. 29.

¹³⁹ Derrida J. *Specters of Marx*. P. xix.

¹⁴⁰ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 28.

¹⁴¹ Kavanagh L. „An Interview With Richard Kearney “Facing God”“. *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1. 2004. P. 19-20.

„mesianiškos patirtys“ Derrida filosofijoje veikia pasirodo kaip „šmėkla“, nei apreiškimas¹⁴². Ir šis šmėkliškas kvazi-apreiškimas „įvyksta“ dėl įmanomybės / neįmanomybės žaismo, kai tokios „patirtys“ kaip dovana / teisingumas / atleidimas tampa įmanomomis per Neįmanomybę, t. y. mes atpažįstame jas kaip galinčias įvykti, bet jų realizacija *neįmanomi*, tad „patiriame“ jas tarsi šmėklas.

Kalbant apie patirties Neįmanomybę Derrida ir Caputo post-metafiziniame mąstyme, galima tvirtinti, jog religinė patirtis reflektuojama kaip sekuliarus įvykis, o tiksliau negalime kalbėti apie sakralu / sekuliaru dichotomiją, veikia atsiduriame post-sekuliarumo sferoje, nes jei neįmanoma kalbėti apie *gryną* sakralumo patirtį, vadinasi nebegalima kalbėti ir apie sekuliarumą *kaip tokį*. Remdamasis Derrida, Caputo tvirtina, jog Neįmanomybė struktūruoja patirtį. Kitaip tariant, jei patirtis ir *gali* būti, ji ne-įmanoma kaip patirtis, todėl traktuojama kaip nuolatinis atidėjimas. Taip apie religiją įmanoma kalbėti *be* religijos: „Religiją galima atrasti su arba be religijos. Tokia mano tezė“¹⁴³. Patirties Neįmanomybė nužymi „religiją be religijos“ (angl. *religion without religion*) kaip pačios religijos tapimą sekuliaraus gyvenimo dalimi. Taip religijos įtraukiamos į sekuliarų pasaulį ir apmąstomos jo „viduje“, nes skirties tarp to kas sakralu ir sekuliaru nelieta. Kaip pažymi Danutė Bacevičiūtė, „Caputo religingą asmenį priešpriešina ne sekuliarium, o nemylinčiam, savanaudžiam asmeniui. Aiškindamas savo poziciją, Caputo nurodo, kad įprastą religiškumo ir sekuliarumo perskyrą jis keičia vardan to, ką pavadina „post-sekuliarumu““¹⁴⁴. Vis dėlto gali iškilti klausimas, kodėl yra kalbama apie religiškumą? Kodėl ši sritis funkcionuoja, jei grynas sakralumas „neprieinamas“?

Čia galima pasitelkti *chōros* sampratą, kuri traktuojama kaip iki-kilmė ar iki-mąstymas, o remiantis šiuo požiūriu galima sakyti, jog iki-religinė sąmonė tampa religine, įgijusi konkrečioje religinėje tradicijoje vartojamas sąvokas. Tai reiškia, kad iki-religinė sąmonė yra tai, kas turi būti užpildoma ir suformuojama jau esamos sociolingvistinės tikrovės: religinė patirtis gali būti suvokiama tik ją įvardijus. Taigi sakralus įvykis neatsiejamas nuo lingvistinio konteksto, o kodėl apie jį kalbama neįmanoma atsakyti, nes neįmanoma atlikti grįžtamojo minties judesio iš kur šis suvokimas atsiskleidžia.

Religijos ir jų „viduje“ funkcionuojantys diskursai nužymi įvykio ne-įvykiškumą, kuris ne-ateina: „Dievas yra vardas įvykiui, bet esminė įvykio idėja apsaugo mus nuo sakymo, kad įvykis yra Dievas, todėl, kad esminė įvykio idėja ir yra tai, ko aš negaliu matyti ateinant“¹⁴⁵, tvirtina Caputo. Taigi pati patirtis įgauna neįmanomo ir nenumatomo įvykio bruožus,

¹⁴² Kearney R. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. P. 98-99.

¹⁴³ Caputo D. J. *On Religion*. London & New York: Routledge. 2001. P. 3.

¹⁴⁴ Bacevičiūtė D. „Sekuliari kasdienybė ir religinė prasmė: etiškumo ir religiškumo santykis“. *Religija ir kultūra*. (10). 2012. P. 17.

¹⁴⁵ Caputo D. J. *The Insistence of God – A Theology of Perhaps*. P. 10.

atsiskleidžiančius kaip priešprieša „stiprijam“ metafiziniam, ontoteologiniam mąstymui. Neįmanomybės Dievas, apie kurį negalima kalbėti, kad jis yra arba *nėra*, nes tai jau reikštų metafizinių kategorijų vartojimą, yra atsvara religiniam dogmatizmui, kai pasitelkiant pažįstamas, paveldėtas religines sąvokas bandoma pagrįsti savosios religinės tradicijos „stiprumą“.

Vis dėlto nei Derrida, nei Caputo nevengia kalbėti apie mistikų mokymus, tačiau iš kur mistikai žino, apie ką jie kalba? Atsakymo į šį klausimą neįmanoma rasti žvelgiant iš dekonstruktyvistinės pozicijos, nes negalima atsakyti *kuo* grindžiamas kalbėjimas apie mistinę patirtį, sykiu neįmanoma ir paneigti, jog mistikai nepatyrė to, apie ką kalba. Taip priartėjama prie paslaptingos „bevietės vietos“ – *chōros*, kurioje išsišakoja dvi *galimybės*: jei *chōra* „yra“ iki mąstymo, tai, galima sakyti, jog iki-mąstymo būvis ir pasirodo kaip toji „nevieta“, kurios siekia mistikas, mėgindamas išsivaduoti iš sukonstruotų įvaizdžių ir panirti į ne-mąstymą. Dėl šios priežasties mistiko sąmonė tarsi panašėja į veidrodį, t. y. mistikas nutraukia ryšius su sąvokiniu mąstymu ir siekia panirti į ne-mąstymo, ne-kalbos būklę, sykiu kaip veidrodis atspindėdamas fenomenus. Kitaip tariant, išlaikant budrų dėmesį pasaulio atžvilgiu, pastarasis yra ne vertinamas, o tiesiog *atspindimas*. Šį veidrodišką užmaršties metodą taikliai iliustruoja Zen aforizmas: „jei kelyje pamatei Budą, užmušk jį“¹⁴⁶. Tai reiškia, jog privaloma „užmušti“ bet kokius įvaizdžius ar išankstines nuomones kieno nors atžvilgiu.

Kaip jau buvo minėta, *chōra* nužymi iki-mąstymo bei iki-kalbos būklę, vadinasi, *grynas* patirtinis momentas neįmanomas ne dėl to, kad jo *tiesiog nėra*, o todėl, kad nuo ne-mąstymo pereiname prie mąstymo: „patirdami“ ne-mąstymo būvį neturime kitos išeities kaip tik grįžti atgal į kalbą *arba* (o tai jau būtų mistiko siekinys) išgyvenant chorinę *nepatirties patirtį* (*chōra* pati savyje nepatiriama), pasiekti virš-kalbinį suvokimą. Taigi mistikui *chōra* nėra toji „vieta“, kurioje jis lieka, bet ji tampa patirties sąlyga, tarsi tiltas, kuriuo būtina pereiti, paliekant kalbą ir įžengiant į virš-kalbinę dimensiją: viena vertus, pati *chōra* yra ne-kalbinė ar iki-kalbinė, kita vertus, ji gali būti traktuojama kaip intervalas tarp kalbos ir virš-kalbinės patirties kaip veidrodis, atspindėdamas kalbos ir virš-kalbos galimybę. Taigi pačioje „bevietėje vietoje“ galima įžvelgti dvejopą galimybę – išgyvenus nepatirties patirtį, „niekumą“ grįžti į konceptuales tinklus taip ir nerealizavus virš-kalbinio suvokimo galimybės ir teigti, jog *gryna* patirtis neįmanoma bei nepažini. Kita galimybė – išgyvenant „niekumą“, siekti patirties kaip virš-kalbinio, intuityvaus suvokimo, kuris dėl savo intensyvumo pranoksta bet kokias verbalines raiškos formas.

¹⁴⁶ Cituota iš Forman R. K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. Forman K. C. R. New York: Oxford University Press. 1990. P. 38.

Čia verta paminėti gana teologizuotą Kearney sąvokos *chōra* interpretaciją. Nors ir bibliinių pavyzdžių naudojimas nereiškia pastarųjų „teisingumo“ grindimą, tai pažymi ir Kearney, sakydamas, jog „grįžimas prie religinio palikimo filosofams yra hermeneutinis uždavinys, o ne teologinė dogma,¹⁴⁷ vis dėlto Kearney manymu, *chōra* kaip iki-religinė ar ateistinė patirtis panašėja į baimę, tamsą, kančią, kuri pasireiškia kaip *tohu bohu* prieš kūrimą, Jobo agonija ar Jėzaus kančia ant kryžiaus¹⁴⁸. Tai reiškia, kad *chōra* yra sugretinama su kentėjimu ar destrukcija. Tokiu būdu *chōra* priskiriama ir moralės plotmei, nes suvokiama kaip priešprieša gėriui, grėsmingai nusiaubianti gerbūvį, sukeldama kančią, apleistumą, baimę. Tačiau Kearney išryškina *chōrą* ir kaip aktualizavimosi sąlygą, pažymėdamas, jog *chōra* nėra nei identiška, nei nesuderinama su Dievo samprata, tačiau *chōra* savo ruožtu pasirodo kaip „vieta“ kur Dievybė „gali apsigyventi ir gydyti“¹⁴⁹. Todėl *chōra* pasirodo tarsi „vieta“, būtina sakralaus įvykio realizacijai. Vaizdžiai tariant, *chōra* gali būti suvokiama kaip „naktis“, kurią išgyventi privalo mistikas, siekdamas išvysti „šviesą“, atsisakydamas bet kokio pažintinio turinio. Todėl chorinę nepatirties patirtį galima laikyti ir kentėjimu, neatsiejamu nuo mistiko „kelio“. O veidrodiška mistiko sąmonė, atspindinti pasaulio fenomenus, išties panašėja į *chōrą*, kurios veidrodiškas pobūdis jau išryškėjo ir apofatinio diskurso analizėje: chorinė diskurso forma pasirodo lyg veidrodinis paviršius, todėl pati *chōra* gali atspindėti daugybę reikšmių. Vis dėlto Kearney *chōrą* traktuoja ir kaip priešybę „Dievo“ sampratai, taip prieiname prie oponuojančių vienas kitam – teologinio ir ateologinio konceptų problematikos.

2.2 Veidrodiška *chōra* kaip kvazi-antitezė: ką nurodo ateologinis ir teologinis konceptai?

Priešingai, nei metafizinis, nepajudinamas pamatas, *chōra* negrindžia jokios sistemos, veikiau chorinis kvazi-modelis, deridiškai kalbant, pasirodo kaip „veidrodinių atspindžių efektas“, o analizuodamas Platono *Timajų* Derrida išryškina veidrodišką Sokrato figūrą. Sokratas dialoge pasirodo tarsi veidrodis, atspindintis „vietas“, tačiau pats nesanti jokia konkreiti „vieta“. Viena vertus, Sokratas laiko save panašiu į poetus ir sofistus, kita vertus, kreipiasi į filosofus. Kaip pažymi Derrida:

Ši Sokrato strategija veikia iš tam tikros nevietos, ir kaip tik tai daro ją išmušančią iš vėžių ar net gąsdinančią. [...] Nors Sokratas apsimeta priskirias save prie giminės tų, kurie neturi vietos, jis vis dėlto savęs su jais nesutapatina, o sakosi esąs tik panašus į juos. Taigi jis lyg ir laiko save trečiaja rūšimi,

¹⁴⁷ Plg. Kearney R. „Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology“. *After God – Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. Ed. Manoussakis J. P. Fordham University Press. 2006. P. 13.

¹⁴⁸ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 204.

¹⁴⁹ Ten pat. P. 194.

nebūdinga nei sofistams, poetams ar kitiems mėgdžiotojams (*apie kuriuos* jis kalba), nei filosofams-politikams (*kuriems jis kalba*, siūlydamasis jų tik klausytis). [...] Jo kalbėjimas *nutinka* kaip trečioji rūšis, jo žodis atvyksta į neutralią erdvę bevietės vietos, tokios vietos, kurioje viskas pažymima, bet kuri „pati savyje“ lieka nepažymėta¹⁵⁰.

Taip Sokratas tarsi veidrodis atspindi filosofų-politikų „vietą“, kad parodytų, jog jis jų „vietai“ nepriklauso, sykiu panašėdamas į sofistus, jis pasirodo nepriklausantis ir jų giminei. Derrida įsitikinęs, jog Sokratas *Timajuje* yra *panašus* į *chōrą*, nes Sokrato figūra dialoge išnyra, kaip visiškai neutralus priėmėjas¹⁵¹. Kitaip tariant, Sokratas nesusitapatina su jokia pozicija, bet išlieka „bevietėje vietoje“, fiksuodamas kitų dialogo dalyvių pasakojimus. Tokiu būdu parodoma ir teksto skaitymo svarba: neretai skaitytojas teksto skaitymo akimirką tampa chorine figūra, nes tuo metu jis būna priėmėjas, kai jo sąmonė fiksuoja teksto fragmentus, „įrašydamas“ juos į save ir kol kas skaitytojas neturi artikuliuotos pozicijos: jis – gavėjas, nesusitapatinantis su skaitomu turiniu, tarsi išlikdamas „bevieta vieta“. Tačiau, kaip nurodo Derrida, skaitymas gali suteikti postūmį naujų tekstų rašymui¹⁵². Taigi priėmėjas, fiksuodamas teksto turinį, sykiu yra potencialus kūrėjas, tačiau tam, kad sukurtų naują tekstą, pirmiausia tampa chorine figūra, neturinčia aiškios ir apibrėžtos „vietos“ – pozicijos. Kita vertus, skaitytojas gali turėti išankstinę nuomonę ar nejučia susitapatinti su skaitomu tekstu. Tokiu atveju jo suvokimas nėra neutralus skaitomo teksto atžvilgiu, bet veikiau priklausantis nuo pastarojo. Todėl reikalinga išlikti „nevietaje“. Kitaip tariant, skaitytojas turi tapti tarsi veidrodžiu, atspindinčiu skaitomą tekstą, kaip Sokratas lyg veidrodis, atspindėdamas „vietas“, pats nepriklauso jokiai apibrėžtai „vietai“, išlikdamas panašus į *chōrą*.

Kalbant apie *chōros* veidrodžiškumą, neišvengiamai priartėjama prie oponuojančių vienas kitam konceptų žaismo. Tačiau iškyla klausimas, ar Dievo ir *chōros* vardai gali būti traktuojami kaip priešybės? Tokie tyrinėtojai kaip Charles'as P. Biggeris išskiria dvi *chōros* rūšis: ateistinę, priskiriamą Derrida ir Caputo koncepcijoms bei klasikinę, kurią, anot jo, išplėtoja Kearney¹⁵³. *Chōra*, klasikine prasme, yra suvokiama kaip priešybė hiperesencijai. Biggerio teigimu, hiperesencijos ir indo-*chōros* poliai papildo vienas kitą, pasikeisdami „vietomis“: indas ir Gėris, papildydami vienas kitą, chiazmiškai pasikeičia vaidmenimis, taip sukurdami dvi *archė* prasmes.¹⁵⁴ Gėris ir *chōra* interpretuojami kaip dvigubas pasaulio kūrimo principas, todėl *chōra*

¹⁵⁰ Derrida J. „Chora“. P. 24-26.

¹⁵¹ Plg. Ten pat. P. 26.

¹⁵² Plg. Kipnis J., Leiser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. P. 34.

¹⁵³ Bigger P. Ch. *Between Chora and the Good – Metaphor's Metaphysical Neighborhood*. Fordham University Press. 2005. P. 365.

¹⁵⁴ Ten pat. P. 372.

priskiriama ontologinei sistemai ir tampa savotišku hiperesencijos papildiniu: kaip opozicija *chōra* pasirodo esanti tarpė, kurioje sukuriamos ir „įrašomos“ kopijos. Taigi be papildinio neįmanomas kūrybinis vyksmas.

Kearney pažymi, jog Derrida ir Caputo neišvengia poliariškumo, kalbėdami apie „šiaurinį“ Dievo – hiperesencijos polių, priešpriešindami „pietinį“ anonimiskosios bedugnės *chōros* polių.¹⁵⁵ Vis dėlto ši interpretacija nėra neprobleminė, nes *chōra* traktuojama kaip nesuvokiama ir beformė bedugnė. Taigi *chōros* sąvoka neturi aiškios „vietos“, o oponentas privalo būti aiškioje pozicijoje. Tik tokiu būdu yra sukuriamas opozicinis santykis tarp dviejų apibrėžtų, skirtingas reikšmes išreiškiančių dalykų. Kalbėti apie *chōros* ir virš-esmiško Dievo poliariškumą, reikštų patalpinti juos į aiškias apibrėžtis ir suvokti kaip visiškai priešingas sferas. Taip pat vertėtų prisiminti, jog *chōra* dekonstrukcijoje išvengia opozicijų, veikiau opoziciniam santykiui Derrida priskiria Idėją („tėvą“) ir pasaulį („sūnų“). Kitaip tariant, *radikalus chōros ateologiskumas* nesuponuoja priešybės – teologinės Dievo sampratos. Kaip nurodo Caputo, *chōra* yra „radikaliai ateologinė“¹⁵⁶, o tai nužymi *chōros* nepriklausomumą ontoteologinei sistemai, tačiau būdama „trečiaja rūšimi“, *chōra* pasirodo tarsi intervalas, suteikiantis erdvę opozicijų žaismui.

Reikėtų pažymėti, jog tiek teologinė, tiek ateologinė sąvokos pasirodo esančios mąstymo išdava, o kaip jau buvo minėta, *chōra* išreiškia iki-kilmės, iki-mąstymo stadiją. Štai kodėl, sekdamas Derrida, Caputo akcentuoja, jog *chōra* nėra nei teomorfine, nei antropomorfinė, bet veikiau ateologinė ir nežmogiškoji, ir pati savęs niekur „neįrašanti“¹⁵⁷. Kitaip tariant, visiškai neaišku, kas yra *chōra*, nes mes negalime sakyti, kad ji yra, negalime apie ją mąstyti kaip apie *logosą*. Taigi pavadinti *chōrą* „ateologine“ reiškia nurodyti jos nepriklausomumą jokiai *teologijai*. Taip pat nereikėtų pamiršti, jog deridiškai interpretuojama *chōra* po savo vardu nieko „neslepia“, kitaip tariant, ji tik tariamai nurodo į save pačią, iš tiesų *pati savyje chōra* neišreiškia taigi šia kvazi-kategorija niekas neatskleidžiama ir neparodoma, tačiau būdama lyg veidrodis savo paviršiuje ji atspindi ateologinės ir teologinės sąvokų žaismą. Taip veidrodžiška „bevieta vieta“ pasirodo kaip *skirtumas savyje*, neredukuojamas į žaismą, kurį pats atspindi. *Chōra*, priešingai nei centruojantis „Dievo“ konceptas savo orbitoje nelaiko predikatu ir nėra nieko, kas „bevietai vietai“ suteiktų kokį nors pavidalą. Todėl šia prasme *chōra* yra *radikaliai* ateologinė, esanti lyg erdvė tarp oponuojančių kategorijų.

Kalbėdamas apie Angelo Silesiaus ištartį *Der Ort ist das Wort* (Vieta yra žodis), kuri „išties patvirtina Dievo kaip žodžio vietą“¹⁵⁸, Derrida išryškina dvi „vietas“, kurios pasirodo

¹⁵⁵ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 208.

¹⁵⁶ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion Without Religion*. P. 36.

¹⁵⁷ Ten pat.

¹⁵⁸ Derrida J. „Sauf le Nom (Post-Scriptum)“. P. 75.

kaip dvi galimybės – viena, nužymima Dievo vardu, kuris susijęs su istoriniais apreiškimais, kita – *chōros* kaip beformės bedugnės: „[a]r mes turime pasirinkimą? Kodėl renkamės tarp dviejų? Ar tai yra įmanoma? Bet juk tai tiesa, kad šios dvi „vietos“, dvi vietos patirtys, šie du keliai be abejonės yra absoliučiai heterogeniški. Viena vieta neapima kitos, viena (pra)eina pro kitą, viena be kitos, viena yra absoliučiai *be* kitos“¹⁵⁹. Vis dėlto jei Dievo vardą suvoktumėme kaip „vietą žodžiui“, ar tai nėra siekis suvokti „kažką“ anapus savo vardo? Vieta *jau* suteikta žodžiui. O *chōra* pati savyje nepasiekiamo, vadinasi, pasiekiamo *chōros* vardą, bet ne pačią *chōrą*. Taigi net jei ir yra dvi „bedugnės“, t. y. viena „bedugnė“, kurią nužymi Dievo vardas, kita – beformė *chōra*, pačios savyje jos yra anapus istorijos, kitaip tariant, visiškai „išoriškos“ pastarajai. Dievo ir *chōros* vardai pasirodo kaip žaismas veidrodishoje „bevietėje vietoje“ – neredukuojamame skirtume. *Chōra* lyg veidrodis atspindi šį žaismą, taigi ji tik atspindi sąvokas, įskaitant ir savo pačios vardą. Tai reiškia, jog *chōra* tik *atrodo* kaip antitezė „Dievo“ konceptui.

Kita vertus, kaip teigia Šerpytytė, „[d]ekonstrukcija pretenduoja būti veidrodžiu, atspindinčiu *via negativa*, kuriame turėtų atsispindėti ir negatyviosios teologijos diskurso struktūra. Tačiau ir pats negatyvusis diskursas tampa „veidrodžiu“, atspindinčiu dekonstrukcijos judesį“¹⁶⁰. Iškyla klausimas, ar nėra dviejų veidrodžių, kurie vienas kitą atspindi? Tačiau nei vienas, nei kitas nepasiekiamas diskursyviame mąstyme, todėl, kaip pažymi Šerpytytė, „„susitikimas“ su negatyviaja teologija išryškina ir dekonstrukcinės strategijos „ribas“ – „negebėjimą“ išeiti iš kalbos, diskurso plotmės“¹⁶¹. Galima teigti, jog ir apofatinio diskurso skilimas išreiškia negatyviosios ontoteologijos santykį su dekonstrukcija, t. y. kalbėjimas apie *chōrą* tarsi išprovokuojamas hiperousiologinės formos dominavimo, nors ir hiperousiologinė forma pasirodo „įrašyta“ *chōroje* lyg erdvėje. Kitaip tariant, radikalus *chōros* ateologiškumas, singularumas reiškia, jog ji nėra opozicija teologiniam konceptui. Net jei Derrida dekonstrukcijoje ir aptinkamas kalbėjimas apie dvi – Dievo ir *chōros* „bedugnes“, jos vis tiek nėra vienas kitam oponuojantys priešingi poliai, veikiau „pačios savyje“ ir turėtų būti traktuojamos kaip visiškai „išoriškos“ istorijai, vadinasi, nepriklausančios ir diskursui.

Interpretuodamas Derrida tekstą, dvi „bedugnes“ Kearney susieja su pasirinkimu tarp teizmo (Dievo) ir ateizmo (*chōros*). Kalbėdamas apie būtinybę pasirinkti, jis teigia, jog teistas visada renkasi Dievą, net jei jo pasirinkimas ir nėra galutinis, nepajudinamas ar užtikrintas, esantis netoli „prarajos“ – *chōros*, t. y. net jei ir abejojama pasirinkimu, glūdint ateizmo galimybei, vis dėlto, anot Kearney, pasirinkimas yra reikalingas: „[k]ai Dievas kūrė pasaulį, jis sukūrė jį iš nieko, chaoso, *tohu bohu*, *chōros*. Štai kodėl Dievas ir *chōra*, panašiai kaip teizmas

¹⁵⁹ Ten pat. P. 76.

¹⁶⁰ Šerpytytė R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. P. 232.

¹⁶¹ Ten pat. P. 233.

ir ateizmas yra dvi tos pačios monetos pusės. [...] Dievas ir *Chōra* kartais gali ir papildyti, nei neįtraukti vienas kitą¹⁶². Čia matyti, jog Kearney atstovauja klasikinei sąvokos *chōra* interpretacijai, kai pastaroji suvokiama kaip „Dievo“ sąvokos papildinys. Tačiau pasirinkimas tarp dviejų – teistinio ir ateistinio konceptų atveria riziką laikyti vieną interpretaciją „teisingesne“ už kitas (apie tai plačiau bus kalbama trečioje dalyje). Kita vertus, Kearney interpretacijoje *chōra* pasirodo ir kaip dieviškąjį apreiškimą komplikuojanti plotmė. Kaip teigia Kearney, *Dievo* ir *chōros* terminai gali būti skirti nužymėti *tai pačiai* „bedugnės“ patirčiai, iš kitos pusės, pasirinkimas tarp šių *dviejų* vardų nėra nežymus, nes teistai kalba apie „sielos naktį“ kaip būdą patirti dieviškąją prezenciją, o *chōra* – tai „naktis be pabaigos“¹⁶³.

Atsižvelgiant ir į teologinę Manoussakio interpretaciją, galima sakyti, jog Jėzaus figūra pasirodo tarsi veidrodžiška *chōra*, į save „įrašanti“ dieviškąją bei žmogiškąją plotmes,¹⁶⁴ taip „pirmaujanti“ Jėzaus kaip įsikūnijusio *logoso* atžvilgiu: tam, kad pasireikštų *logosas*, būtina „erdvė“ *logosui* realizuotis. Taigi *logosas* neišvengiamai „įrašytas“ į *chōrą*. Todėl Manoussakis įžvelgia galimybę traktuoti Kristų-*chōrą* kaip alternatyvą Kristui-*logosui* bei logocentrinui ontoteologiniui režimui, ne tik todėl, kad Jėzus pasirodo tarsi intervalas – „papiktinimas žydams ir kvailystė pagonims“¹⁶⁵, t. y. nepriklausantis jokiai „vietai“, bet ir dėl to, jog moteriškasis *chōros* pobūdis neišvengiamai „užbėga“ į priekį patriarchalinio *logoso* atžvilgiu: be *chōros* neįmanomas apreiškimas. Taigi pačioje *teologijoje* glūdi *radikalus* ateologiškumas.

Šiame kontekste verta paminėti Tayloro a/teologijos sampratą, kuri ne tik komplikuoja klasikinę teologiją, bet ir susijusi su radikaliąja kristologija. Kitaip tariant, Tayloras parodo, jog „Dievo mirtis“ yra ne kas kita kaip žodžio inkarnacija: „pagrindiniai dekonstruktyvios a/teologijos kontūrai pradeda ryškėti su būtina tarpusavio realizacija tarp Dievo mirties ir radikalosios kristologijos. Radikalioji kristologija yra *visiškas* įkūnijimas – dieviškumas „yra“ įkūnytas žodis“¹⁶⁶. Taigi dekonstruktyvioji a/teologija pasirodo kaip Dievo – Autoriaus / Kūrėjo / Meistro mirtis¹⁶⁷, paradoksaliai atsiskleidžianti žodžio inkarnacijoje. Tai reiškia, jog pati „Dievo“ sąvoka gali būti pakeičiama į „rašymą“, kai įkūnytas žodis glūdi imanencijoje. Kitaip tariant, užuot skaitydami istorinius įvykius tarsi „iš viršaus“, atsiduriame imanentiniame tekstualinių prasmų žaisme, kuris pasirodo esantis be pradžios ir pabaigos. A/teologija, anot Tayloro, nėra orientuota nei į pradžią, nei į pabaigą, todėl ir pats rašymas lieka neišbaigtas¹⁶⁸, o

¹⁶² Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 211.

¹⁶³ Ten pat. P. 202-203.

¹⁶⁴ Plg. Manoussakis J. P. „Khora the Hermeneutics of Hyphenation“. *Revista Portuguesa De Filosofia* (58). 2002. P. 99-100.

¹⁶⁵ Ten pat. P. 100.

¹⁶⁶ Taylor C. M. *Erring – A Postmodern A/theology*. University of Chicago Press. 2013. P. 103.

¹⁶⁷ Plg. Ten pat.

¹⁶⁸ Ten pat. P. 13

tai reiškia, kad atsiveria ir begalinis interpretacijos procesas. Taigi a/teologija Taylorui ir yra tai, kas atveria nomadišką prasmų žaisimą.¹⁶⁹

Svarbu paminėti, jog ir pats terminas a/teologija panašiai kaip ir *différance*‘as, gali būti užrašomas, bet neištariamas. Kitaip tariant, šio termino nepriklausymas nei pozityviajai, nei negatyviajai teologijai yra pamatomas, bet neišgirstamas¹⁷⁰. Vienas vertus, a/teologija negali būti suprantama tik kaip antitezė teologijai, kita vertus, a/teologija pasirodo kaip veidrodinė teologijos dekonstrukcija, kai „Dievo“ konceptą sukomplikuoja rašymo „kategorija“¹⁷¹. Taigi a/teologija, galima sakyti, yra veidrodinė sąvoka nesutapatinama nei su teologija, nei su pastarosios neigimu. Todėl a/teologija yra „tarp“ pozicijoje, panašiai kaip ir *chōra*, suvokiama kaip „trečioji rūšis“.

Panašiai kaip Derrida apibūdino Sokratą, atliekantį chorinės ar, kitaip tariant, veidrodinės figūros vaidmenį, galima identifikuoti ir Jėzaus figūrą kaip chorinę, t. y. bibliniai pasakojimai atskleidžia Jėzaus nesutapatinimą su esamu kontekstu, veikiau jo dėmesys nuolat išlaikomas ties kitos realybės dimensija. Tokiu būdu Jėzus kaip chorinė figūra, komplikuoja tuometinę tradiciją iš vidaus, sykiu pasirodo kaip „tiltas“, vedantis į kitą sferą. Negana to – Jėzus nepriskiria savęs jokiai „rūšiai“: viena vertus, jis nuolat konfrontuoja su fariziejais bei sadukiejais, kita vertus, jis aptinkamas tarp visuomenės atstumtųjų, prastos reputacijos asmenų ir visgi savęs su jais netapatindamas. Taigi jis kaip veidrodinė figūra kreipiasi į asmenų gruputes, atspindėdamas jų „vietas“, sykiu nurodydamas, jog jis nėra nei vienas iš jų. Galima sakyti, jog Jėzaus inkarnacijoje susitinka Įvykio galimybė, transformacija, atsiskleidimas ir mirtis: *logos* transformuojasi į kūną *chōroje*, atsiskleidžia kaip nei vienai grupei nepriklausantis dalyvis, mirštantis ant kryžiaus. Galiausiai Jėzaus figūra yra tarsi interpretacija. Kaip teigia Caputo:

Dievo karalystė priklauso kvietimo, kreipimosi sferai, paskelbimo, *kerygmos* poetikai. Karalystė yra paskelbta naratyvuose, kuriuose tiesa nėra apribojama istoriografinio tikslumo standartais, tiesos kaip atitikimo ar *adequatio* prasme; karalystėje tiesos reikšmė yra *facere veritatem*. Įvykio tiesa yra veiksmas, kažką atlikti, paversti į egzistencijos kūną. [...] Naujojo Testamento naratyvai yra daugiau tiesa, o ne mažiau tiesa, nes jų tiesa yra anapus atitikimo tiesos. [...] Jėzus ne paprasčiausiai kalba parabolėmis; jis yra parabolė¹⁷².

¹⁶⁹ Plg. Ten pat. P. 158.

¹⁷⁰ Ten pat. P. 12.

¹⁷¹ Plg. Ten pat. P. 13.

¹⁷² Caputo D. J. *The Weakness of God – a Theology of Event*. Indiana University Press. 2006. P. 16.

Bibliniai pasakojimai, kurie pripildyti parabolių, simbolių, mitų atveria tiesą ne iš didžiosios raidės, kai reikalaujama atitikimo ar siekiama paneigti kitus „mažiau teisingus“ teiginius, t. y. simbolis, parabolė, mitas neiškina tikrovės kaip tam tikro modelio, bet jie yra daugiasluksnis tikrovės interpretavimo būdas ar netgi kaip pati tikrovė. Kitaip tariant, naratyvai pasirodo kaip šydas, kuriuo galima laikyti ir Jėzaus asmenį, įkūnijantį žodį. Taigi Caputo, panašiai kaip Tayloras, pavaizduoja kristologinį įvykį integraliai glūdinti tekstualinėje tikrovėje: Jėzus kaip parabolė atveria interpretacijų daugiakryptiškumą. Todėl ir teo-poetika, skirtingai nei teo-logija¹⁷³ turėtų būti traktuojama ne kaip taisyklių ar dogmų rinkinys, bet veikiau teo-poetika – tai šauksmas, lydimas tikėjimo, o ne reikalavimo sužinoti Tiesą.

Callid Keefe-Perry teigimu, Caputo teo-poetika panašėja į kontingentiškumą bei vilties galimybę, nei pilnatvišką pažadą ar garantiją¹⁷⁴. Taip „stipriąja“, dieviškąja galia grindžiamą poziciją keičia „silpnoji“ įvykio teologija, kai *įvykti* reiškia ir veikti, interpretuoti, įsikūnyti, transformuoti. Čia galima paminėti Kearney svarstymą, jog „[g]albūt *chōra* galėtų būti reinterpretuojama kaip pirmapradiška pasaulio terpė, kurioje Dievui reikalinga tapti kūnu? Raktinis žodis karalystės būčiai, kaip visada, *galbūt*“¹⁷⁵.

Vis dėlto interpretuojant deridiškai, *chōra* turėtų būti suvokiama kaip neužbaigtumas, atveriantis galimybę naujai reikšmei. Kitaip tariant, *chōra* kaip ir jos „giminaitis“ *différance* as steigia fragmentišką realybę: „ne tik nėra *différance* karalystės, bet *différance* netgi pradeda kiekvienos karalystės ardomąją veiklą“¹⁷⁶, teigia Derrida. Taip išskaidomas holistinis tikrovės vaizdas: visi reiškiniai yra įlaikinti erdvėje ir įerdvinti laike, bet nesutinkami vienalaikiškai, todėl ir neįmanomas joks užbaigtumas. O neužbaigtumas pasirodo ir kaip Kito identifikacijos Neįmanomybė.

2.3 Ne-ateinančio radikalai Kito geismas: *chōra* vaizduotėje ir maldoje

Galima sakyti, jog Kitybė dekonstrukcijoje pasirodo per neigimo judesį, t. y. reflektuojant Kitą kaip netapatumą *ego* struktūrai. Kita vertus, esama ir universalumo kaip *pozityvaus* bruožo Kito suvokime, t. y. Kitas vis tiek turi būti bent minimaliai atpažįstamas, o singularumas jau išreiškia negatyvų krūvį, kai paskirybė pasirodo kaip unikali ir neapibrėžiama. Kitas gali būti laikomas skirtimi, t. y. Kito suvokimas įvyksta per skirtumą, kuris tarsi išsiskaido į dvi dalis: viena vertus, Kitas skiriasi nuo *ego* kaip *alter ego*, iš kitos pusės, jis skiriasi dėl savo radikalaus kitumo, kuris negali būti sugretinamas su *ego*. Sykiu reikėtų turėti omenyje, jog *ego*

¹⁷³ Plg. Caputo D. J. *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Baker Academic. 2007. P. 57.

¹⁷⁴ Keefe-Perry C. *Way to Water – A Theopoetics Primer*. Wipf and Stock Publishers. 2014. P. 103.

¹⁷⁵ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 211.

¹⁷⁶ Derrida J. *Margins of Philosophy*. P. 22.

nėra fiksuota nekintanti tapatybė. Pats *ego* gali atsiskleisti kaip sau neatpažintas Kitas. *Ego* santykis su Kitu Derrida dekonstrukcijoje yra ir simetrinis, ir asimetrinis, t. y. simetrinis tiek, kiek mes Kitą atpažįstame kaip *alter ego*, o asimetrinis reiškia Kitybės neredukuojamumo įsisąmoninimą.

Vis dėlto Kito atpažinimas negali įvykti be bendrų suvokimo schemų, kurios leistų identifikuoti skirtumus: Kitas turi būti *atpažintas*, kad galėtų būti *pripažintas* kaip Kitas. Taigi simetriškumas yra asimetriškumo sąlyga, tačiau Kitas pasirodo ir kaip įimantis nepažinumo aspektą. Pažymėdamas, jog formuluotė „kiekvienas kitas yra visiškai kitas“ (pranc. *tout autre est tout autre*), Derrida nurodo, jog *kiekviena* singuliarybė yra *kitas*, o tai reiškia universalumo ir singularumo koreliaciją¹⁷⁷. Tačiau visuomet būtina įsisąmoninti, jog heterogeniškumas nėra pastovus, taigi ir Kitybė, net jei minimaliai ir atpažįstama, nuolatos „pabėga“ iš konceptualios sąmonės lauko.

Kitas išreiškia ir „kažko“ neapibrėžtumą bei neprognozuojamumą. Kitas gali pasirodyti įvairiais pavidalais ir likti neatpažintas. Jis pasirodo netikėtai, nelauktai, „susidurdamas“ su *ego* ir taip „išjudinantis“ konceptualią tvarką ir žinojimą, nes Kitas reikalauja to, ko žmogaus sąmonėje dar nėra: atpažinti jį kaip Kitą. Kitas pasireiškia kaip „atidėta pradžia“ ir suvokiamas tik pavėluotai. Tokiu būdu neišvengiamai esame įtraukti į *différance*‘ą kaip nenutrūkstantį judėjimą, kuris atveria nelauktai išnyrančią Kitybę ir pavėluotą suvokimo judesį Kitybės atžvilgiu, kai ji vėl „išsprūsta“ iš suvokimo rėmų. Tačiau *grynasis skirtumas* ar „bevieta vieta“ nepatalpinama į jokią konkrečią „vietą“, ir yra Kitas *savyje* ar radikaliai Kitas.

Galima teigti, kad sąvoka „Kitas“ nužymi išoriškumą. Pavyzdžiui, *chōra* pasirodo esanti išoriška bet kokiems suvokimo turiniams, chronologinei įvykių eigai, nes ji visiškai nepriklauso pasaulinei plotmei ir joje vykstantiems procesams, o sykiu visi procesai generuojami jos „viduje“ tarsi lopšyje: jei esi lopšio viduje, niekuomet neapčiuopsi jo išoriškumo. Taigi šis išoriškumas pasireiškia kaip būties anachronizmas. Taip *chōra* „pasirodo“ kaip radikaliai neišsakomas Kitas, o metaforos, kurios tarsi sukasi aplink šį kitumą išsisklaido, neapčiuopdamos „esmės“.

Kaip jau buvo parodyta chorinio kvazi-modelio analizėje, ne-kalbėjimas apie *chōrą* vyksta metaforų pagalba, kurios pasitarnauja kaip pakaitalai, reflektuojant neišsakomą ir radikalų „bevieta vieta“ kitumą. Caputo tvirtina, jog apie *chōrą* neįmanoma kalbėti nei metaforiškai, nei vartojant įprastus terminus, nes interpretacija visuomet atsiranda „per vėlai“, todėl „bevieta vieta“ yra radikaliai singuliari „vieta“, kurioje visos „vietos“ „įrašytos“¹⁷⁸. Pats diskursas apie *chōrą*, pasirodo kaip nuolatinis reikšmių „trynimasis“ ar, kaip primena Caputo, šis

¹⁷⁷ Derrida J. *The Gift of Death*. Transl. Wills D. Chicago: University of Chicago Press. 1995. P. 87.

¹⁷⁸ Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. P. 95.

diskursas atsisklaido pats į save tarsi į tuščią dykumą ir išsisklaido lyg „pelenai“¹⁷⁹, taip išryškindamas ne-kalbėjimo apie „bedugnę“ skurdumą, dykumiškumą. Net jei „bevietė vieta“ ir pasirodo tarsi esanti moteriškojo pobūdžio, tačiau norėdamas išryškinti jos bepavidališkumą, beformiškumą, tapatybės nebuvimą, Derrida tvirtina, jog „[e]sama *choros*, bet tokio dalyko, kaip *chora nėra*“¹⁸⁰. Taip akcentuojamas jos nematerialumas, o sykiu ir radikalus kitumas.

Negatyvioji teologija yra kritikuojama Derrida bei Caputo, nes pastaroji pasirodo esanti To Paties, suvokiamo kaip hiperesencialistinė tikrovė, siekis. Todėl atrodytų, jog dekonstrukcijoje vaizduotės galia turėtų būti išlaisvinama, tačiau Dievo kaip radikaliai Kito geismas ir „aklas tikėjimas“, paradoksliai atveriantis radikalųjį ateizmą, kai *nežinoma, kuo tikima*, kiekvieną Kitą sutinkant *kaip Kitą* be išankstinių nuostatų, sykiu neutralizuoja ir gebėjimą *įsivaizduoti* Kitą. Kitaip tariant, Kito geismas lieka anapus geismo. Šis nepasiekiamo Kito troškimas glūdi ir Kearney išryškintoje leviniškoje eschatologijoje, kai trokštama nepasiekiamos Begalybės, tačiau ne dėl to, kad ši būtų suvokiama kaip hiperesencialistinė, bet dėl paties troškimo nepasotinamumo, kai pastarasis atveria vis naują gelmę. Dėl šios priežasties geismas tampa be paliovos *gilėjančiu* procesu, nes geidžiama to, ko nėra duota. Negana to – Kitas ne tik nėra suvokiamas, bet ryšys su geidžiamu Kitu visada asimetrinis¹⁸¹. Kearney parodo, jog geismas išsišakoja į ontologinį ir eschatologinį. Pirmuoju atveju siekiama geismą išpildyti, įsisąmoninant esantį trūkumą, stoką, o eschatologinis geismas yra labiau dinaminio pobūdžio, kai laukiama ir geidžiama Kito ateinant¹⁸².

Analizuodamas vaizduotės vaidmenį Derrida dekonstrukcijoje, Kearney akcentuoja tris negalimus kelti klausimus, kalbant apie vaizduotę. Pirmiausia jis pažymi, jog negalime klausti „kas yra vaizduotė?“, nes kaip ir klausiant „kas yra *différance*“ ar *chōra*?, reikėtų patalpinti šias kvazi-kategorijas į metafizinį suvokimo lauką, taip ir klausimas „kas yra vaizduotė?“, nužymėtų siekį atskleisti pastarosios „esmę“, taip atšliejant vaizduotę nuo to, kas laikoma „tikrove“. Kaip teigia Kearney, „opozicija tarp vaizduotės ir tikrovės išnyksta tekstualiniame neišsprendžiamumo žaisme, iš kurio niekas neištrūksta“¹⁸³.

Vaizduotė Derrida dekonstrukcijoje pasirodo neatsiejama nuo *chōros* kvazi-kategorijos, „išjudinančios“ metafizinę „įsivaizduojamo / tikro“ skirtį. Kaip jau buvo parodyta, chorinis kvazi-modelis dekonstrukcijoje panaikina dichotomiją tarp to, kas laikoma tikru ir „mažiau“ tikru: nebegalima atsekti, kas yra tikra ir kas tik kopija, nes *chōra* nenurodo jokio pradžios taško ar Šaltinio, kas ir būtų laikoma tuo tikrumu, kurį pavaizduoja „mažiau“ tikri dalykai. Negana to

¹⁷⁹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 37.

¹⁸⁰ Derrida J. „Chora“. P. 13.

¹⁸¹ Plg. Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 63-64.

¹⁸² Plg. Ten pat. P. 60-61.

¹⁸³ Kearney R. *The Wake of Imagination*. London: Routledge. 2002. P. 290.

– *chōros* vardas „nurodo“ tai, kas nepasiekama ir ko visada trokštama – Dievo kaip *neįsivaizduojamo* ir radikaliai Kito pasirodymo.

Jei vaizduotė būtų kažkas kitas nei „tekstas“, vadinasi, būtų galima rasti išėjimą iš „teksto“, o tai dekonstrukcijos teorijoje yra neįmanomas judesys. Todėl antras negalimas klausimas: „*kas įsivaizduoja*“? Kitaip tariant, negalime klausyti apie jokią transcendentalinį subjektą, kuris įsivaizduoja ar kuria įvaizdžius: „Nėra teksto *autorias*, nei žmogaus centro, iš kurio įsivaizduojamybė emanuoja, nei rašto tėvo [...]. Ir nieko negali būti kalbama apie skaitytoją kaip apspręstą tapatybę, egzistuojančią teksto išorybėje.“¹⁸⁴ Antro klausimo kėlimo neįmanomybė nužymi „tekstą“ kaip „vidų“, į kurį įtrauktas ir subjektas, todėl pastarasis negali atlikti jokio refleksijos judesio, kuris atitrauktų mąstantį subjektą nuo „teksto“ į „išorę“.

Trečia, negalime kelti klausimo „ar galima *išeiti* iš parodijos?“ Kalbėdamas apie parodiją dekonstrukcijoje Kearney tvirtina:

[v]aizduotė, kuri dekonstruojama į savo pačios parodiją pameta bet kokią išėjimą tarp metafizinio vidaus ir išorės opozicijų. Nėra išėjimo iš veidrodžių olos, nėra nieko *išoriško* raštui. Galima sakyti, jog postmodernizmas yra grįžimas į Platono imitacijų olą, bet yra esminis skirtumas: daugiau nėra vidinio pamėgdžiojimo pasaulio, kuris imituoja išorinį tiesos pasaulį, bet priešingai. Ir tai, žinoma, svarbu pasakyti, jog platoniškoji įsivaizduojamo ir tikro hierarchija, galiausiai virsta į parodiją¹⁸⁵.

Taigi pasikeičia požiūris į tikrovę: vaizduotė nėra nuo jos atskiriama, bet visa pasirodo kaip imanentiškas žaismas, kai nelieka perskyros tarp kūrėjo ir kūrinio, įsivaizduojamo ir tikro, taigi ir jokios prieigos prie to, kas turi būti atskleista, atidengta nutraukus vaizduotės šydą. Taip Derrida dekonstrukcijoje išryškintas veidrodinis žaismas, kai atspindžiai nebėra ontologinės struktūros dalis, netobulai ją perteikiantys, bet priešingai – veidrodinis žaismas įtraukia ir pačią ontologinę sistemą¹⁸⁶. Platoniškoji tikrovė, kuri slypi išėjus iš olos, dekonstrukcijoje yra transformuojama į reikšmių žaismą „oloje“ be galimybės patekti „išorėn“.

Dekonstrukcijoje siekiama parodyti klausimų *kas* yra vaizduotė? Ar *kas* įsivaizduoja? Neįmanomybę, nes klausimus „apjuosęs“ *différance*’as / *chōra* – „beviėtė vieta“, įlaikinanti, įerdvinanti skirtumus ir taip suteikianti „vietą“ kiekvienam elementui. Tokiu būdu atsiduriame nuolatinėje įtampoje, nes visa, ką mes galime pasakyti apie siekius pranokti mūsų pasaulį yra išraiškos, neatsiejamoms nuo konteksto. Bet koks kalbėjimas apie Paslaptį demaskuoja kažką kitą nei Paslaptis, kuri *savyje* nepasirodo. Taigi vieno šydo nutraukimas atveria kitą šydą ir taip be

¹⁸⁴ Ten pat.

¹⁸⁵ Ten pat. P. 291.

¹⁸⁶ Plg. Derrida J. *Dissemination*. P. 30.

pabaigos lyg nesibaigiantis veidrodžių žaismas, kuriuose regime savo sukurtas prasmes. Derrida sako: „atverti vardą reiškia nieko kito jame neatrasti, kaip kažką panašaus į bedugnę, bedugnę kaip tokią“¹⁸⁷. Ir vis dėlto ar teisingumo ilgesys nėra ilgesys *tikro* teisingumo, kuris neturi nieko bendro su socialiniu neteisingumu, hegemonija? Galbūt galima įžvelgti paties Derrida mąstyme skirtį tarp „tikro“ ir „netikro“, net jei „tikrumas“ ir neturėtų būti sutapatinamas su metafiziniais lūkesčiais, nes „tikro“ teisingumo ne-atėjimas kaip tik ir paneigia esaties metafiziką. Todėl *kitokio* teisingumo, teisingumo kaip kvazi-apreiškimo ilgesys, galima sakyti, skatina apmąstyti ir tikėjimo vaidmenį.

Vis dėlto dekonstruktyvistinis tikėjimas Kearney atrodo nepakankamas. Jo teigimu, tikėjimas dekonstrukcijoje rizikuoja tapti pernelyg „tuščiu“, nes jis pasirodo kaip „formali pažado struktūra“, kuri nėra įkūnijama pasaulyje¹⁸⁸. Dekonstruktyvistinis tikėjimas Neįmanomu mesianišku įvykiu panašėja į auto-destrukcinį veiksma: tikima „kažkuo“, kas skiriasi nuo to, kas jau duota, „kažkuo“, kas turi ateiti, bet „kažkas“ niekada neateina. Dėl šios priežasties pati vaizduotė suspenduojama, nes ateinančio „kažko“ negali įsivaizduoti. Dekonstrukcijoje troškimas visuomet traktuojamas kaip neįmanomas išsipildymas, todėl glūdi anapus troškimo, nes niekada nerealizuojamas imanentinėje plotmėje. Kaip primena Caputo, „kad ir ką mes sakytumėme ar melstumėmės, mąstytime ar tikėtume, svajotume ar trokštume, yra įrašyta į kintantį *différance*‘o smėlį, tai yra įrašyta *chōroje*“.¹⁸⁹ Tikėjimas, malda ir bet kokie lūkesčiai jau įrašyti neredukuojamame skirtume, todėl yra įtraukti į nepaliaujamą reikšmių, prasmių judėjimą bei daugiabalsiškumą.

Kaip teigia Derrida, tokios mistinės tradicijos kaip kabala yra neatsiejamos nuo numeracijos, prasmių ir simbolių daugiabalsiškumo¹⁹⁰. Nors Derrida netapatina savęs su jokia mistine tradicija, tačiau galima atrasti sąsajų tarp Derrida filosofijos ir kabalistinės *En-sof* sampratos, išreiškiančios Dievo paslėptumą, o sykiu ir manifestaciją įvairiose simbolinėse prasmėse. *En-sof* yra neišreikštas Dievo aspektas, bet per jį viskas yra išreiškiamas. Kitaip tariant, simboliai nėra savistoviai, bet funkcionuojantys per neapreiktą ir paslėptą Dievybę. Anot Gershomo Scholemo, „gyvenimo Dieve procesas, kuris yra pagrindinė Zoharo teosofijos idėja, gali būti suvokiama ir kaip kalbos elementų sklaida. [...] Dievo emanacijų pasaulis yra sykiu ir toks, kuriame kalbos procesas anticipojamas pačiame Dieve“.¹⁹¹ *En-sof*, galima sakyti, yra ir reiškinių, simbolių skirtingumo sąlyga. Tai išties panašu į *différance*‘ą, kuris būdamas

¹⁸⁷ Derrida J. „The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano“. Transl. Anidjar G. *Acts of Religion*. Ed. Anidjar G. New York and London: Routledge. 2002. P. 214.

¹⁸⁸ Kearney R. *Anatheism – Returning to God After God*. Columbia University Press. 2009. P. 64-65.

¹⁸⁹ Caputo D. J. „Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney“. P. 124.

¹⁹⁰ Derrida J. *Dissemination*. P. 375-377. Taip pat žr. Derrida J. „The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano“. P. 214-215.

¹⁹¹ Scholem G. *Žydų mistika ir jos pagrindinės srovės*. Vert. Gailius A. Vilnius: aidai. 2009. P. 215.

nefenomenalus yra skirtumų pasireiškimo sąlyga. Tačiau Derrida siekia sukelti abejonę, jog kabalistinėje mistikoje anapus skaičių, ženklų, simbolių „Paslėptojo“ gali nebūti, todėl ateizmo akimirksnis gali ištikti kaip abejojimas, jog tai, per ką Dievybė manifestuojasi tėra *tik* simboliai.

Ši įtampa atsiskleidžia ir maldoje. Paprastai malda pasirodo kaip žodinė tikėjimo ir pasitikėjimo išraiška, įimanti įsitikinimą, jog kalbama „kažkam“, kas iš tiesų yra. Tačiau Derrida įsitikinęs, jog tikėjimas ir malda yra neatsiejami nuo šauksmo, kai neįjaučiama pašauktojo prezencija. Kaip pažymi Derrida, jei Kitas yra prezencijoje, tai jo nereikia šaukti, nes jis yra „čia“¹⁹². Malda Derrida mąstyme pasirodo kaip kraštutinis išgyvenimas, susiduriantis su kalbos ribomis, kurios sukelia abejonę, jog galbūt tai, kuo tikime ir kam meldžiamės tėra mūsų išraiškos. Malda, kuri neatsiejama nuo tikėjimo – tai diskursas, nukreiptas į „kažką“, kas yra visiškai neapibrėžiamas, kita vertus, reikalingas žinojimas į *ką* kreiptis, tuo pat metu suvokiant, jog žinojimas, kaip ir kreipinys, nėra pakankamas. Todėl maldoje ir rizikuojama susidurti su „aklaviete“, kai išėjimo iš jos nenurodo jokios verbalinės išraiškos ar pažinimo procesai. Galima prisiminti ir Wittgensteino ištartį: „*Mano kalbos ribos* reiškia mano pasaulio ribas“¹⁹³.

Analizuodamas Pseudo-Dionisijaus mistinį mokymą, Derrida akcentuoja performatyvų maldos pobūdį, atkreipdamas dėmesį, jog maldos diskursas nėra *apie* Kitą, bet *su* Kitu, išskirdamas tokias maldos rūšis, kaip kreipinį, net jei kreipinys gali būti ir tyła, ir kitą rūšį – panegiriką, kuri net jei ir nėra paprasčiausias atributų vartojimas ir jų priskyrimas Kitam, vis dėlto joje ryšys su atributais išlaikomas, todėl negatyvi nuostata yra suspenduojama¹⁹⁴. Tačiau iškyla klausimas, kaip galiu kreiptis, jei nežinau į *ką* kreipiuosi, ar *ką* garbinu?

Maldoje suspenduojamas racionalus suvokimas, o pati žodinė išraiška yra išgyvenama įvairiausiai pavidalais, pavyzdžiui, kaip dėkojimas, šlovinimas ar skundas, tačiau joje glūdi ir rizika suabejoti: jei ir galime pašaukti, tačiau ar žinome *ką* šaukiame? Mes tik įvardijame, tačiau, kaip pabrėžia Derrida, mes įvardijame tai, kas *neįvardijama*¹⁹⁵. Čia išryškėja vaizduotės svarba. Kitaip tariant, malda yra pripildyta žmogaus įsivaizdavimo apie Dievą. O „[d]ifférance nemyli jūs ar net nežino, kad jūs čia esate. *Différance* suteikia, bet *différance* nesirūpina. (Kai meldžiatės, nesakykite ačiū)“¹⁹⁶, perspėja Caputo. Kita vertus, Caputo pažymi, jog *chōra* yra maldos neįmanomybės kvazi-sąlyga, suteikianti akstiną laukti nepažįstamojo Mesijo¹⁹⁷.

¹⁹² Sherwood Y.; Hart, K. (Eds.) “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood”. Transcribed by Brook Cameron and Kevin Hart. *Derrida and Religion – Other Testaments*. New York and London: Routledge. 2005. P. 38.

¹⁹³ Vitgenšteinas L. “Tractatus-Logico-Philosophicus”. Vert. R. Pavilionis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis. 1995. 5.6.

¹⁹⁴ Derrida J. “How to Avoid Speaking: Denials”. P. 40-42.

¹⁹⁵ Sherwood Y.; Hart, K. (Eds.) “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood”. P. 37.

¹⁹⁶ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 169.

¹⁹⁷ Caputo D. J. “Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event”. *After the Death of God*. Eds. Caputo D. J., Vattimo G. Columbia University Press. 2007. P. 84.

Čia verta paminėti abraomišką tikėjimo „tamsą“ kaip visišką nežinojimą. Caputo pažymi, jog Abraomo patirtis iliustruoja tikėjimo „tamsą“: Abraomas yra tikėjimo tėvas, pirmiausia todėl, kad jis visiškai nežinojo, *kas* yra tas Balsas, kuris jį šaukia¹⁹⁸. *Chōra*, atverdama tikėjimo (Balsas išreiškia tikėjimą tuo, kas gali įvykti) ir ateizmo (Balsas nenurodo aiškaus pažintinio turinio ar krypties) tarpusavio sąveiką, sykiu nužymi ir nenuspėjamumą: neįmanoma apibrėžti tikėjimo turinio. Taip *chōra* įima dvigubą judesį: viena vertus, tikima ateities įvykiu, kita vertus, neįmanoma apibrėžti *kas* tas įvykis yra. Viena vertus, chorinėje „tamsoje“ įprastinis tikėjimo aktas, kai tikima „kažkuo“ suspenduojamas kaip ir bet kokie kiti sąmonės turiniai. Kita vertus, tikėjimas išlaikomas, tačiau tai jau nėra tikėjimas, įimantis pažintinį turinį, veikia tikima, kad „kažkas“ *gali įvykti*, „kažkas“ *gali* būti. Todėl tikėjimas neturėtų būti suvokiamas kaip priešprieša *chōrai*, nes tikėjimas nėra tiesioginė „kažko“ patirtis. Kitaip tariant, „bevietėje vietoje“ susipina tikėjimas ir ateizmas.

Derrida nurodo paradoksalų ryšį tarp tikėjimo ir ateizmo, teigdamas, jog tikėjimas suponuoja ateizmą, atsiskleidžiantį kaip abejonę, kuri yra pažįstama patirtis tikintiesiems, ypač mistikams. Ateizmo blyksnius tikinčiojo patirtyje Derrida apibūdina kaip Dievo dingimo, mirties, apleistumo ar ne-egzistencijos išgyvenimą, kai besimeldžiantis ir laukiantis patirties nežino *kam* meldžiasi.¹⁹⁹ Todėl greta tikėjimo ir maldos visuomet glūdi abejonė, „Dievo tyla“ ar „dieviškoji tamsa“, kuriuos galima pavadinti ateizmo modusais. Tikėjimas ir ateizmas yra susieti abipusiu ryšiu: be ateizmo momento, kuris šiuo atveju turėtų būti suprantamas kaip abejonė, tikėjimas rizikuoja tapti užtikrintumu ar formuluočių suma, o ateizmas be tikėjimo neišvengtų binarinės logikos, kai teistai oponuoja ateistams, ir atvirkščiai. Todėl dekonstruktyvistinė *chōra* neturėtų būti laikoma ateistine²⁰⁰ griežtąja prasme, t. y. kaip paneigianti patį teistinį tikėjimą. Dekonstruktyvistinis „aklas“ tikėjimas nenumatomu ir neišivaizduojamu įvykiu suspenduoja bet kokį kreipinį į Kitą: nebelieka *kam* melstis ir dėkoti. Vis dėlto sykiu su Caputo galima paklausti kas ateina, ar kas galėtų kreiptis į visiškai Kitą?²⁰¹ Arba, „[k]ą myliu, kai myliu savo Dievą, Dievą ar *chōrą*“?²⁰² Susiduriame su neišsprendžiamu klausimu, tačiau šis neišsprendžiamumo momentas neleidžia ateizmo dekonstrukcijoje traktuoti kaip opozicijos teistiniam tikėjimui.

Derrida požiūriu, malda be *chōros* yra neįmanoma. Vienoje iš diskusijų su Kearney, Derrida išryškina panašumus tarp postmetafizinio Dievo ir *chōros* sampratų, kai šios pasirodo kaip galios nebuvimas. Taip atrandame bejėgiškos galios išsišakojimą:

¹⁹⁸ Caputo D. J. „God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion“. P. 13-14.

¹⁹⁹ Sherwood Y.; Hart, K. (Eds.) „Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood“. P. 46–47.

²⁰⁰ Dažniausiai ateizmas yra suvokiamas kaip netikėjimas Dievo egzistencija (gr. *atheos* – „be Dievo“ ar „neigti Dievą“) Plg. Martin M. *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press. 1992. P. 463.

²⁰¹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 115-116.

²⁰² Ten pat. P. 37.

J. D. [...] Dievas nėra suverenitetas, ar visagalybė, bet kaip didžiausia bejėgystė. Teisingumas ir meilė yra orientuojami į šį bejėgiškumą. Bet *chōra* taip pat bejėgė. Bejėgė ne apgailėtinumo ar pažeidžiamumo prasme, bet bejėgė kaip ne-galia (angl. *no-power*). Ne-galia apskritai.

R. K. Ar tuomet mes galime klūpėti ir melstis prieš *chōrą*?

J. D. Ne. Ne. Tai ir yra skirtumas. Tačiau tuoj pat norėčiau pažymėti, jog jei mes meldžiamės, jei aš meldžiuosi, aš turiu atsižvelgti, kad *chōra įgalina* mane melstis. [...] Be *chōros* nebūtų jokios maldos. Mes turėtumėme galvoti, jog be *chōros* nebūtų jokio Dievo, jokio *kito*, jokio įerdvinimo (angl. *spacing*). Kita vertus, gali skirti maldą kažkam (angl. *something*) ar kam (angl. *someone*), ne *chōrai*²⁰³.

Chōra nėra nei „kažkas“, nei „kas“, o pasakyti, jog be *chōros* nebūtų jokio Dievo, reikštų, jog be *chōros* nebūtų jokių „Dievo“ sampratų, kurias išreiškia konkreti religinė tradicija. Taigi *chōra* „įrašo“ Dievo *vardus* ir jų funkcionavimą sociokultūrinėje, religinėje plotmėje. Kitaip tariant, be *chōros* nebūtų daugybė išraiškų ir maldų, nes *chōra* įgalina melstis tiek, kiek malda suvokiama kaip diskursas, funkcionuojantis tarp kitų diskursų, kita vertus, tai, į ką malda kreipia asmens suvokimą, lieka nepasiekiamą, todėl *chōros* idėja pasitarnauja suvokiant, jog įvykis negali būti suredukuotas į vardą, tačiau *chōra* „ištrina“ besimeldžiančiojo viltį patekti už vardo. Veikia *chōra* siejama su anonimišku tikėjimu, kai pastarajame suspenduojami bet kokie pažinimo turiniai, viltis ar vaizduotė. O malda ženklina viltį pačią maldą pranokti per nuolatinį pastarosios kartojimą. Kaip teigia Michaelas F. Andrewsas „viena vertus, besimeldžiantysis trokšta žengti į išorę nuo savo horizontalumo. Tai, kas besimeldžiančiam yra ir įmanoma, ir neįmanoma tuo pačiu metu, yra išoriškos Būties struktūrai prezencijos siekis“²⁰⁴. Tai reiškia, jog malda pasirodo kaip pastanga peržengti kontekstą.

Kearney pažymi, jog daugybė negatyviosios teologijos atstovų ir mistikų, ypač tokie, kaip Mokytojas Eckhartas, kuris meldžia Dievą apsaugoti jį nuo Dievo, t. y. nuo jo paties sukurtų įvaizdžių, „užstojančių“ tikrai esantį Dievą, vis dėlto sykiu neabejoja, jog kreipiasi į dieviškąjį apreiškimą²⁰⁵. Tokiu būdu, vaizduotės galia pasirodo kaip lūkestis, išreikštas ir malda, kuri nubrėžia tam tikrą orientyrą. Tai reiškia, jog yra įsivaizduojama, koks turėtų būti Dievas, t. y. „Dievo“ sąvoka vis tiek pripildoma prasminio krūvio. Todėl vaizduotė suteikia tam tikrą formą Kitybei bei išryškina daugialypiškumo sklaidos galimybę: „schematizuojanti vaizduotės

²⁰³ Kearney R. *Debates in Continental Philosophy– Conversations with Contemporary Thinkers*. Fordham University Press. 2004. P. 13-14.

²⁰⁴ Andrews F. M. „How (Not) to Find God in All Things. Derrida, Levinas, and St. Ignatius on Learning How to Pray for the Impossible“. *Phenomenology of Prayer*. Eds. Benson B. E., Wirzba. New York: Fordham University Press. 2005. P. 207.

²⁰⁵ Plg. Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 73.

galia atveria mūsų įvairių veiksmų vieningo horizonto galimybę²⁰⁶. Tai reiškia, kad vaizduotė, pasirodanti kaip universalizuojanti jėga, tuo pat metu suteikia erdvę kiekvienai besireiškiančiai kitokybei. Vis dėlto, galima sakyti, jog dekonstrukcijoje būtent ir trokštama *radikalčiai Kito*, kurio neatrastumas sykiu nurodo ir mirties bedugniškumą. Kaip bus matyti, pasitelkiant sąvoką *chōra*, atsiskleidžia religinio aukojimo ritualo bedugniškumas.

2.4 *Chōra* kaip mirties bedugnė: antropologinės ribos „trynimasis“ ritualiniame aukojime

Galima sakyti, jog susitikimas su radikalčiai Kitu iš tiesų reiškia mirtį, nes mirties įvykis atveria radikalų kitumą, kurio neįmanoma patirti. Taigi mirtis nepatiriama, tačiau tai ir būtų Kitybės atsivėrimo išsipildymas. Derrida sako:

Bedugniame šios **kriptos** dugne Vienas + n be skaičiaus gimdo visus savo papildinius. *Smurtaujama ir saugomasi kito*. [...] Bedugniame vis dar nekalto neįautrumo dugne – rytdienos *chōra* kalbose, kurių mes nebemokame arba kuriomis dar nekalbame. Ši vieta yra vienintelė, tai Vienas, neturintis vardo. Jis *galbūt suteikia vietą*, tačiau neparodo nė mažiausio – nei dieviško, nei žmogiško – gerumo. Ten nežadama išbarstyti pelenų, ir *mirtis nesuteikiama* [kursyvas mano – I. R.]²⁰⁷.

Mirtis kaip radikalus Kitas ar *chōra*, galėtų būti traktuojama kaip visiška patirties negalimybė. Taigi Kitas visada išlieka kaip tas, kuris tik turi pasirodyti savo kitoniškumu, pertraukdamas istorinių įvykių tėkmę. O mirties įvykis eliminuoja mus iš istorijos tiek, kiek mūsų buvimas pasireiškia kaip nebylus ženklas, pavyzdžiui, gestas. Tai reiškia, jog po mirties išlieka vardas: visada galima įvardyti ką palietė mirties įvykis. Tačiau vardas stokoja fenomenalumo, nors vis dar funkcionuoja istorijoje ir diskurse. Taigi mirtis kaip Kitas visada išlieka neišsipildančiu pažadu.

Ontoteologijos Dievas niekada neišgyvenamas kaip Kitas, nebent jis reikštų mirtį: „Bėgalinė kitybė kaip mirtis negali būti suderinama su bėgaline kitybe kaip pozityvumu ir prezencija (Dievu)“²⁰⁸, teigia Derrida. Šiuo atveju, jei Dievas traktuojamas kaip esatis, tai jis negali būti laikomas Kitu. Kitaip tariant, „Dievo“ sąvoka pasirodo kaip diskurse funkcionuojantis elementas tarp kitų elementų, todėl dekonstruktyvistinis chorinis kvazi-modelis yra „horizontalus“ su žiojėjančiais „plyšiais“, „bedugnėmis“, „prarajomis“ be galimybės

²⁰⁶ Kearney R. *Poetics of Imagining – Modern to Post-modern*. Edinburgh University Press. 1998. P. 226.

²⁰⁷ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose““. P. 91.

²⁰⁸ Derrida J. „Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas“. *Writing and Difference*. P. 144.

diskursą orientuoti į „vertikaliąją“ plotmę. Čia išryškėja, jog choriniame kvazi-modelyje galima aptikti daugybės interpretacijų galimybę, bet „Dievo“ sąvoka, viena vertus, svetima diskursui, kita vertus, visada *jau* funkcionuoja jame: „Dievo“ sąvoka pasirodo kalboje ar istorijoje kaip jau „įrašyta“, taigi neviršijanti diskursyvaus mąstymo ribų. O mirtis turėtų išreikšti „kažką“ kitą.

Mirtis pasirodo kaip ne-galimybė ją pačią patirti. Todėl ir *chōroje* „mirtis nesuteikiama“, nes mirtis *neįvyksta*, net jei ir *atvyksta*. Kaip parodo Derrida, mirtis panašėja į absoliutų atvykėlį, kuris ateina netikėtai ir nelauktai: „absoliutus *atvykėlis* dar neturi nei vardo, nei tapatybės“²⁰⁹. Kitaip tariant, mirtis nepatiriama ir net neįvardijama. Kaip jau buvo minėta, *chōra* gali įimti dvigubą galimybę. Panašiai galime kalbėti ir apie mirtį, tačiau mirtis *pati savyje*, net jei anapus jos galėtų „kažkas“ glūdėti, yra nepatiriama, veikiau ji pasirodo kaip „naktis“ ar *chōra*, t. y. *nepatirties patirtis*. Nei *chōra*, nei mirtis nepavaldžios metaforoms, veikiau tai Paslaptis, kuri niekada nepasirodo, kuri tarsi glūdi *tarpo* fenomenalumo ir nefenomenalumo, peržengianti dvilypumo žaismą. Mirtis yra ir To Paties negalimybė: jos „atvykimas“ sutrauko esamus ryšius, sukelia „įtrūkį“ pasaulinėje plotmėje.

Sintagma „mano mirtis“, kuri, anot Derrida, turėtų būti rašoma kabutėse, nes neįmanoma kalbėti apie *savo* mirtį, gali „įvykti“ ne tik „man“. Kita vertus, kalbėdami apie kito mirtį susiduriame tik su pavyzdžiu, nebūtinai atitiksiančiu „mano mirtį“. Iš to seka išvada, jog „kiekvieno mirtis, mirtis visų, kurie gali sakyti „mano mirtis“ yra nepakeičiama“²¹⁰. Atrodytų, jog mirtis gali būti laikoma bendra mano ir Kito patirtimi, kita vertus, Kito mirtis nėra „mano mirtis“, net jei pastarosios *aš* taip pat negaliu patirti, taigi, ir sužinoti *kas* yra mirtis. Todėl mirtis – tai kitas *chōros* vardas. Atvykdama tarsi iš „išorės“, mirtis sutrauko „vidinę“ tvarką.

Kritikuodamas Heideggerį, kai šis mirtį subordinuoja į *Dasein* suvokimo lauką, o tai reiškia, kad numatoma kas *yra* mirtis iš *Dasein* perspektyvos, Derrida parodo, jog Heideggeris išlieka esaties metafizikoje. Derrida žodžiais tariant, „ontinis žinojimas (antropologinis ar biologinis) daugiau ar mažiau naiviai išlaiko aiškias konceptualines presupozicijas (*Vorbegriffe*) apie gyvenimą ir mirtį“²¹¹. Derrida būtent ir išryškina mirtį kaip *neįmanomą* įvykį, kurio negalima konceptualizuoti, numatyti iš savojo gyvenimo, gyvenimiškų patirties struktūrų perspektyvos.

Svarbu pažymėti, jog heidegeriškasis *Dasein* suvokia mirtį per kalbą, tad šia prasme gyvūnai ne miršta, o gaišta, nes nedisponuoja kalba. Heideggerio įsitikinimu, „mirtingieji yra tie, kurie patiria mirtį kaip mirtį. [*den Tod als Tod erfahren können*]. Gyvūnai to negali. [*Das Tier vermag dies nicht*]. Bet gyvūnai taip pat negali ir kalbėti. Esminis ryšys tarp mirties ir

²⁰⁹ Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (one another at) the “Limits of Truth”*. P. 34.

²¹⁰ Ten pat. P. 22.

²¹¹ Ten pat. P. 29.

kalbos blyksteli prieš mus, bet vis dar išlieka nepamąstomas [*ist aber noch ungedacht*]²¹². Tik kalbanti būtybė, anot Heideggerio, patiria mirtį *kaip tokią*, todėl galinti autentiškai mirti. Tačiau, viena vertus, kalba ir mirtis esmiškai susijusios, kita vertus, mirtis išlieka nepamąstoma. Šį prieštaravimą Derrida suriša į vieną probleminį mazgą: antropologinė riba, nurodanti žmogiškąsias „privilegijas“ tokias kaip mirtis, kalba, riba, teisė bei pasaulis *kaip toks*²¹³, nustatoma kalboje, kita vertus, mirtis neįvyksta *kalboje*. Tačiau tai ne kas kita kaip hierarchinis išradimas, kai konceptai „mirti / numirti / gaišti“, nurodantys minėtąją antropologinę ribą bei konceptualines demarkacijas²¹⁴ pasirodo kaip lingvistinės distinkcijos, nenusakančios jokio ryšio su mirtimi *kaip tokia*, nes, kaip nurodo Derrida, „kas nors gali būti susijęs su mirtimi kaip tokia *be kalbos*“²¹⁵. Mirtis atvyksta kaip „išoriška“ kalbai, taigi ir ribai, vadinasi, antropologinės ar konceptualinės ribos nebegali grįsti žmogaus pranašumo gyvūnų atžvilgiu.

Galima pritarti Derrida, jog mirtis gali būti suvokiama kaip kultūrinis, religinis, etnologinis, medicininis reiškinys²¹⁶, bet tai nėra reiškinys *kaip toks*, nėra *grynas* fenomenas savyje, atribotas nuo lingvistinio, kultūrinio konteksto: mirtis nėra mirtis kaip tokia, jei ji suvokiama tik kaip ritualas ar diskurso dalis. Ji nieko nereprezentuoja, kaip ir *chōra* nėra *chōra*, nes ja niekas nenužymima: *chōra*, kuri perskaitoma kaip graikiškas žodis, ženklinantis tam tikrus kultūrinius rėmus, *pati savyje* išlieka nepasiekiamo. Nurodydamas mirties pačios savyje patyrimo negalimybę, Derrida atskleidžia iliuzinę ribą, tiksliau ribos tarp žmogaus ir gyvūno nebuvimą, nes nei žmogus, nei gyvūnas nepatiria „išorės“, veikiau jie „įrašyti“ „viduje“. Taip iškyla būtinybė destabilizuoti *kalbančio* žmogaus tariamą viršenybę prieš gyvūną. Tačiau čia verta stabtelėti ir pažymėti, jog paradoksalu, kad, pavyzdžiui, mistikai, siekdami mistinių patirčių laukia *nelingvistinio* įvykio. Tačiau ar tai gali būti laikoma siekiu patirti nelingvistinę, vadinasi, gyvūnišką būklę? Čia galima paminėti ir Tomo Sodeikos straipsnyje aptinkamą užklausą: „argi tylėdami mes neprarandame savo esminio žmogiškojo bruožo – sugebėjimo kalbėti. Juk jau Aristotelis apibūdino žmogų kaip „gyvūną, gebantį kalbėti“ (*zoon logon echon*)? Tad argi tylėdami netampame panašūs į savyje užsisklendusius, negyvus daiktus?“²¹⁷

Neretai įvairiomis meditavimo formomis siekiama sugrįžti į tai, kas vadinama „pirmapradiškumu“, atšliejant nesuvokiamą ir *neišsakomą* „vertikalę“, nuo „horizontalės“. Tai reiškia, kad kažkuriuo momentu prasidėjo netobulas būvis, t. y. sąvokinis mąstymas, iš kurio medituojantysis siekia išsivaduoti. Kitaip tariant, siekia žengti „anapus teksto“ arba suvokti, kad pirmapradiškumas *jau* yra, tačiau jis neatmenamas, nes mąstome sąvokomis, kurios

²¹² Cituota iš ten pat. P. 35.

²¹³ Ten pat. P. 41.

²¹⁴ Plg. Ten pat. P. 40-41.

²¹⁵ Ten pat. P. 36.

²¹⁶ Ten pat. P. 42.

²¹⁷ Sodeika T. „Miesto metafizika: Dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“. P. 80.

neatsiejamos nuo konteksto. Taigi kalba, šiuo atveju, traktuojama kaip „kažkas“ netobulo ar parazitiškai aplipusi žmogaus suvokimo horizontą. Vadinasi, kalba jau negali būti laikoma žmogaus pranašumu prieš gyvūną. Taip galima priartėti prie religinio aukojimo ritualo bedugniškumo apmąstymo.

Kaip teigia Derrida, „dar ir dabar aukojama gyvastis – dar labiau ir kaip niekada anksčiau, turint omeny masinę gyvulininkystę ir masinį gyvulių skerdimą, žvejybos ar medžioklės pramonės, eksperimentavimo su gyvūnais mastą“²¹⁸. Reikėtų atkreipti dėmesį į žodį „gyvastis“. Gyvasties aukojimas išreiškia mirtiną nuosprendį, vardan kitos gyvasties. O religinis aukojimas pasirodo tarsi mainai tarp „horizontalės“ ir „vertikalės“. Aukojant auką siekiama gerovės ar atleidimo, kurie turėtų ateiti iš „išorės“. Kita vertus, iškyla klausimas, ką nužymi įsakymas „nežudyk“, galiojantis tiek ir judaistinėje, tiek ir krikščioniškoje tradicijoje? Paradoksalu, jog įsakymo „nežudyk“ sulaužymas tampa šių tradicijų pamatu, nes jose figūruoja aukos vaidmuo, kuris reprezentuoja įtampos tarp bendruomenės ir Transcendentalijos pašalinimą. Bet Caputo sako, jog įsakymas „nežudyk“ ėjima Kita, bet ne gyvūną kaip kitą²¹⁹. Vis dėlto išlieka ta pati aukojimo struktūra, tik pakeičiamas mediatorius: viena struktūra gali būti apibūdinama kaip „bendruomenė / gyvūnas-auka / Transcendentalija“, o kita – „bendruomenė / žmogus-auka / Transcendentalija“. Tačiau kaip amoralus elgesys gali tapti religijų, kurių „viduje“ nuolat akcentuojamas moralės vaidmuo asmens egzistencijoje, pamatu?

Gianni Vattimo teigimu, „natūralaus sakralumo ištirpymas, – yra pati krikščionybės esmė“²²⁰. Auka tampa galimybe nutraukti „natūralų“ žudymo mechanizmą, nesunaikinant jos, paliekant ją gyvą ir taip atnaujinti tikėjimo aktą. Caputo taip pat pažymi, jog Jėzaus nukryžiuavimas parodo ne galią ar aukojimo mainus, bet atleidimą, tačiau sykiu ir protestą prieš neteisingumą, pranašiška „ne“ neteisingumui²²¹. Nukryžiuavimas ženklina kolektyvinę prievartą prieš auką, kuri nebūtinai yra gyvūnas, todėl jei riba nubrėžiama tarp žmogaus ir gyvūno, tai tuo pačiu prievartiniu gestu galima nubrėžti ribą tarp žmogaus ir žmogaus. Taigi Jėzaus figūra tampa atpirkimo ožiu tam, kad būtų pašalinama įtampa, tačiau sykiu ji tampa hierarchijos griuvimo ženklu, nurodančiu ribos „nutrynimą“ tarp to, kas vadinama „žmogumi“ ir to, kas apibrėžiamas kaip „gyvūnas“. O mirties kaip radikaliai Kito Įvykis „išslysta“ iš diskursyvaus mąstymo ir pasaulinės patirties ribų. Ji išlieka nepasiekiamą nei kalbančiam žmogui, nei nebyliam gyvūnui. Vadinasi, nebėra ko atgauti nužudžius auką (nesvarbu ar auka būtų žmogus, ar gyvūnas): nužudymo veiksmas tarsi „išsviedžia“ auką į „išorę“ tarsi į „bedugnį kriptos

²¹⁸ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 71.

²¹⁹ Caputo D. J. *Against Ethics – Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Indiana University Press. 1993. P. 197.

²²⁰ Vattimo G. *Tikėti, kad tiki*. Vert. Šerpytė R. Vilnius: Dialogo kultūros institutas. 2009. P. 66.

²²¹ Caputo D. J. *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. P. 82.

dugną“. Kaip nurodo Derrida, krypta išreiškia tai, kas yra užslėpta, uždengta, paslaptinga ar nėra akivaizdžiai matoma. Kitaip tariant, ji galėtų būti traktuojama kaip paslaptis anapus matomumo arba dar griežčiau – ne tik anapus matomumo, bet ir nematomumo, t. y. visiškai *neiššifruojama*²²².

Mirtis kaip *chōra* reiškia jokio vertikalaus santykio nebuvimą ar neperžengiamą „plyšį“ tarp „horizontalės“ ir „vertikalės“: tai, kas *galbūt* glūdi „išorėje“ vis tiek išlieka nepasiekiamas, todėl *chōra* kaip mirtis atveria aukojimo ritualo bedugniškumą kaip visišką nežinojimą, kas gali būti (jei yra) anapus „plyšio“, nes „Dievas mato mane, jis žiūri į mane paslapčia, bet aš jo nematau, nematau jo, žiūrinčio į mane [...]“²²³. Taigi dieviškoji paslaptis išlieka bedugniška, tad ar įmanoma tikėtis, jog auka gali išspręsti įtampą tarp Dievo ir žmogaus? Juk auka išreiškia kito mirtį už mane, bet jei „mano mirtis“ nepakeičiama, jei niekas negali numirti už mane²²⁴, tai ar kitas gali išspręsti mano konfliktą su „kažkuo“, kuris, mano tikėjimu ar netgi įsitikinimu, yra anapus? Pati auka „krenta“ į bedugniškumą. Aukodamas savo sūnų „Abraomas tuo pačiu metu yra labiausiai moralus ir nemoralus, labiausiai atsakingas ir labiausiai neatsakingas [...] jis yra ryšyje su Dievu – ryšyje be sąryšio, nes Dievas yra absoliučiai transcendentiškas, paslėptas ir paslaptingas [...]“²²⁵ Viena vertus, Abraomas nusižengia įsakymui „nežudyk“, kita vertus, žudyti tampa *pareiga* prieš Absoliutą. Vis dėlto aukojimo veiksmas atšaukiamas, o tai reiškia, kad sūnaus sugražinimas įvyksta *toje pačioje* plotmėje.

Kaip atskleidė dekonstruktyvistinė *chōros* sampratos analizė, pastaroji yra ne teologinė, bet *radikaliai* ateologinė. Tai reiškia, kad ji nėra nei teologinis konceptas, nei kaip griežta priešprieša teologiniam konceptui. Teologinis – „Dievo“ konceptas yra įsišaknijęs negatyviojoje onteoteologijoje ir, kaip jau buvo atskleista pirmoje dalyje, ontoteologinę sistemą „Dievo“ konceptas reguliuoja. O *chōra pati savyje* turėtų būti suprantama kaip intervalas tarp teologinio ir ateologinio konceptų. Vis dėlto būtų galima paklausti, kas kalbiniu požiūriu yra ateologinis konceptas? Net jei *chōra* nepatalpinama į jokias opozicijas, vis tiek aptinkama diskurse. Vadinasi, pačiame diskurse aptinkame tokių sąvokų kaip *chōra* ir „Dievas“ funkcionavimą.

Reikėtų turėti omenyje, jog dekonstruktyvistinė *chōros* interpretacija išryškina *chōra* kaip „bevietę vietą“, todėl ji visuomet išlieka heterogeniška, nes nėra identifikuojama su jokiais turiniais: sąvoka *chōra* nenurodo lokalizuotos plotmės, veikiau ji turėtų būti įsivaizduojama lyg erdvė, kurioje funkcionuoja diskursai ir diskursuose aptinkamos sąvokos bei jų opozicijos.

²²² Plg. Derrida J. *The Gift of Death*. P. 89-90.

²²³ Ten pat. P. 91.

²²⁴ Plg. Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (one another at) the “Limits of Truth”*. P. 38.

²²⁵ Derrida J. *The Gift of Death*. P. 72-73.

Chōra išlieka neredukuojamu skirtumu savyje, kuris suspenduoja bet kokią kalbėjimą apie gryną patirtį. Todėl čia susiduriama su neišsprendžiama problema: kas steigia religines sistemas? Vis dėlto kaip išeities tašką pasirenkant konkrečią dabarties situaciją, atsisakant sekuliarumo ir sakralumo skirties, atsiskleidžia tai, kas jau yra: religinių diskursų, tradicijų įvairovė. Taip pamažu turėtų būti artėjama ir prie *chōros* kaip nežinojimo sampratos. Pirmiausias nežinojimas išryškėja bandant reflektuoti patirties *galimybę*, pavadinant *chōrą nepatirties* patirtimi. Šis apibūdinimas išreiškia intervalą tarp kalbinės ir virš-kalbinės plotmių, t. y. *chōra gali būti* kalbinio pasaulio ir anapus-kalbinės plotmės dviguba galimybė, bet pati savyje nepatiriama, vadinasi, ir nepažini.

Nepažinumo problema išryškėja ir maldos diskurse bei tikėjime. Čia pati tikėjimo samprata turėtų būti traktuojama kaip nežinojimas, nes nelieka aišku ar galima *į* ką nors kreiptis. Neveltui *chōros* nepažinumas ir nepatiriamumas yra sugretinamas ir su mirtimi paskutiniame šios dalies skyriuje. Šis sugretinimas reikalingas kaip tik dėl to, jog tiek ir „mano“ tiek ir Kito mirtis išnyra kaip visiškas nežinojimas, kas galėtų būti (ir ar yra) anapus jos. O šis nežinojimas savotiškai atskleidžia aukojimo ritualo „tuščiaiduriškumą“, kai lyg ir yra apibrėžta aukojimo veiksmo struktūra, bet gavėjo, t. y. to, kam aukojama gali ir nebūti.

Radikaliai ateologinė *chōra*, kuri sugretinama su dekonstruktivistine radikaliai Kito idėja tampa ir interpretacijų daugialypiškumo sąlyga. Kitaip tariant, *chōra* pasireiškia kaip akstinas atsisakyti prievartinės, dominuojančiu diskursu grindžiamos sistemos, nes ji neatveria jokio atsakymo, kuri sistema ir diskursas yra „teisingi“. Taip priartėjama prie chorinės vizijos, kuri bus plėtojama trečioje dalyje.

3 CHORINĖ VIZIJA KAIP RADIKALIOJI HERMENEUTIKA: „RELIGIJOS“ BE ŽINOJIMO GALIMYBĖ

Chōroje lyg erdvėje kiekviena religija bei jų naratyvai turėtų atrasti savo „vietą“: įvairūs diskursai, jų ribos, transformacijos pasirodo kaip pasaulinis, istorinis audinys. Todėl čia atsiveria Caputo išplėtotos radikalsios hermeneutikos svarba, kuri pirmiausia ir turėtų būti siejama su privilegijuotos prieigos prie Tiesos atsisakymu, veikiau atrandame save tam tikruose istoriniuose įvykiuose, nesustabdomoje laiko tėkmėje, kuri nėra paprasčiausia tiesė nuo taško A iki B, priešingai – laikiškumas sklinda įvairiomis kryptimis daugialypėje plotmėje. Kitaip tariant, radikalią hermeneutiką gali būti laikoma siekiu suvokti tai, kas yra duotybėje, užuot ieškojus prasmės „anapus“, tvarkingai judant laiko „tiese“ į eschatologinį *telos*.

Kalbant apie choringą viziją, pasirodančią radikalsios hermeneutikos pavidalu, kai atsisakoma privilegijuoto žinojimo transcendentalinės Tiesos atžvilgiu, tampa svarbu išryškinti religijos ir tikėjimo dichotomiją. Kitaip tariant, religija turėtų būti traktuojama kaip nuo istoriškumo neatsiejamas reiškinys, tuo tarpu tikėjimas ir yra nukreiptas į radikaliai Kito galimybę.

3.1 Nuo sakralumo prie post-sekuliarumo: tikėjimo ir religijos dichotomija

Religijos pasirodo kaip istorinis reiškinys, nes jos funkcionuoja konkrečiame laikotarpyje. Kita vertus, tikėjimas, pranokstantis istoriją neatmetamas, bet kaip jau buvo parodyta antroje dalyje, tikėjimas yra persipynęs su ateizmu, kuris turėtų būti suprantamas kaip suabejojimas savo religine sistema, kai pastaroji laikoma „teisingesne“ už kitas. Tai reiškia, jog mąstymas, kad tik „mes žinome Tiesą“ ir kiti yra teisūs tiek, kiek yra į „mus“ panašūs pasireiškia kaip tikėjimo suredukavimas į konkrečią religinę sistemą. Galima sakyti, jog tikėjimas yra tarsi religijos „kvėpavimas“, kuris palaiko pastarosios gyvastį, ir vis dėlto tikėjimas pranoksta „horizontalius“, pasaulinius įvykius. Tačiau tikėjimas dekonstrukcijoje yra visiškai „aklas“, t. y. nežinantis tikėjimas, tarsi išliekantis „anapus“ istoriškų religijų „anapus“ ritualų, „anapus“ žodžių. Tikėjimas kaip nežinojimas gali būti traktuojamas kaip visiškas atvirumas Paslapčiaui, Nežinomuybei, atsisakant „privilegijuotos prieigos prie Tiesos“.

Kaip teigia Caputo, atsisakymas privilegijuotos pozicijos Tiesos atžvilgiu ir Paslapties neprieinamybės pripažinimas nepaneigia pačios tiesos, veikiau tai susitaikymas su esama nežinojimo situacija, kai mes nežinome, kas esame, sykiu neneigdami to, kas mums nepasiekiamas²²⁶. Viena vertus, nežinojimas pasireiškia kaip privilegijuoto žinojimo atsisakymas, kita vertus, „religija be religijos“ nėra paprasčiausias tiesos neigimas, nes „religija be religijos

²²⁶ Caputo D. J. *On Religion*. P. 19–21.

negali būti be religinės tiesos²²⁷. Tačiau tiesa pasirodo neatsiejama nuo interpretacijos, kuri funkcionuoja ir tarp kitų interpretacijų. Caputo siekia išryškinti religinę *tiesą be žinojimo*, t. y. be universalizuojančio, privilegijuoto, išankstinio Žinojimo²²⁸. Kitaip tariant, jei esama tiesos, nežinome kas ji yra. Taip išryškėja nežinojimo svarba kaip atsvara fiksuotam žinojimui: kaip nėra vienos „teisingos“ kalbos ir kultūros, taip negali būti ir vienos dominuojančios už kitas „teisingesnės“ religijos. Tai reiškia, jog priklausymas kokiai nors religinei tradicijai nereiškia pažinimo garanto ar „teisingesnės“ pozicijos.

Galima teigti, kad tikėjimas peržengia istoriją, tik nebūdamas religijos išdava, priešingu atveju, tikėjimas jau yra nulemtas istorinės-religinės terpės, t. y. tikėjimas, anot Derrida, tampa „dogmų arba tikėjimo tiesų sistema, nulemta (ir neatsiejama nuo) konkretaus istorinio *sociumo* (Bažnyčios, dvasininkijos, visuomeniškai legitimios valdžios, tautos, vienos šnektos, tikinčiųjų bendruomenės, kurią vienija tas pats tikėjimas ir ta pati istorija)²²⁹. Tikėjimas turėtų nepaklusti hierarchinei tvarkai, nes jis pasirodo kaip anonimiškumo „patirtis“, kuri siejama su tuo, kas niekada nepasirodo, bet *galbūt* galėtų pasirodyti. Todėl tampa svarbu atšlieti neistorinį tikėjimą nuo istorinės religijos, nes, kaip jau buvo minėta, kiekviena religija, kokia ji bebūtų, yra inkorporuota istoriniuose įvykiuose. Net jei religija ir gali kilti iš nereliginio tikėjimo, vis dėlto pastarasis turėtų būti „vertikalus“ „horizontalių“ istorinių, pasaulinių įvykių atžvilgiu. Kaip teigia Derrida:

vienintelis ir visiškai konkretus – vietovardis, ženklinantis tą erdviškumą, kuris, išsprūsdamas iš bet kokios teologinės, ontologinės ar antropologinės instancijos gniaužtų, nenusakomo amžiaus, be istorijos ir „senesnis“ už visas priešpriešas (pavyzdžiui, juslinis / suvokiamas protu), vis dėlto pasirodo nesąs „anapus būties“, kaip kad siūlo negatyvusis kelias²³⁰.

„Vietovardis, ženklinantis erdviškumą“ ar, kitaip tariant, *chōra* panašėja į visa apimančią erdvę, kurioje visa „įrašyta“, sykiu suspenduojanti bet kokius svarstymus apie metafizinį pamatą. Tai, ką laikome metafiziniu pamatu neišvengiamai pasirodo kaip jau įtrauktas į „erdvę“ – *chōrą*. Šiuo atveju religinės tradicijos bei jų formuojami diskursai negali remtis neginčijama Tiesa, veikiau *chōros* kvazi-kategorija atveria nežinojimo momentą: visa, ką galima pasakyti apie apreiškimą ar apie religiško vaidmenį, visuomet pasirodo kaip tam tikra interpretacija, net jei ir galima mąstyti apie virš-kalbinės patirties *galimybę*.

²²⁷ Ten pat. P. 111.

²²⁸ Ten pat.

²²⁹ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 81.

²³⁰ Ten pat. P. 32.

Kalbant apie neistorinio tikėjimo ir istorinės religijos skirtumą reikėtų paminėti tris etapas Vakarų filosofijos istorijoje, kuriuos veikale *Apie Religiją* išskiria Caputo, nurodydamas sakralaus pasaulio tapimą post-sekuliariu, t. y. post-sekuliarumas ateina po trijų etapų – sakralumo, sekuliarumo ir desekuliarizacijos. Kaip bus matyti, post-sekuliarumas gali būti laikomas chorine vizija, kurioje tikėjimas neredukuojamas į religiją.

1. *Sakralumo* laikotarpį nužymi viduramžiai. Tai, kas būdinga šiam laikotarpiui yra sekuliarumo ir sakralumo dichotomijos nebuvimas. Caputo primena, jog religija, o konkrečiau krikščionybė, nebuvo supriešinama su protu, mokslu ar politika. Kitaip tariant, sekuliarumas *kaip toks* neegzistavo, nebent tai reikštų nepriklausymą vienuolių ordinui²³¹. Galima sakyti, jog tikėjimas, kuris turėtų būti traktuojamas kaip krikščioniškasis-istorinis, buvo „savaiame suprantamas“ ir apimantis kitas sferas.

Kalbėdamas apie sakralumo laikotarpį, Caputo nurodo Anzelmo Kenterberiečio *Proslogioną*, kuriame galima atrasti kaip Anzelmas atskleidžia tikėjimo ratą „nuo Dievo prie Dievo“, t. y. jis meldžia Dievo surasti Dievą. Galiausiai ieškojimas atveda prie teiginio, jog Dievas yra „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“²³². Caputo sako:

Mane domina Anzelmo Dievo idėja, kuri turi egzistuoti tik dėl to, kad Dievas yra toks tobulas, toks didingas, toks tikrai tikras ir toks pernelyg didis; Anzelmo idėja iškilo iš religinės patirties, kuri pasirodo kaip nugrimzdimas Dievo gausingume, taip atsižvelgiant į Dievo nesuvokiamumą. Anzelmas iškelia savi-apriboto Dievo konceptą, konceptą, kuris nužymi prieigą prie Dievo anapus koncepto.²³³

Viena vertus, Anzelmo Kenterberiečio Dievo samprata atrodo neviršijanti diskursyvaus mąstymo, nes Dievas pasirodo kaip tas, kuriam neprilygsta jokie mąstomi turiniai: Dievo idėja yra „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“, vadinasi, Dievas yra pati „didžiausia“ idėja mąstyme, kita vertus, „Dievo“ konceptas pasirodo ir kaip „susiduriantis“ pats su savimi, nes niekas kitas negali garantuoti Dievo patyrimo. Taigi išėities taškas „nuo Dievo“ neišvengiamai gražina „atgal prie Dievo“, o šis „kelias“ pasirodo kaip mąstymas grindžiamas tikėjimu. Tai reiškia, kad tikėjimas išlieka savaiminiu atskaitos tašku. Negana to – tikėjimas šiame laikmetyje yra visiškai sutapatinamas su krikščioniškuoju.

²³¹ Plg. Caputo D. J. *On Religion*. P. 43.

²³² Plg. Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. Vert. Stalioraitytė V. Vilnius: aidai. 1996. P. 45.

²³³ Caputo D. J. *On Religion*. P. 41.

Tikėjimą kaip krikščioniškąją poziciją ypač išreiškia kreipimasis į Dievą kaip „Tu“²³⁴, tačiau šis „sulydomas“ su metafiziniu žinojimu, kurį reprezentuoja graikiškosios filosofijos palikimas. Taigi tikėjimas ir žinojimas pasireiškia kaip krikščionybės ir graikų metafizikos mišinys, o to pasekmė, kaip jau buvo minėta pirmoje dalyje, yra Absoliuto sampratos „sustiprinimas“, pastarąjį personifikuojant ir vaizduojant kaip patriarchalinį Valdovą, su kuriuo komunikuojama per *logosą*. Kaip sako Derrida, „[v]iduramžių teologijoje šis absoliutus logosas buvo begalinė kuriančioji subjektyvybė: protu suvokiamas ženklų aspektas lieka nukreiptas į Dievo žodį ir Dievo veidą.“²³⁵

2. Kitas Caputo išskiriamas laikotarpis yra *sekuliarizacija* ar, kitaip tariant, Apšvietos epocha, kurioje Protas pakeičia Absoliutą. Kaip nurodo Caputo, nuo Descartes'o iki Kanto sukonstruota sąmonės subjekto idėja stoja į sau pakankamo Absoliuto vietą. Mąstantysis „aš“ keičia augustiniskąjį vidinį, nerimstantį ir trokštantį dieviškojo apreiškimo „aš“, kuris atgarsio sulauks Kierkegaardo egzistencializme²³⁶.

Krikščioniškasis tikėjimas kaip savaiminė duotybė bei bažnytinės institucijos galia, „tirpsta“ Apšvietos epochoje, kurioje įsigali tikėjimo / proto, subjekto / objekto, „vidinio“ / „išorinio“, sakralaus / profanaus, privataus / viešo dichotomija²³⁷. Jei metafizinė sielos / kūno, ar Idėjos / kopijos skirtis buvo grindžiama ontologiniu pamatu, kurio kaip Tiesos patyrimas gali būti laikomas neatsiejamu nuo mąstymo (*logoso*), tai sekuliarizacija nubrėžia ribą būtent tarp Tiesos patyrimo ir mąstymo: neįmanoma mąstymu įrodyti Absoliuto. Tačiau dekartiškasis *cogito ergo sum* tampa paties Absoliuto egzistencijos garantu, nes jei nemąstyčiau, vadinasi, nebūtų jokie „aš“, o be „aš“ ir Dievo, nes „aš“ „įrodo“ Dievo buvimą.

Kita vertus, Skirmantas Jankauskas teigia, kad greta *cogito ergo sum*, galima įžvelgti dar vieną netiesiogiai išryškėjusią formulę – *credo ergo sum*, kuomet Descartes'as „įrodo“ Dievo buvimą. O kai žmogaus ryšys su Dievu yra reabilituojamas, tai tikėjimo turinyje, persiimant pažintiniu turiniu, susiformuoja ir etiškojo mąstymo tema, todėl *ego* pozicija yra disponuoti kasdienio ir etiškojo mąstymo temomis, taigi šia prasme *ego* pasirodo dvilypis²³⁸. Šiuo atveju Absoliutas ir „aš“ tarsi susikeičia vietomis, nes *credo ergo sum* suponuoja tikėjimo turinio pirmumą „aš“ atžvilgiu. Vadinasi, yra „kažkas“, kas steigia „aš“.

Vis dėlto svarbu paminėti dar vieną sekuliarizacijos epochos skiriamąjį bruožą – Kanto įsteigtą skirtį tarp moralės ir religijos. Kaip teigia Caputo:

²³⁴ Plg. Ten pat. P. 39-40.

²³⁵ Derrida J. *Apie gramatologiją*. P. 25.

²³⁶ Plg. Caputo D. J. *On Religion*. P. 42.

²³⁷ Plg. Ten pat. P. 47.

²³⁸ Jankauskas S. „Faidras: „Gimdyto grožyje“ fenomenologija“. *Problemos: mokslo darbai*. (71) 2007. P. 33.

Vietoje religijos, sako Kantas, turime moralės dėsnį, kuris yra Proto balsas, taigi gali būti ir Dievo balsas. Taigi Dievas nėra atskira sala, bet jo šventykla turi būti statoma ant etikos salos. Tai reiškia, jog mes turime atskirti racionalius religijos elementus, kurie turi universalų etinį turinį nuo prietarų, antgamtinių dogmų ir kultūrinių praktikų, varijuojančių nuo vienos religijos prie kitos²³⁹.

Galima sakyti, kad Kantas paneigia iracionalaus turinio mąstymą: jis turėtų būti eliminuojamas iš racionalumu grindžiamo mąstymo. Vis dėlto vargu ar įmanoma racionalumą griežtai atšlieti nuo iracionalumo, tačiau nepaisant to, Apšvietos epocha gali būti traktuojama kaip Proto priešprieša savaiminio tikėjimo grindžiamai Galiai, todėl, kaip pažymi Andrius Bielskis, svarbu atsižvelgti į religijos ir moralės sferų skirtį:

kai kas nors teigia, kad šiandien moralė turi būti kildinama iš religijos ir siejama su viešu, taigi ir politiniu, Dievo teigimu, galima drąsiai teigti, kad tokie žmonės fatališkai nesupranta Apšvietos projekto istorinės svarbos. Galima kritikuoti šį projektą kaip nepavykusį, tačiau nei vienas rimtas jo kritikas neneigs teisėtų politinių šio projekto padarinių – moralės atskyrimo nuo religijos. XVIII amžiaus Immanuelio Kanto ir kitų filosofų nuopelnas buvo kaip tik tai, kad suvokė, jog kildinti moralę iš Dievo autoriteto yra paprasčiausiai neįmanoma ne tik dėl to, kad Dievo buvimo įrodyti neįmanoma, bet ir dėl to, kad moralės universalumas negali būti siejamas su individualiai patiriamu Dievu ar su skirtingomis Biblijos interpretacijomis²⁴⁰.

Kiekviena religija visuomet glūdi tam tikrame sociokultūriniame fone, todėl moralės ir religijos atskyrimas parodo, jog nėra vienos universalios religijos, veikiau asmuo priklauso tam tikrai religinei tradicijai, pastarosios diskursui, funkcionuojančiam tarp kitų diskursų ir tradicijų. Kitaip tariant, kiekviena religinė tradicija yra funkcionuojanti savo „viduje“, sykiu „išoriškai“ egzistuojant ir kitoms religinėms sistemoms. Kaip tik dėl to anachronistinė sąvoka *chōra*, išliekanti „nepaliesta“ istorinio kontingentiškumo, yra itin svarbi, nes atveria viziją, kurioje *nežinojimas* pasireiškia kaip religinių sistemų lygiavertiško funkcionavimo universali „kategorija“. Iškyla pavojus visa sutalpinti į vieną dominuojantį konceptą, pakeičiantį *logosą*, tačiau nežinojimas nereiškia bendro *pamato* buvimo, suponuojantį metafizinį režimą, o veikiau *situaciją*, kurios niekas negali išvengti. Šioje vietoje verta prisiminti, jog sąvoka *chōra* kaip

²³⁹ Caputo D. J. *On Religion*. P. 48.

²⁴⁰ Bielskis A. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos. 2014. P. 192-193.

platoniskasis „beformis pradai“ nenurodo *pamato*, veikiau ji pasirodo kaip tarpė tarp Idėjos ir kopijos, todėl negali būti traktuojama nei kaip pamatas, nei kaip konkretus esinys.

Kaip jau atskleidė chorinio kvazi-modelio analizė, dingsta galimybė remtis Autoritetu: Autoritetas pasirodo esantis bedugniškas. Todėl chorinė vizija nužymi prievartos, grindžiamos Autoritetu, nebuvimą. Kitaip tariant, jei nėra Autoriteto, negali būti prievartos tų atžvilgių, kurie nepaklūsta dominuojančiai sistemai: jei tam tikra sistema pasirodo esanti „be dugno“, tuomet kas pagrįs jos „teisingumą“, o sykiu ir vienatinumą? Bedugniška chorinė vizija panašėja į išlaisvinančią bejėgišką galią, „silpninant“ dominuojantį diskursą, demaskuojant jo „neklytamumą“ ir „universalumą“. Taip chorinė vizija pasirodo artima kitam tarpšniui, kurį Caputo pavadina desekuliarizacija, nes pastarasis demaskuoja tiek ir Absoliuto, tiek ir Proto nepajudinamumą.

3. *Desekuliarizacija* nužymi „Dievo mirties“ mirtį, o sekuliarizacijai, t. y. Apšvietos epochai bei hėgeliškam Absoliučiam Žinojimui Caputo priešpasto Kierkegaardą ir Nietzsche²⁴¹. Tik skirtingai nei Nietzsche, kuris atsigręžia į dionisiškąjį ekstatišką malonumą, Kierkegaardas parodo tikėjimo šuolį į Kristų²⁴². Kaip teigia Caputo, Kierkegaardas istorijos nesuvokia kaip racionaliai atsiskleidžiančios Amžinybės, bet veikiau parodo, jog Dievo-tapimo-žmogumi intervencija į istoriją sutrauko bet kokius racionalius svarstymus²⁴³. Plėtodamas paradokso-Kristaus sampratą, Kierkegaardas suspenduoja racionalius svarstymus, nes Dievo Sūnaus slėpinio neįmanoma nei išmąstyti, nei suprasti, belieka *tikėti* šiuo paradoksu. Taigi pats žmogus sau taip pat atsiskleidžia kaip paradoksas: begalybės ir baigtinybės sintezė, kuris tampa autentišku Pačiu, grįsdamas save jį nustačiusioje jėgoje.²⁴⁴ Tikėjimo šuolis Kierkegaardo mąstyme pasirodo kaip „vertikali“ dimensija, paneigianti dėsningumą ir organizuotą tvarką.

Kalbėdamas apie Nietzsche, Caputo išryškina Nietzsche kritiką Apšvietos epochos atžvilgiu, kai pastaroji kaip ir krikščionybė pasirodo pati save naikinanti: „Nietzsche stengėsi parodyti, kad krikščionybė buvo nukryžiuota ant savo pačios kryžiaus. [...] Bet stebinantis dalykas nutinka ir Dievo mirtyje: Apšvietos sekuliarizmas *taip pat* nukryžiuotas ant to paties kryžiaus, kuris išreiškia Dievo mirties mirtį“²⁴⁵. Kitaip tariant sekuliarizmas pasirodo kaip kita to paties medalio pusė, kai Absoliuto vietoje atsiduria Protas.

Suabejojimas Protu ar visa apimančia Sistema pasirodo ir kaip meta-naratyvo atsisakymas. Kaip pažymi Caputo, meta-kalbos, t. y. kalbos, į kurią gali būti išverstos visos kitos paskiros kalbos, samprata yra keičiama į kitus modelius. Pavyzdžiui, Caputo atkreipia

²⁴¹ Plg. Caputo D. J. *On Religion*. P. 55.

²⁴² Ten pat. P. 53-56.

²⁴³ Ten pat. P. 51.

²⁴⁴ Plg. Kierkegaard S. *Liga mirčiai*. Vert. Adomėnienė J. Vilnius: aidai. 1997. P. 41.

²⁴⁵ Caputo D. J. *On Religion*. P. 59.

dėmesį į Wittgensteino indėlį, kai šis įveda kalbos žaidimų, kurių gali būti ne vienas, sampratą²⁴⁶, leidžiančia suabejoti ir privačios kalbos egzistavimu. Privati kalba, kurią gali suprasti tik ja kalbantysis, t. y. „aš“, sykiu gali būti suvokiama ir kaip pretenzija sukurti „teisingą“ kalbą. Tačiau privati kalba gali glūdėti tik anapus kalbos žaidimo, o tai reiškia, kad vidujybėje kaip privačioje sferoje turėtų vykti pažinimo procesas bei būti formuojamos sąvokos, tačiau Wittgensteinas, sakydamas, jog tai, kas paslėpta jo nedomina,²⁴⁷ pabrėžia, kad mokymosi procesas vyksta, vartojant bendras taisykles. Kitaip tariant, visas kalbos žaidimas yra paremtas tuo, kad žodžiai ir objektai yra nuolat atpažįstami išorinėje veikloje. Net jei pamėgintume žvelgti į tai, „kas paslėpta“ – į vidujybę, tai joje gali glūdėti ne kas kita, kaip išmoktos sąvokos iš kalbos žaidimo. Taigi kalbos žaidimas apima ir įtraukia visą kasdienę veiklą, kuri nėra privati, bet apjungianti bendrą dalyvavimą. Todėl žodžiai, anot Wittgensteino, įgyja reikšmę per jų dalyvavimą kalbos žaidime, nustatytame taisyklių, kurios nėra privati veikla.²⁴⁸ Taigi subyra „išorinio“ ir „vidinio“ skirtis, o tiksliau įsitikinimas, jog ši skirtis egzistuoja.

Chorinė vizija, kuri neatsiejama nuo visa apimančio meta-naratyvo atsisakymo, nužyminti neinstitucinio tikėjimo „naktį“, galėtų būti traktuojama ketvirtu arba post-sekuliariu etapu po sakralaus, sekuliaraus ir desekuliaraus tarpsnių. Post-sekuliarumą Caputo traktuoja „*kaip jau praėjusį pro modernybę*“²⁴⁹, vadinasi, nebeįsipinantį į sakralaus ir sekuliaraus skirtį. Ir vis dėlto skirtis tarp tikėjimo ir religijos išlieka reikalinga, nes kaip tik ši skirtis leidžia tikėjimą traktuoti kaip nežinojimą, o religiją kaip neišvengiamai priklausančią istorijai, taigi ir interpretacijai.

Sakralumo amžiuje tikėjimas yra „sulydomas“ su istorija, sekuliarumas Absoliutą ir Protą sukeičia vietomis, ir vis dėlto sekuliarizacija ženklina religijos ir moralės skirtį. Kitaip tariant, moralė nėra religijos nuosavybė. Tai reiškia, jog būnant moraliu, nebūtinai esama religingu, *ir atvirkščiai*. Desekuliarizacija demaskuoja Protą, kaip nepajudinamą mąstomybę ir pagaliau priartėjama prie chorinės vizijos, kurią nužymi post-sekuliarumas. Čia galima įžvelgti panašų, bet kitokį hermeneutinį ratą tarp Anzelmo mąstymu paremto tikėjimo ir chorinės vizijos tikėjimo „nakties“: jei Anzelmo Kenterberiečio hermeneutinis ratas gali būti apibūdinamas kaip judėjimas „nuo Dievo prie Dievo“, tai chorinė vizija ženklina hermeneutinį ratą „nuo nežinau prie nežinau“. Tai reiškia, jog kiekviena religija yra apimama nežinojimo, o bandymas peržengti nežinojimo ribą, vėl atveda prie nežinojimo, nes net jei ir gali įvykti sakralus patyrimas, vis dėlto jis nesuredukuojamas į jokią vardą: belieka sakyti „nežinau“. Tačiau kiekviena religija yra žymima tam tikro vardo, kuris nėra atšlietas nuo sociokultūrinio konteksto. Priešingai –

²⁴⁶ Ten pat. P. 65.

²⁴⁷ Wittgensteinas L. „Filosofiniai tyrinėjimai“. Vert. Pavilionis R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: mintis. 1995. 126.

²⁴⁸ Ten pat. 202.

²⁴⁹ Caputo D. J. *On Religion*. P. 60.

atnešamas religijos, kokia ji bebūtų, vardas visada su savimi atneša ir tam tikra kultūrą. Neveltui Derrida klausia apie religijos vardą:

„Kas vyksta šiandien su ja, su tuo, kas taip vadinama? Kas darosi? Kas darosi ir darosi taip blogai? Kas ten darosi po šiuo senu vardu? Kas staiga išnyra arba sugrįžta pasaulyje prisidengęs šiuo pavadinimu?“ Žinoma, taip formuluojamas klausimas turi būti neatsiejamas nuo pamatinių dalykų (nuo *pačios* religijos esmės, sampratos bei istorijos ir nuo to, kas vadinama „religija“)²⁵⁰

Galima sakyti, jog istorija ir steigia religiją, nes pastaroji visada išnyra konkrečiame laikotarpyje. Todėl gyvybiškai svarbu išlaikyti tikėjimą kaip visiškai nepriklausantį istorinei duotybei. Kitaip tariant, tikėjimas galėtų būti traktuojamas esantis ne duotybė, bet Neįmanomybė, t. y. tikėjimas neįmanomu įvykiu. Tai reiškia, jog tikėjimas jima tai, kas yra neįmanoma, tai, kas vadinama „stebuklu“, visuomet išlaikantis nežinojimą.

3.2 Chorinė vizija: nežinojimo situacija imanentinėje plotmėje

Tiek ir „stipriosios“ metafizinio, ontoteologinio mąstymo kategorijos – *logos*, *hyperousia*, tiek ir atsvara joms – sąvoka *chōra*, viena vertus, priklausanti „stipriajai“ tradicijai, kita vertus, „silpninanti“ ją iš vidaus, įtakoja tikėjimą ir žinojimą. Kaip jau buvo minėta, ontoteologinėje tradicijoje žinojimas yra neatsiejamas nuo *logoso* tarpininkavimo – *logosas* įgalina perteikti Tiesą. O *chōros* sąvoka ir atskleidžia, jog religijose glūdi nežinojimo momentas, neretai uždangstomas to, kas vadinama „Tiesa“, kuri neatsiejama nuo ontoteologinio žinojimo. Taigi *chōra* yra neatsiejama nuo nežinojimo, vadinasi, „bevietyje vietoje“ išlaikomas tikėjimas tikrąja šio žodžio prasme, todėl atmesti chorinio tikėjimo galimybę, reikštų pripažinti savo pranašumą kitų religinių-kultūrinių sistemų atžvilgiu, kai pranašumas grindžiamas ne pačiu tikėjimu, bet žinojimu ar pasitikėjimu savo žinojimu.

Chorinė vizija, priešingai nei dogmatizmas, atveria „universalizuojamą atskirybių kultūrą“.²⁵¹ Taip nebelyktų vienos pranašesnės religijos dominavimo, nustumiant ar dar blogiau – sunaikinant kitas, nes chorinė vizija atveria universalų heterogeniškumą kaip galimybę kalbėti ir tikėti *vienoje*, universalioje, bet *daugialypėje* terpėje, kurią ir galima vadinti radikaliosios hermeneutikos erdve.

²⁵⁰ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose. P. 55.

²⁵¹ Ten pat. P. 29.

3.2.1 Radikalioji hermeneutika: kas suteikia teisę interpretuoti?

Galima teigti, kad kiekviena religinė sistema išreiškia tam tikrą santykį su tam tikru naratyvu. Tačiau jei viena sistema savo santykį su naratyvu, o ir patį naratyvą, laiko „teisingesniu“ už kitus, vadinasi, siekiama įtvirtinti vienintelę poziciją. Kuo remiasi tokia pozicija? Veikiausiai įsitikinimu, jog Paslaptis, kurią „užkloja“ naratyvas, kažkokiu būdu yra atidengta. Caputo pažymi, jog Paslaptis, kurią ir siekiama iššifruoti visuomet tarsi tyro teksto paviršiuje, kita vertus, ši Paslaptis kaip „aklas“ nežinojimas yra ir akstinas imtis interpretacijos: Paslaptis traukia savęs link, nors ir niekada nepasirodo²⁵². Taigi esama įtampos: viena vertus, Paslaptis neatsiskleidžia, kita vertus, būtent neatskleistumas skatina atidengti, atverti tai, kas dar neatidengta ir nepažįstama. O kalbėdamas apie *chōra* Derrida pavaizduoja ją kaip nepasiekiamą slėpinį:

Iš tiesų kiekvienas naratyvinis turinys – nesvarbu, ar jis neįtikėtinas, išgalvotas, legendinis ar mitinis – talpina savyje kitą pasakojimą. Tad kiekvienas pasakojimas yra kito pasakojimo *talpykla*, ir nėra nieko, išskyrus naratyvinių talpyklų talpyklas. [...] pati *chora*, jei taip galima pasakyti, netampa jokio *pasakojimo* – nesvarbu tikro ar išgalvoto – objektu. Ji pati kaip tema lieka nepasiekiamas slėpinys be paslapties. Kalbėjimas apie *chorą* nėra nei tikras *logos*, nei juolab tikėtinas mitas, kažkieno atpasakota istorija, kurioje, savo ruožtu, būtų patalpinta kita istorija²⁵³.

Chōra nepriklauso nei *logosui*, nei mitui, bet yra bet kokio pasakojimo galimybė, tuo pat metu išlikdama „išoriška“, taip atverianti radikaliją hermeneutiką. Remiantis Caputo galima tvirtinti, jog radikalioji hermeneutika pasirodo kaip filosofinio žinojimo nukarūnavimas nuo „kažkieno“ galvos, *kas* niekada neegzistavo²⁵⁴. Kitaip tariant, radikalioji hermeneutika kaip chorinė vizija parodo, jog nėra jokios tiesioginės prieigos prie Autoriteto, kuris ir grindžia žinojimą, vadinasi, nėra hierarchinės perskyros tarp žinojimo ir nežinojimo, bet veikiau atsiduriama toje pačioje universalioje, bet heterogeniškoje nežinojimo situacijoje. Radikalioji hermeneutika, sako Caputo, pasireiškia kaip pastanga susitelkti į hermeneutinę situaciją, t. y. į kontekstualumą, o taip pat ir į baigtinumą, atsisakant privilegijuoto žinojimo, o tai reiškia, jog

²⁵² Plg. Caputo D. J. *More Radical Hermeneutics. On not knowing who we are*. Bloomington: Indiana University Press. 2000. P. 4.

²⁵³ Derrida J. „Chora“, P. 33.

²⁵⁴ Plg. Caputo D. J. *More Radical Hermeneutics. On not knowing who we are*. P. 3.

radikaliosios hermeneutikos projektas visuomet yra lydimas kuklios pozicijos privilegijuoto žinojimo atžvilgiu²⁵⁵.

Anot Caputo, Derrida parodo kiekvieno diskurso kontingentiškumą ir sykiu diskursų gebėjimą atmesti tai, kas tvirtina esąs autoritetingas²⁵⁶. Todėl galima įžvelgti įtampą: viena vertus, bet koks diskursas yra nebūtinai, kita vertus, diskurso „vidus“ neleidžia niekam ateiti iš „išorės“, t. y. tam, kas diskursą galėtų performuoti. Kita vertus, net jei diskursai ir gali sąveikauti, tampa svarbu skirtingų požiūrių įvairovė. Taip išryškėja dinamiškumo vaidmuo, o radikaloji hermeneutika ir pasirodo esanti judėjimo hermeneutika. Kaip teigia Caputo, „radikaloji hermeneutika, mano skaitymu, yra *kinesis* filosofija“²⁵⁷. Judėjimas, priešingai, nei metafizinis, statiškas modelis, neatsiejamas nuo radikaliosios hermeneutikos.

Plėtodamas radikaliosios hermeneutikos viziją, Caputo kalba apie judėjimą, persipynusį su krikščioniška eschatologija Kierkegaardo filosofijoje kaip priešpriešą platoniskam modeliui. Pasak Caputo, „Kierkegaardui judėjimas iš tiesų yra judėjimas *pirmyn*. [...] Judėjimas atgal, jei tai apskritai yra judėjimas, yra anti-judėjimo rūšis, sužlugdanti atliktą pažangą“²⁵⁸. Platoniškame ar neopltoniškame modelyje išreiškiamas siekis grįžti atgal, į amžinąją preegzistenciją. Kitaip tariant, graikiškoje metafizikoje prezencija traktuojama kaip amžina, jau buvusi ir esanti, bet su kuria yra prarastas kontaktas²⁵⁹. Taigi atrodo, kad judėjimas tarsi vyksta atgal, kita vertus, šis modelis yra statiškas, nes amžinybė visada egzistuoja ir, kaip jau buvo minėta, šios preegzistencijos ir yra siekiama. Kaip pažymi Caputo, siekiant gryniosios prezencijos kaip ištakų, ir pats žinojimas tampa ne atradimu, bet atsiminimu²⁶⁰.

Remdamasis Kierkegaardu, Caputo išryškina skirtumą tarp platoniškojo ir krikščioniško modelio, kai pastarasis atsiveria kaip ateities siekis, t. y. nuolat žvelgiama į ateitį, ne siekiant sugrįžti į ištakas, bet pasiekiant pabaigą: „Krikščionims laikas (temporalumas) reiškia skubią užduotį, darbą, kuris turi būti atliktas.“²⁶¹ Taigi skirtingai, nei platoniškoje metafizikoje, krikščioniškai sampratai būdingas žvilgsnis į ateitį, o ne į užmirštą praeitį, todėl neišvengiamai keičiasi laikiškumo samprata. Kierkegaardas įžvelgia temporalumo stoką graikų metafizikoje, priešingai nei krikščioniškame modelyje, kur amžinybė persipina su dinamišku judėjimu, kai „laikas nuolat kerta amžinybę, o amžinybė persmelkia laiką.“²⁶² Krikščioniškoji vizija

²⁵⁵ Leask I. „From Radical Hermeneutics to the Weakness of God. John D. Caputo in Dialogue with Mark Dooley“. *Philosophy Today*. 51. 2007. P. 217.

²⁵⁶ Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press. 1988. P. 197.

²⁵⁷ Ten pat. P. 198.

²⁵⁸ Ten pat. P. 13.

²⁵⁹ Ten pat. P. 14.

²⁶⁰ Ten pat. P. 13.

²⁶¹ Ten pat. P. 15.

²⁶² Citata iš ten pat.

atsiskleidžia kaip nelaikiškumo siekis, esantis *vis dar* laikiškume. Kita vertus, krikščioniškasis modelis taip pat siekia galutinio, fiksuoto, vadinasi, ir nelaikiško taško kaip galutinio *telos*.

Verta paminėti ir tai, jog nuo krikščioniškosios eschatologijos neatsiejama nuodėmės samprata, o pastaroji pasirodo esanti universali: kiekvienas žmogus pripažįstamas esąs nuodėmingas. Tačiau, galima sakyti, kad nuodėmė suprantama kaip praeities įvykis, kuris išlieka ir dabar, ir kurios neturėtų būti ateityje. Taigi nuodėmė yra iš praeities, kurios ateityje turėtų nebūti, bet su ja turėtų išnykti ir laikiškumas. Taip nuodėmė pasirodo neatsiejama nuo laikiškumo.

Tuo tarpu *kinesis* radikaliojoje hermeneutikoje pasireiškia ir kaip išsilaisvinimas nuo statiško metafizinio bei krikščioniškojo modelio, ir kaip dialektinis judesys. Kaip pažymi Davidas A. Tiessenas, Caputo radikaliojoje hermeneutikoje esama dialektinio ryšio: kaip *hermeneutikos* atstovas jis nori įveikti nežymų „plyšį“ tarp Šaltinio ir suplemento, t. y. atrasti Šaltinį anapus teksto, o *radikaliojoje* hermeneutikoje Caputo šį „plyšį“ paverčia neperžengiamu, tačiau „plyšys“ atveria Kito kaip visiškai Kito galimybę²⁶³. Viena vertus, siekiama suvokti tai, kas galėtų būti anapus teksto, bet, kita vertus, bet kokie svarstymai apie „anapus“ jau yra sukonstruojami, todėl „plyšys“ niekada neįveikiamas. Vis dėlto „plyšys“ ir atveria heterogeniško kitumo galimybę. Vadinasi, tiesa (net jei ir *gali būti* „prisidengusi“ tekstu) negali būti rašoma iš didžiosios raidės, ji niekada nepasirodo kaip galutinė, viena ir nekintama, veikia atsiveria begalinis interpretacijos procesas. Maža to – turėtume kalbėti ne apie interpretaciją, bet interpretacijas, t. y. tuo pat metu jų gali būti ne viena, o jų heterogeniškumo sąlyga ir yra Neįmanomybė, nužyminti neįveikiamą „plyšį“ tarp Šaltinio ir suplemento. Pagaliau atsižvelgiant į dekonstrukciją, interpretacija gali būti suvokiama kaip diseminacija, t. y. kaip sklaidos procesas, negrįžtantis atgal ar prie to, kas vadinama „Šaltiniu“.

Verta atsižvelgti į tai, ką Caputo vadina diseminacijos etika ir pastarosios susikryžiovimą su Heideggerio *Gelassenheit*. Sąvoka *Gelassenheit*, kuri yra kildinama iš Mokytojo Eckharto mistinio mokymo, išreiškia atsižadėjimą, romumą, „gyvenimą be kodėl“. O „gyvenimas be kodėl“, pasak Caputo, reiškia ir tai, kad Dievo buvimas yra neįrodinėjamas, bet jis tarsi cirkuliuoja paties žmogaus esatyje²⁶⁴. Heideggerio mąstyme *Gelassenheit* išreiškia „leidimą būti“. Caputo pažymi, jog *Gelassenheit* struktūra, sudaryta iš neigimo ir teigimo: pirmas judesys – reprezentuojančio, objektyvuojančio mąstymo atsisakymas, antrasis – atsivėrimas Būčiai²⁶⁵. Galima sakyti, jog heidegeriškas *Gelassenheit* yra atsiveriantis mąstymas reiškiniams ir tam, kas

²⁶³ Tiessen A. D. “Textuality, Undecidability, and the Story of Jesus: A Reading of John Caputo’s Deconstructive Hermeneutics via Hans Frei’s Theological Hermeneutics”. <http://www.philosophyandscripture.org/Issue3-2/Tiessen/Tiessen.html> [žiūrėta 2015 11 06]

²⁶⁴ Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. P. 265.

²⁶⁵ Caputo D. J. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Fordham University Press. 1986. P. 119.

juos steigia – Būčiai. Todėl *Gelassenheit* gali būti suvokiamas kaip dviguba *atsitraukimo, nepaneigiant* laikysena. O diseminacijos etika, anot Caputo, gali būti traktuojama kaip „leidimas būti“, dėl šios priežasties, jog ši etika prasideda ne nuo fiksuoto taško, įstatymo, kitaip tariant, *nomos*, bet ši etika parodo, jog jau esama sklaidos procese, kuris ir atveria bei išlaisvina veiksma nuo metafizinio režimo, užprogramuojantį tam tikrai veiklai, o sykiu ir nuo eschatologinių lūkesčių pasiekti *telos*²⁶⁶.

Radikalioji hermeneutika kaip diseminacijos etika ar *Gelassenheit*, galima sakyti, išlaisvina nuo pretenzijų sužinoti statišką, nekintamą Tiesą. Taip Caputo įsteigia skirtį tarp hermeneutikos ir „radikalesnės hermeneutikos“ (angl. *more radical hermeneutics*), „nužyminčios situaciją, kurioje atsiduriame svajojantys apie gryną *Sinn* ir kryptami pliuralume ženklų ir daugialypio reikšmių žaismo link. Atsisakydamas Prasmės taisyklės, aš pripažįstu bei tvirtinu daugialypiškumą ar prasmių gausą, daugybės prasmių, per kurias ir tarp kurių, mes turime atrasti savo kelią“²⁶⁷. Taigi radikalioji hermeneutika pasirodo kaip judesys, sklindantis daugybe kryptių. Todėl priešingai, nei krikščioniškas ar platoniškas modelis, radikaliosios hermeneutikos *kinesis* nėra nei siekis sugrįžti, nei sklindantis viena kryptimi į ateities *telos*. Radikalioji ar radikalesnė hermeneutika – tai atsisakymas dekoduoti Tiesą ir taip pateikti vienintelį atsakymą, netgi nesiekiamo to padaryti, nes toks „tikslas“ išsisklaido daugiakrypčiame prasmių judėjime.

Vis dėlto iškyla klausimas: jei nėra Autoriteto, kuris galėtų grįsti diskursą, kaip galime žinoti ar kalbame apie apreiškimą, ir ar kalbame „teisingai“? Tačiau užklausa, „kas nurodo interpretacijos „teisingumą“?“, tuo pat metu neišvengiamai pasimeta *universalioje* ir *heterogeniškoje* chorinėje bedugnėje. Universalioje, nes joje kiekviena sistema ir jos formuojamas diskursas turėtų atrasti „vietą“, heterogeniškoje – nes joje neliktų dominuojančios sistemos ir Autoriteto „balso“, įgalinančio tam tikrą dominuojantį diskursą. Tačiau, prieštaraudamas dekonstrukcijos teoretikams, Kearney tvirtina, jog svarbu atskirti Dievą nuo Monstro, gėrį nuo blogio. Kitaip tariant, reikalingas žinojimas, kas yra apreiškimas. Priešingai nei dekonstrukcijos teoretikai, Kearney tvirtina, jog mums vis dėlto reikia signalų, ženklų mūsų „nakties kelionėje“, nes mūsų troškimas pamatyti Kitą, ateinančio Dievo troškimas yra *žmogiškas*, todėl reikalingi orientyrai, kuriuos nubrėžia dvasiniai vedliai, išminčiai ar pati istorija, nes „kaip mums praktikuoti tai, ką Ignatius vadina „dvasių įžvalgumu“ – atskiriant gėrį nuo blogio šmėklų, tarp vagių, kurie ateina naktį sudrumsti ramybę ir tų, kurie ateina gydyti ir išpirti?“²⁶⁸ Kitaip tariant, bent minimalus atpažinimas yra reikalingas. Šį atpažinimo poreikį

²⁶⁶ Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. P. 238.

²⁶⁷ Caputo D. J. *More Radical Hermeneutics. On not knowing who we are*. P. 2.

²⁶⁸ Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 75.

Kearney grindžia, cituodamas *Luko evangeliją*, kai mokiniai staiga *atpažįsta* prisikėlusį Jėzų²⁶⁹. Kearney įsitikinęs, jog Dievas turi būti *atpažintas*, kad iš tiesų galėtume patvirtinti sau patiems, jog tai tikrai yra Dievas, o ne haliucinacija, vizija, simuliakras, „netikras pranašas“ ar stabas, bet dieviškumo epifanija²⁷⁰. Apmąstydamas Kitybę kaip opoziciją Tam Pačiam, Kearney įsteigia dichotomiją tarp Kito su „gerais“ ketinimais ir „blogojo“ Kito²⁷¹. Kitaip tariant, atvirumas Kitam visuomet jima riziką jo neatpažinti. Taigi pats skirties veiksmas tampa probleminiu: kaip atskirti Kito intencijas? Svarbu pažymėti, jog Kearney steigia dichotomiją tarp kito (angl. *other*), kuris siejamas su svetingumu, ir svetimo ar atvykėlio (angl. *alien*), esančiu rizikoje būti diskriminuotam ar įtariamam dėl savo kitoniškumo²⁷².

Kearney, galima sakyti, plėtoja praktinį Kito atpažinimo aspektą, t. y. jis parodo būtinybę Kitą atskirti nuo priešo, kuris taip pat gali pasirodyti kaip Kitas. Tokiu būdu jis plėtoja kritinę hermeneutiką kaip sugebėjimą atskirti „gerą“ nuo „blogo“. Kaip teigia Kearney:

Iš kur žinome, plėtodami savo tyrinėjimus, ar kitas yra tikras priešas, kuris siekia mus sunaikinti, ar nekaltas atpirkimo ožys, į kurį suprojektuotos mūsų fobijos? O gal abiejų mišinys? Kaip mes galime priimti faktą, kad ne kiekvienas kitas yra nekaltas, ir kad ne kiekvienas pats yra egoistiškas imperatorius?²⁷³

Atrodytų, jog Kearney siekia reabilituoti *ego* poziciją, kuri dekonstrukcijoje pasirodo kaip daugiau ar mažiau įimanti prievartą nepažinios Kitybės atžvilgiu. Kearney atsakas dekonstrukcijos neatpažintam, bevardžiui Kitam, kuris besąlygiškai priimamas, yra „hermeneutinė praktinė išmintis, kuri gali padėti geriau atskirti teisingumą ir neteisingumą“²⁷⁴. Tai gali būti suvokiama kaip atsižvelgimas į aplinkybes, eamą kontekstą ar pagaliau Kito veiksmus. Tuo tarpu dekonstrukcijos teoretikų darbuose Kitas išlieka kaip Kitas, t. y. suspenduojamas gebėjimas Kitą identifikuoti.

Kaip atsvarą dekonstrukcijai Kearney pateikia psichoanalitinę Kristevos poziciją, kuri plėtodama Freudo idėjas, tvirtina, jog svetimybė yra tai, kas glūdi pačiame žmoguje kaip užslėpta tapatybės dalis. Kitaip tariant, asmens savivoka nėra vientisa, joje glūdi tai, kas laikoma Svetimybe ir tokiu būdu Svetimybė yra atpažįstama Kitame. Taigi Kitas atpažįstamas kaip Svetimas dėl to, kad asmuo pats sau Svetimas. Kaip teigia Kristeva, „svetimas nėra nei rasė, nei tauta...mes patys sau svetimi – mes esame padalytos savastys.“²⁷⁵ Vis dėlto Kearney įžvelgia

²⁶⁹ Plg. Lk 24:31-35

²⁷⁰ Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 75.

²⁷¹ Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 67.

²⁷² Plg. Ten pat.

²⁷³ Plg. Ten pat.

²⁷⁴ Ten pat. P. 72.

²⁷⁵ Cituota iš ten pat. P. 76.

apvertimą, kai dekonstrukcijoje slypi pavojus Tą Patį subordinuoti Kitam, tuo tarpu psichoanalizėje susiduriame su rizika Kitą pajungti Tam Pačiam²⁷⁶. Todėl bandant išvengti šių kraštutinių išėjimų jam tampa kritinė hermeneutika, kurią iliustruoja *savasties-kaip-kito* (angl. *oneself-as-another*) idėja.²⁷⁷ Kearney teigia, jog hermeneutikoje Kitas nėra nei neapčiuopiamai transcendentiškas, nei visiškai imanentiškas, veikiau traktuojamas kaip esantis tarp šių pozicijų, o tai atsispindi ir kalboje, kai visuomet „kažkas kažką sako kažkam apie kažką“, t. y. kalbama kitam pačiam, bet šis kalbėjimas nebūtinai atspindi visiškai simetrišką santykį, kaip ir nebūtinai visiškai asimetrinį²⁷⁸. Todėl Kitas pasirodo nei kaip savasties projekcija, nei kaip visiškai nepažinus Kitas, bet kaip *kitas-pats*, su kuriuo įmanoma komunikuoti. Kitaip tariant, kiekvienas kitas pasirodo kaip pats, pripažindamas ir „mano“ patybės išskirtinumą.

Kearney pozicija primena ir Steinbocko generatyvinėje fenomenologijoje išryškinamą siekį suvokti intersubjektyvias struktūras, apimančias skirtingas laikines plotmes ir sykiu apjungiančias „mane“ ir Kitą. Steinbockas siūlo ne sujungti *ego* ir Kitą, bet plėtoja asimetrinį santykį tarp „namų“, savito-pasaulio (angl. *home-world*) ir svetimo-pasaulio (angl. *alien-world*) kaip ko-generatyvinę struktūrą (angl. *co-generative structure*). Kitas kaip svetimas yra suvokiamas iš savasties pasaulio struktūrų, bet neįtraukiant jo į savasties pasaulį, o siekiant išlaikyti distanciją. Kitaip tariant, ši struktūra nenužymi nei binarinės hierarchinės logikos, nei pastarosios „ištrynimo“ ar opozicijų sukeitimo vietomis, bet tai Kito svetimybės pripažinimas, sykiu neapleidžiant savasties pasaulio struktūrų. Tokiu būdu daugybės pasaulių sankirtos, susidūrimai nereiškia kokio nors pasaulio panaikinimo ar jo pavertimo tokiu kaip „aš“²⁷⁹.

Vis dėlto Kearney jau nubrėžia tam tikrus žinojimo rėmus. O radikaloji hermeneutika kaip visiškai nežinojimas ir atsvara universalizuojantiems modeliams išlieka nesujungiama su žinojimo judesiu, net jei nežinojimas visuomet jima pavojų ir riziką iš tiesų „įsileisti blogi“. Vis dėlto nežinome, ką galima laikyti ir apreiškimu. Lievenas Boeve taikliai klausia:

kodėl skaitydamas norimus tekstus Kearney naudoja savo hermeneutinį raktą (pvz., meilės ir teisingumo Dievas)? Ar tai paprasčiausias jo paties polinkis, jo paties (privatus?) teologinis posūkis? Ar tai dar ką nors įpareigoja? Ir jei taip, kaip turėtume elgtis? Jei Dievas mūsų trokšta ir tai parodė konkrečioje istorijoje, liudijant ženklais ir tekstais, kaip mes turėtume nuspręsti, kurie ženklai ir tekstai tai yra? Kas yra hermeneutinis subjektas? Ir kas yra hermeneutinė bendruomenė? [...] Kokia yra „filosofinė licencija“ šiuo klausimu?²⁸⁰

²⁷⁶ Ten pat. P. 77.

²⁷⁷ Ten pat.

²⁷⁸ Ten pat. P. 79.

²⁷⁹ Plg. Steinbock J. A. *Home and Beyond Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 1995. P. 253.

²⁸⁰ Boeve L. “The Particularity of the Hermeneutics of God: A Response to Richard Kearney’s God-who-may-be”. <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/176377/2/6.15.PDF> P. 331. [žiūrėta 2015 10 27].

Kearney hermeneutikoje atskaitos tašku tampa apreiškimas kaip „meilės ir teisingumo Dievas“, taigi pats savaime esantis prieš bet kokį hermeneutinį judesį. Tačiau gali iškilti klausimas, kodėl apreiškimas yra trokštamas? Kearney primena Augustino dieviškąjį troškimą, kai Dievas yra trokštamas todėl, kad Dievas trokšta mūsų, todėl troškimas pasirodo kaip atsakas Dievybei²⁸¹. Čia Kearney išryškina erotinės ir eschatologinės dimensijos susikryžiovimą: ateinantis Kitas yra geidžiamas, o „Dievo troškimas mums – mūsų troškimas Dievo“²⁸². Taigi teo-erotiškumas pasirodo kaip dublikuotas Kito geismas, kuris jį ima ir asimetrinį pobūdį. O sykiu galima įžvelgti, jog Kearney priešingai nei dekonstrukcijos teoretikai laikosi „tikro“ ir „netikro“ skirties, t. y. Kearney svarbu atskirti „tikrą“ Dievą nuo vaiduoklio, haliucinacijos ar stabo²⁸³. Tačiau kaip Dievas gali būti *atpažintas* kaip Dievas? Kearney manymu, dekonstrukcijoje susiduriame su pavojumi priimti, bet kokį Kitą kaip Kitą²⁸⁴, t. y. rizikuojame neatpažindami Dievo įsileisti blogį. Viena vertus, Absoliutas negali būti suredukuojamas į pažinimo rėmus, kita vertus, visiškai suspenduodami bet kokį gebėjimą atpažinti, atsisakydami simbolinės kalbos, ženklų, metaforų, parabolių, mes iš tiesų nieko negalime pasakyti *kuo* tikime (jei tikime).

Vis dėlto Boeve išryškina problemą – kaip atskirti ženklus ir tekstus, kurie gali būti traktuojami apreiškimo „pėdsakais“, t. y. neaišku *kas* grindžia jų buvimą apreiškimo dalimi. Kitaip tariant, išlieka neatsakyta į klausimą kas yra hermeneutinis subjektas ir kaip yra perduodamas galimo apreiškimo turinys. Kearney kritinė hermeneutika, kurioje įsteigiama dichotomija tarp „gero“ ir „blogo“ jau remiasi išankstine nuostata, kas yra „gera“, ir kas „bloga“. Tačiau išlieka visiškai neaišku, kodėl būtent vieni tekstai, kuriuos skaitome ir interpretuojame turėtų būti laikomi apreiškimo padariniu, o kiti, net jei ir nenešantys „blogosios žinios“ – ne. Boeve žodžiais tariant:

Kearney neįmanomybė tampanti įmanomybe nenurodo į bendrąją patirties struktūrą (‘différance’), bet į „specifinę *religinę* Dievo patirtį“. Kearney netiesiogiai pripažįsta, kad jis buvo pasirinktas prieš pasirinkimą – pasirinkimą atliepti į Dievo šauksmą, kuris jau adresuojamas jam. [...] ir kaip jis žino, iš kur, kada ir kam kalba Dievas? Kaip jis atskiria Dievo šauksmą nuo kito šauksmų? Skaitydamas tekstus...bet kokius tekstus?²⁸⁵

²⁸¹ Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. P. 60-61.

²⁸² Ten pat. P. 79.

²⁸³ Plg. Ten pat. P. 78.

²⁸⁴ Plg. Ten pat. P. 73.

²⁸⁵ Boeve L. “The Particularity of the Hermeneutics of God: A Response to Richard Kearney’s God-who-may-be”. P. 332-333.

Kearney vis dar išlieka artimas hiperousiologiniam modeliui, kuriame glūdi neginčijamas Autoriteto vaidmuo. Net jei Kearney ir „silpnina“ ontoteologinę refleksiją, tuo pat metu jis laikosi žinojimo, kai pastarasis atsiduria erdvėje tarp Tapatybės ir Kitybės. Žinojimas Kearney hermeneutikoje prasideda nuo teologinio judesio, kuris ir tampa atskaitos tašku. Tuo tarpu radikaloji hermeneutika pasirodo apimta neišsprendžiamumo, nes, kaip teigia Caputo, neišsprendžiamumas produkuoja efektą, kuris išlieka kintantis, atveriantis iššifravimo, atidengimo Neįmanomybę²⁸⁶.

Neatmetant galimybės, jog apreiškimas tikrai gali įvykti, vis dėlto, galima teigti, kad apreiškimas išlieka „išoriškas“ interpretacijoms, t. y. mes negalime žinoti ar apreiškimas tikrai įvyko, todėl, kad visada susiduriame su interpretacija. Atsiskleidžia įtampa: viena vertus, turime nesutapatinti apreiškimo (jei jis įvyksta ar gali įvykti) su interpretacijomis, kita vertus, tik jos mums apie jį ir praneša. Vadinas, niekada neišvengiame interpretacijos. Tačiau priešingai nei Kearney, dekonstrukcijos teoretikai nebando rasti išeities. Veikiau jie pasilieka aporetinėje „vietoje“, kurioje neįmanomas sprendimas kaip pasirinkimas.

3.2.2 Nežinojimas kaip neišsprendžiamumas: ar būtina rinktis iš dviejų?

Dominuojančio diskurso atsisakymas yra neatsiejamas nuo nežinojimo sampratos, kuris pasirodo kaip neišsprendžiamumas, t. y. kaip „taisyklės *epoche*“²⁸⁷, kai *universalus* sprendimas yra suspenduojamas, nenumatomas ir nekalkuliuojamas. „Kiekvienas pavyzdys yra kitas; kiekvienas sprendimas yra skirtingas ir reikalauja absoliučiai unikalios interpretacijos, kuri nėra užkoduota taisyklės ir nėra absoliučiai garantuota“²⁸⁸, sako Derrida. Neišsprendžiamumas atveria heterogenišką situaciją, kuri nėra apspręsta dominuojančio koncepto. Priešingai – neišsprendžiamumas kaip tik ir išreiškia visa apimančio ir reguliuojančio koncepto negalimybę. Čia neišvengiamai įsipina *différance* ‘as, įerdvinantis skirtumus. Pasak Audronės Žukauskaitės, „aporetinė‘ logika ne panaikina klasikinę logiką, bet įveda į ją *différance*, uždelstumo ir laiko aspektą. [...] Būtent laiko intervalas kuria reikšmės aporiją: viena vertus, suspenduoja reikšmę, daro ją negalimą apibrėžti (tam tikru konkrečiu momentu); kita vertus, reikšmės neapibrėžtumas yra būtina reikšmės funkcionavimo sąlyga“²⁸⁹. Laiko intervalas, kurį sukuria deridiškasis *différance* ‘as, atveria reikšmės apibrėžimo neįmanomybę „dabar“. Kitaip tariant, sprendimas nėra numatomas, bet nuolat atidedamas neapibrėžtai ateičiai.

²⁸⁶ Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. P. 188.

²⁸⁷ Derrida J. „Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority““. P. 251.

²⁸⁸ Ten pat.

²⁸⁹ Žukauskaitė A. *Anapus signifikanto principo. Dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*. Vilnius: aidai. 2001. P. 46-47.

Paprastai nuosprendis yra suformuojamas „dabar“, kad galiotų ateityje. Tuo tarpu *différance*’o kvazi-kategorija parodoma, jog nėra jokio „dabar“, o kiekviena situacija yra unikali, nuspėjama ir nesuformuojama išankstiniais konceptais, bet atidedama tam, kad pasireikštų kaip kažkas netikėto, naujo, pakeičiančio jau esamą tvarką. Būtent atidėjimo momentas įgalina ateities atėjimą kaip *kitokio* teisingumo, nesutalpinamų į nekintančias definicijas. Kita vertus, universalus sprendimas, kuris suformuojamas „dabar“ tarsi pavirsta į būsimąjį laiką, t. y. universalus sprendimas suformuojamas tam, kad galiotų ateityje. Tai reiškia, jog universalus sprendimas jau preegzistuoja kiekvienos situacijos atžvilgiu. Taigi galima įžvelgti, jog universalus sprendimas taip pat gali būti traktuojamas kaip laikiškas, o deridiškasis neišsprendžiamumas nejučia priartėja prie dabarties momento, nes jei suspenduojamas universalus sprendimas, vadinasi, atsiveriama spontaniškumui, t. y. veikimui „čia ir dabar“, kas ir yra spontaniško, nekalkuliuoto sprendimo, atsakomybės sąlyga – veikti iš „dabar“ perspektyvos, atsiverti Kitam „dabar“. Galima sakyti, jog pats „dabar“ yra temporalizuojamas. Viena vertus, pagal dekonstrukcijos teoriją nėra jokio „dabar“, kita vertus, dabarties Neįmanomybė pačią dabartį transformuoja į dinamišką ir „gyvą“ laiko tėkmę, kurioje įtraukiami heterogeniški elementai. Derrida sako:

[n]eišsprendžiamumas nėra paprasčiausias svyravimas tarp dviejų signifikacijų ar dviejų kontradikcijų [...] neišsprendžiamumas nėra paprasčiausias svyravimas ar įtampa tarp dviejų sprendimų. Neišsprendžiamumas – tai patirtis, kuri nors svetima ir heterogeniška kalkuliavimo ir taisyklės tvarkai, privalo [*doit*] nepaisant – ir tai *pareiga* [*devoir*], kai privaloma kalbėti – pristatant save per neįmanomą sprendimą, kol galiausiai atsižvelgiama į teisę ir taisyklę²⁹⁰.

Viena vertus, neišsprendžiamumas parodo universalaus sprendimo negalimybę, kita vertus, pačioje universalioje tvarkoje, teisineje sistemoje atskleidžiami iki šiol slypę heterogeniški elementai. Čia galima prisiminti kaip Derrida išryškina pareigos heterogeniškumą – pareigą laikytis universalaus įstatymo ir tą pačią pareigą, kuria reikalaujama pripažinti „kitokius“. Galima sakyti, jog įvesdamas neišsprendžiamumo sampratą Derrida parodo iliuzinį ir sykiu gilų ryšį tarp etikos ir kalbos, kai pastaroji tampa įrankiu sukurti universalius įstatymus, visur ir visada galiojančias „geras / blogas“ kategorijas. Derrida šį ryšį kvestionuoja, atsisakydamas metafizinės kalbos, atliekančios reprezentacinę funkciją sampratos. Caputo primena, jog klasikinėje filosofijoje kalba suvokiama kaip išoriniai ženklai, konstituoti

²⁹⁰ Derrida J. „Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority““. P. 252.

vidinių²⁹¹. Tačiau kalba gali būti traktuojama ne kaip mentalinio turinio raiška ar nekintančių taisyklių rinkinys, bet veikiau kaip dinamiškas heterogeniškų elementų judėjimas kai pastarųjų sąryšiai visuomet pasirodo esantys laikiški.

Neišsprendžiamumas, anot Derrida, atveria erdvę Kito singuliarybei, sykiu pasirodo kaip visiškas nežinojimas, kas yra tas Kitas, kas yra teisingumas, kuris ateina, nes jo atėjimas neapribotas žinojimo struktūromis, t. y. teisingumas kaip Kitas išlieka absoliučiai heterogeniškas.²⁹² O jei neįmanoma apibrėžti teisingumo, vadinasi, jis neprezentuojamas, taigi dar tik turi ateiti: „„Galbūt“ – visada privalome sakyti *galbūt* teisingumui“.²⁹³

Tuo tarpu Kearney kritikuoja neišsprendžiamumo sampratą, tvirtindamas, jog mes turime pasirinkti ir pasirinkimo būtinybę jis išvelgia, komentuodamas Caputo iškeltą *neišsprendžiamą* klausimą „ką myliu, kai myliu savo Dievą? Dievą ar *chōrą*? Kaip nuspręsti? Ką pasirinkti?“²⁹⁴ Galima sakyti, jog Kearney požiūris išlieka klasikiniame modelyje, nes jis kalba apie būtinybę pasirinkti tarp dviejų – Dievo ir *chōros*. Išryškindamas destruktivųjį *chōros* pobūdį, t. y. siedamas ją su tokiomis ribinėmis patirtimis kaip kančia ar siaubas, Kearney siekia parodyti, jog dekonstrukcijos teoretikai pasilieka *chōroje*, kuri suprantama kaip skurdi dykvietė be tikėjimo, vilties bei sprendimo.²⁹⁵

Kalbėdamas apie Kearney kritiką dekonstruktyvistinės *chōros / différance*’o atžvilgiu, Caputo tvirtina, jog Kearney ne tik nesteigia dichotomijos tarp destruktivių sferų, tokių kaip siaubas ar kančia, ir kvazi-transcendentalaus *différance*’o, bet ir ne visai teisingai suvokia neišsprendžiamumo prasmę. Anot Caputo, Kearney suredukuoja neišsprendžiamumą (angl. *undecidability*) į neryžtingumą (angl. *indecision*), nes neišsprendžiamumas nėra priešprieša sprendimui, bet veikiau „programavimo“ atsisakymas. Tuo tarpu neišsprendžiamumas kaip tik ir tampa sprendimo galimybės sąlyga.²⁹⁶ Tai reiškia, jog paneigiant neišsprendžiamumą, sprendimas tampa paprasčiausia numatomų veiksmų procedūra, o neišsprendžiamumas steigia ne paremtą taisyklėmis ar formulėmis, o unikalų sprendimą. Kaip sako Caputo:

Aš visada maniau, kad geriausia išeitis, susiduriant su sunkumais, yra tai ką aš vadinu „velniška“ (angl. *devilish*) hermeneutika. Aporija ir

²⁹¹ Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. P. 100.

²⁹² Derrida J. „Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority““. P. 254.

²⁹³ Ten pat. P. 257.

²⁹⁴ Kearney R. „Khora or God?“ *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 110. Taip pat žr. Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 201.

²⁹⁵ Ten pat. P. 113-114. Taip pat žr. Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. P. 205-206.

²⁹⁶ Caputo D. J. „Richard Kearney’s Enthusiasm“. *After God – Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. Ed. Manoussakis J. P. New York: Fordham University Press. 2006. P. 315-316. Taip pat žr.

Caputo D. J. „Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney“. P. 125-126.

neišsprendžiamumas visai nėra bloga žinia man. Nes tokios velniškos aporijos tik dar labiau stiprina tikėjimo aistrą bei augina entuziazmą – Kearney, mano, Derrida ir visų tų entuziazmą, kurie kaip Augustinas nuolat trikdo savo ramybę, klausdami *quid ergo amo cum deum meum amo?*²⁹⁷

„Velniška“ hermeneutika, kuri pasireiškia kaip radikaloji hermeneutika palieka sprendimą aporetinėje vietoje. Tiksliau parodo sprendimo neįmanomybę. Tai reiškia, jog tai nėra neryžtas ar svyravimas tarp dviejų – teologinės (Dievo) ir ateologinės (*chōros*) sąvokų, nes pastarosios ir yra įtrauktos į neišsprendžiamumą. Taigi jau esama aporetinėje vietoje, kurią reikėtų vadinti ne *tópos*, bet *chōra*, kai neįmanoma rasti išeities, nes nebėra ko rinktis veidrodiniame atspindžių žaisme. Todėl paklausti „ką myliu, kai myliu savo Dievą?“ reiškia visuomet būti atviram interpretacijoms. Kaip primena Caputo, Derrida domina *chōros* ir *agathon* (Gėrio) sąvokų veidrodžiškai atspindžiai²⁹⁸. Tačiau iš kur kyla šie atspindžiai? Šis klausimas ir atveria bedugnę. Tai reiškia, jog nebelieka ir paties klausimo „iš kur sklinda sąvokų žaismas?“, nes pats klausimas neužbėga pirmiau neišsprendžiamumo atžvilgiu. Taigi neišsprendžiamumui netinka *arba / arba* logika, kuriai Kearney ir priskiria Dievo / *chōros* sąvokas, bet veikia neišsprendžiamumas išreiškia chorinę – „supersvyravimo“ logiką (*nei / nei ; ir tai / ir tai*)²⁹⁹. Todėl ir nežinojimas išreiškia ne opoziciją žinojimui, kai reikalaujama rinktis iš dviejų, bet veikia nežinojimas pasirodo kaip pasirinkimo nebuvimas, nes bet koks pasirinkimas tarp opozicijų jau grindžiamas žinojimu.

Kaip jau buvo parodyta antroje dalyje, kalbant apie maldą ir vaizduotę, *chōra* nužymi vilties patekti anapus ateologinio ar teologinio vardų Neįmanomybę, bet, kita vertus, išlikdama heterogeniška ji visada palieka atvirą vilties galimybę kaip radikaliai Kito atėjimą. Kitaip tariant, *chōra* „trindama“ viltį patekti „anapus“ tuo pačiu judesiu ją vėl atnaujina. Todėl, galima sakyti, jog įvairių religinių formų egzistavimas išreiškia nepailstančią viltį, kuri išnyra vis iš naujo įvairiausiai pavidalais, o *chōra* kaip tik ir pasirodo esanti įvairiausių religinių formų sąlyga, „įerdvinanti“ jas imanentinėje plotmėje, nužyminti „viltį be vilties“. Vaizdžiai tariant, kiekviena religinė forma galėtų būti laikoma vilties šauksmu, kuris bet kada gali pasimesti bedugnėje, iš kurios ir vėl išnirs.

Anachronistinė *chōra*, atverianti erdvę radikaliai Kitam, kuris nesuredukuojamas į jokus pažinimo rėmus, sykiu nurodo veidrodžiško atspindžio Šaltinio Neįmanomybę, t. y. žinojimo, kas galėtų būti „anapus“, Neįmanomybę. Todėl supersvyravimo logika nežinojime pasirodo kaip riba be ribos, kai neapsiribojama *nei / nei* modeliu, nurodančiu nesibaigiančius

²⁹⁷ Ten pat. P. 310.

²⁹⁸ Ten pat. P. 314.

²⁹⁹ Derrida J. „Chora“. P. 7.

negatyviosios ontoteologijos predikatus, ar ties *arba / arba*, kai reikalaujama pasirinkti tarp dviejų, o tai reiškia ir reikalavimą pripažinti, jog vienas iš dviejų yra „teisingesnis“, tačiau toks pasirinkimas dekonstrukcijoje yra neįmanomas judesys. Caputo tvirtina:

Taigi, kai aš sakau, kad mes priartėjame prie Dievo, kuris ateina po metafizikos, įžengdami į regioną, kai nežinome ar tai yra „Dievas ar *chōra*“, aš nepasilieku iš lėto svyruoti neryžtingumo vėjuose. Priešingai, aš apibūdinu sferą, dykumos sferą, kurioje autentiškas sprendimas ar tikėjimo judėjimas yra atliktas, kai Dievas ir *chōra* kraujuoja vienas į kitą, sukurdami dviprasmiškumo ir neišsprendžiamumo elementą, per kurį ir sukuriamas tikėjimo judėjimas. Be *chōros* mes būtumėme užprogramuoti Dievui kaip dieviškieji automatai, užprogramuoti dieviškai būčiai be laisvės, atsakomybės, sprendimo, nuosprendžio ir tikėjimo³⁰⁰.

Galima įžvelgti, jog klasikinė schema *chōra* ir Gėrio Idėja kaip dvigubas principas, jau „įrašytas“ į bedugnišką neišsprendžiamumo regioną. Todėl „velniška“ hermeneutika, priešingai nei Kearney iškelta būtinybė pasirinkti tarp dviejų, nebegali būti pasirinkimas tarp „gero“ ir „blogo“. O autentiškas sprendimas turėtų būti siejamas su spontaniškumu, nei su išankstine nuostata. Dėl šios priežasties deridiškoji neišsprendžiamumo samprata gali būti suvokiama kaip išsivadavimas nuo prievartinių ir statiškų „geras / blogas“ kategorijų.

Tuo tarpu *chōra / différence*’as Kearney kritinėje hermeneutikoje pasirodo kaip kliūtis, steigiant skirtį tarp „gero“ ir „blogo“. Tačiau svarbu paminėti, jog *différance*’as, anot Caputo, kaip tik ir įgalina bet kokią skirties veiksmą, neatmesdamas diferenciacijos tarp ribinių „blogųjų“ sferų, tokių kaip kančia, baimė, beprotybė ir, pavyzdžiui, Mokytojo Eckharto mistinės bedugnės³⁰¹. Tiek ir kančia, beprotybė, tiek ir mistiniai išgyvenimai gali būti laikomi bedugniškais išgyvenimais, tačiau čia ir iškyla skirties veiksmo svarba, t. y. artikuluoti tai, ką mes vadiname „bedugne“. Remiantis Caputo galima sakyti, jog *différance*’as įgalina atskirti vieną ribinę, bedugnišką sferą nuo kitos. Kitaip tariant, visos distinkcijos yra *différance*’o / *chōros* „viduje“. Pagaliau, kaip jau ir buvo parodyta antroje dalyje, pačiam Kearney *chōra*, viena vertus, yra kaip skurdi „vieta“, o, kita vertus, kaip toji vieta, kurioje atsiveria dieviškojo apreiškimo galimybė. Taigi *chōra* visuomet išlieka heterogeniška.

Galima sakyti, kad Caputo priešpriešina religinį tikėjimą choriniam tikėjimui, kai pastarasis yra neatsiejamas nuo neišsprendžiamumo. Anot Caputo, religingi žmonės pasirodo tarsi užprogramuoti Visagaliui Dievui, kai šie įsitikinę, jog žino Paslaptį, kurią gali atskleisti

³⁰⁰ Caputo D. J. „Richard Kearney’s Enthusiasm“. P. 316.

³⁰¹ Ten pat. P. 313-314.

kitiems, nes Tas, kuris atskleidė Paslaptį komunikavo būtent su jais, todėl savo ruožtu jie turi teisę prabilti kitiems, nes „Dievas labiau mėgsta *juos* nei *kitus*“³⁰². Šis įsitikinimas, jog dėl neaiškių priežasčių yra „išrinktieji“, labiau pamėgti dieviškojo Suvereno, tampa konflikto tarp *mūsų* ir *kitų* rezultatu. Negana to, distinkcija tarp *mūsų* ir *kitų* išreiškia siekį įtvirtinti ir išlaikyti homogenišką sistemą, kuriai nepaklūstantys *kiti* turėtų būti naikinami. Kaip teigia Elisabetha Schüssler Fiorenza, visi diskursai apie Dievybę yra vartojami konkrečioje politinėje, socialinėje terpėje, konkrečių asmenų, taigi neišvengiamai atsiranda ir galios santykis, nes tokio pobūdžio diskursas įima ir įtikinėjimą kaip tam tikrą ideologiją³⁰³.

Chōra pasirodo kaip toji „vieta“, kuri sukomplikuoja šį iliuzinį žinojimą ir įsitikinimą šiuo žinojimu, jog esą vieni yra „išrinktieji“, o kiti – ne, nes *chōra* suspenduoja bet kokį žinojimą, atverdama pastarojo nepagrįstumą: žinojimas kaip tik ir pasirodo kaip socialinis konstruktas, kuriuo grindžiama galios pozicija, o ne „iš anapus“ įteiktas žinojimas „išrinktiesiems“, kurie automatiškai įgauna galią *kitus* laikyti „pasmerktais“. Anot Caputo, „be *chōros* mes žinotume viską ką mums reikia žinoti ir nepuoselėtume gyvo tikėjimo, kai tikėjimas atrodo neįtikėtinas ir neįmanomas“³⁰⁴. Tęsiant Caputo mintį, galima teigti, jog būtent be *chōros* rizikuojama atsidurti baimės ar beprotybės sferoje, kurią Kearney sugretina su *chōra*, tačiau beprotybės sfera labiau priartėja prie teologinio koncepto, t. y. Dievo vardo, kuriuo disponuojant vykdoma prievarta *kitų*, ne tokių kaip *mes* atžvilgiu.

Kita vertus, visada išlieka probleminis klausimas, *kas* yra mistikų bedugnė? Atrodo, kad visuomet atsiduriama kryžkelėje, kurią galima laikyti nežinojimu, nes, viena vertus, esama daugybės interpretacijų, kita vertus, mistikų bedugnė, kuri *galbūt* pasirodo skirtinga nuo chorinės bedugnės yra nepasiekiamo. Net jei mistikų bedugnė nėra tapati *chōrai*, vis dėlto, kaip pažymi Budriūnaitė, mistinė patirtis nebūtinai susijusi su aiškia Dievybės samprata, o taip pat mistinė patirtis pasirodo esanti riba tarp žinojimo kaip conceptualinio suvokimo ir besąlyginio, jokiomis žiniomis nepagrįsto tikėjimo.³⁰⁵ Mistikų bedugnė gali būti laikoma ribine sfera, kuri nėra apribota dogmatinio tikėjimo, ir sykiu nesuredukuojama į jokus pažinimo rėmus. Kita vertus, mistikai kalba apie kitokias pažinimo formas. Pavyzdžiui, Pseudo-Dionisijaus vartojama sąvoka *γνωσία* išreiškia virš-esmiškumą, esantį aukščiau proto ir sąmonės.³⁰⁶ Tai reiškia, kad tai, kas pažįstama, nėra suvokiama kaip racionali pažinimo objektas. Virš-pažinimas nesusijęs ir su vartojamomis sąvokomis ar jutimais. Kitaip tariant, *γνωσία* yra ne-kalbinis, virš-jutiminis

³⁰² Ten pat. P. 317.

³⁰³ Schüssler Fiorenza E. “G*d – The Many-Named: Without Place and Proper”. *Transcendence and Beyond*. Eds. Caputo D. J., Scanlon M. J. Indiana University Press. 2007. P. 112-113.

³⁰⁴ Caputo D. J. „Richard Kearney’s Enthusiasm“. P. 317.

³⁰⁵ Budriūnaitė A. „Žinojimo ir tikėjimo santykis apofatinėje mistinėje patirtyje“. *Soter: religijos mokslo žurnalas* (18). 2006. P. 16.

³⁰⁶ Dionysius the Areopagite. „On Divine Names“. P. 12.

pažinimas. Virš-pažinimas neturėtų būti suprantamas kaip pažinimas kiekybine prasme, t. y., kad pažįstama daugiau, bet gali būti traktuojamas kaip pažinimas *virš* pažinimo, sąmoningumas *virš* sąmoningumo: „[t]as, kuris buvo regintis Dievą ir suprato, ką jis regėjo, jis neregėjo Jo, bet Jo kūriniai, kurie egzistuoja ir yra pažįstami. [...] Ir vien tik tobula *agnosia*, jos pranašesniu suvokimu yra Jo pažinimas, To, kuris yra aukščiau visų pažįstamų dalykų.“³⁰⁷ Taigi mistinis žinojimas pasirodo esantis anapus konceptualizavimo, tačiau *virš-kalbinio pažinimo* formos, galima sakyti, ir atskiria mistikų bedugnę nuo chorinės, kurioje net jei tikėjimas ir išlaikomas, jis visiškai atšlietas nuo bet kokios žinojimo ir pažinimo formos.

Vis dėlto, kaip pažymi Caputo, *chōra*, kuri ženklina Dievo ne-įmanomybę, atveria erdvę ir vis dar neateinančiai „beprotiškai meilei“, t. y. meilei priešams, o taip pat *chōra* paradoksaliai nubrėžia orientyrus ne-įmanomybei, pasireiškiančiai kaip tikėjimas, viltis ar to, kas vadinama *felix culpa*³⁰⁸. Čia reiktų pažymėti, jog Jėzaus asmuo, Caputo religijos filosofijoje pasirodo kaip tas, kuris dekonstruoja pačią krikščionybę.

Kaip buvo minėta antrąjį dalyje, Jėzus pasirodo tarsi *chōra*, nepriklausantis konkrečiai „vietai“, o Caputo parodo, jog jis tampa ir nesuvokiamos bei neįsivaizduojamos žinios nešėjas, t. y. žinios, kuri dekonstrukcijoje ženklina Neįmanomybę. Kitaip tariant, Jėzaus figūra pasirodo kaip dovanos, teisingumo, atleidimo įkūnijimas, o visų svarbiausia – atnešantis „beprotybę“, kuri pasireiškia meile priešui: „pati dieviškiausia beprotybė iš visų: mylėti savo priešus. [...] Būtent beprotybė turėtų numatyti dekonstruojančios meilės analizę. [...] Mylėti mielą yra visiškai įmanoma, bet mylėti nemielą, tų, kurių neįmanoma mylėti. Tai yra tuomet, kai karaliauja karalystė.“³⁰⁹

Pačioje *Naujojo Testamento* žinioje Caputo išvelgia anarchijos „pėdsakus“, kurie ženklina dovaną, teisingumą, bejėgišką galią kaip beribiškos meilės išraišką³¹⁰. Meilė, anot Caputo, turėtų būti beribiška, nes meilė yra be saiko (angl. *love without measure*): „[v]ienintelis meilės saikas yra meilė be saiko. Meilė nėra matuojama taisykle, veikiau meilė negrįžtamai plečia pati save dėl kito“³¹¹. Ši visiškai nesuvokiama ir neįsivaizduojama žinia tampa atspirties tašku kalbėti apie Neįmanomybę krikščionybėje, kai pastarosios pamatas ir turėtų būti besąlyginė meilė, „ištrinanti“ „draugo / priešo“, vadinasi, „gero / blogo“ dichotomiją, tačiau „meilė lydi prievartą, kulminuojančią didžiausiame krikščionių prieštaravime, kurie imasi prievartos prieš tuos, kurie nemyli Jėzaus, mokiusio mus mylėti tuos, kurie nemyli mūsų“³¹². Čia

³⁰⁷ Dionysius the Areopagite. „Letter I. To Gaius Therapeutes“. Transl. Parker J. *Works*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 1897. P. 94.

³⁰⁸ Caputo D. J. „Richard Kearney’s Enthusiasm“. P. 317.

³⁰⁹ Caputo D. J. *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. P. 84.

³¹⁰ Ten pat. P. 86.

³¹¹ Ten pat.

³¹² Ten pat.

išryškėja, jog Kearney nurodyta būtinybė atskirti „gerą“ nuo „blogo“ pasirodo kaip siekis „beprotišką meilę“ apriboti. Todėl, galima teigti, jog *chōra* pasirodo kaip dykvietė ir skurdas dėl to, jog meilė priešams nėra realizuojama.

Šiame kontekste verta paminėti tai, ką Bielskis pavadina „*hermeneutiniu krikščionybės prakeiksmu*“³¹³, t. y. negebėjimu interpretuoti, negebėjimu atsiverti abejonei, jog galbūt dominuojanti interpretacija *nebūtinai* yra teisinga. Kitaip tariant, neatvirumas interpretacijoms neretai yra grindžiamas *įsitikinimu*, jog egzistuoja tik vienintelis paaiškinimas, kuris ir tampa tam tikros religinės sistemos dominavimo ir jos diskurso į(si)tvirtinimo padarinys. Tačiau įsitikinimas jokiū būdu nėra tikėjimas, nes visiškai sutapatintas su įsitikinimu, jog vienintelis paaiškinimas yra „teisingas“, tikėjimas yra suredukuojamas į konkrečią religinę sistemą. O kaip jau buvo parodyta, istorija, kurią suvokiame kaip vienas paskui kitą sekančių įvykių transformacijos, turėtų būti peržengiama neistorinio, neinstitucionalizuoto ir netgi nereliginio tikėjimo, nes tikėjimas ne tik nėra grindžiamas įrodymais ar racionaliais svarstymais, bet ir „iššokantis“ iš chronologinės įvykių sekos, kuriai priklauso religinės sistemos, nors ir grindžiamos neistoriškumu. *Chōra* ir yra tai, kas talpina patį giliausią tikėjimą, kuris yra kaip „*apgraibom slenkantis absoliučioje naktyje*.“³¹⁴

Viena vertus, *chōra* suspenduoja bet kokį tikėjimo turinį, kita vertus ji atveria galimybę tam, kas yra neįmanoma, ko neapibrėžia joks tikėjimo turinys. Kitaip tariant, be *chōros* tikėjimas išlieka apibrėžtu žinojimu ir niekada nepasirodo kaip „kažko daugiau“ galimybė. Todėl chorinė bedugnė yra itin svarbi interpretacijų daugialypiškumui, nes mistinis žinojimas, net jei traktuojamas kaip virš-kalbinis, rizikuoja būti transformuotas į galia pagrįstą žinojimą. Todėl beformė *chōra* kaip tik ir pasirodo įvairių religiškumo formų funkcionavimo ir tikėjimo, kuris *nepriklauso* jokiai formai, galimybė. To pasekoje galima teigti, jog tarp-religinis dialogas yra ne kalbėjimas apie tikėjimą kaip tokį, bet apie religijas, atveriant pastarųjų unikalumą.

3.3 Chorinio kvazi-modelio realizacija tarpreliginiame dialoge: negatyvusis *tarp*

Chorinis kvazi-modelis panašėja į tai, ką Wittgensteinas vadina „gyvenimo forma“. Įvesdamas kalbos žaidimo sampratą, Wittgensteinas atveria tikrovės suvokimą, kaip žaidimą, sudarytą iš tam tikrų taisyklių, „ėjimų“. Tokiu būdu diskursų daugis parodo gyvenimo formų įvairovę, o visa tai, ką žmogus turi suprasti, glūdi kalboje. Pavyzdžiui, net jei žmogus yra netikintis Dievu, „Dievo“ sąvoka jam nurodo tai, kuo jis netiki. Tai reiškia, kad sąvoka nėra tuščias skambėjimas: dalyvavimas toje pačioje lingvistinėje sistemoje, leidžia susikalbėti,

³¹³ Bielskis A. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. P. 192.

³¹⁴ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 29.

disponuojant konceptais, kurie pokalbio dalyviams yra suprantami. Iš kitos pusės, kalba, kurią vartoja tikintysis ir kalba, kuria šneka netikintysis gali būti prilyginamos skirtingoms gyvenimo formoms.

Kaip teigia Saulenė Pučiliauskaitė, skirtumas tarp tikinčiojo ir netikinčiojo gramatiškai neartikuliuojamas.³¹⁵ Tai reiškia, kad tarp tikinčiojo ir netikinčiojo nėra jokio bendro požiūrio, todėl jie negali vienas kitam oponuoti, tačiau jų kalbinė raiška skirtumų neatskleidžia. Wittgensteinas sako: „*Labai* protingi ir išsilavinę žmonės tiki pasaulio sukūrimo istorija Biblijoje, o kiti laiko ją įrodyta esant klaidinga, ir šių pagrindai aniems yra žinomi.“³¹⁶ Nepaisant to, kad faktai įrodinėja priešingai, tikintysis neatsisako savo gyvenimo formos bei įsitikinimų. Vadinasi, tarp gyvenimo formų nėra bendramatiškumo, net jei išoriškai konceptai to ir neatskleidžia. Kitais žodžiais tariant, net jei sąvokos reikšmė ir yra tokia pati, tačiau skirtingose gyvenimo formose jos įgauna kitokią prasminę atspalvį. Jau minėtosios sąvokos „Dievas“ vartojimas tikinčiajam atskleidžia vienokią prasmę, netikinčiajam – kitokią, net jei šios sąvokos reikšmė gali atrodyti tokia pati skirtingų gyvenimo formų dalyviams, vis dėlto šios reikšmės suvokimas, įsisąmoninimas nebūtinai atitinka skirtingoms gyvenimo formoms priklausančių asmenų požiūrį, įpročius, įsitikinimų sistemą ir t.t. Taip gyvenimo formų įvairovė pasirodo ir kaip sociokultūrinis heterogeniškumas, nes žaisti kalbos žaidimą sykiu reiškia ir veikti. Aiškindamas Wittgensteino kalbos žaidimo teoriją, Williamas G. Lycanas sako, jog kalbą nereikėtų suvokti kaip ženklų rinkinį, esantį sąryšyje su abstrakčia esybe, vadinama „teiginiu“ ir jį tiksliai atitinkančiu, o priešingai – kalba yra tai, ką žmonės veikia.³¹⁷

Panašiai ir choriniame kvazi-modelyje išsidėsto gyvenimo formų įvairovė. Žvelgdami į chorinę kvazi-struktūrą taip pat pasigendame bendramatiškumo. Viena vertus, deridiškoji „*chōros* kalbų“ vizija nužymi vienos prievartiškos struktūros nebuvimą, o sociokultūrinės, religinės terpės daugialypiškumą, kita vertus, dėl bendramatiškumo stokos priartėjame ir prie kultūrinio bei religinio solipsizmo pavojaus. Gyvenimo formos ar „vietos“ gali tapti „uždaros“, o erdvė, kuri apima įvairias religines, kultūrinis terpes, Derrida žodžiais tariant, yra „*beveidis visai kitas*“.³¹⁸ Taigi telieka skirtumai tarp skirtumų ir tapatumo trapumas, nes nelieka nieko, kas grįstų tapatybę. Todėl galbūt dėl šios priežasties mes dar nekalbame *chōros* kalbomis ir / ar niekada jomis nekalbėjome³¹⁹.

Vis dėlto ši chorinės struktūros *be* struktūros vizija, kaip gyvenimo formų ar, kitaip tariant, „vietų“ įvairovė įgauna svarbą kalbant apie tarpreliginio dialogo situaciją. Galima sakyti,

³¹⁵ Pučiliauskaitė S. „Ką Kantas ir Wittgensteinas mums nori pasakyti apie religiją“. *Logos* (52) 2007. P. 54.

³¹⁶ Wittgenstein L. *Apie tikrumą*. Vert. Pučiliauskaitė S. Vilnius: Baltos lankos. 2009. 336.

³¹⁷ Lycan W. G. *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group. 2008. P. 78.

³¹⁸ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 32.

³¹⁹ Plg. Ten pat. P. 91.

jog būtent dialogas ir tampa įvairių religinių sistemų susitikimu, kurio metu skleidžiasi daugiau nei vienas požiūris, daugiau nei viena mąstymo sistema. Tokiu atveju tarpreliginiame dialoge turėtų išryškėti mažiausiai dvi skirtingos pozicijos, esančios „tarp“, bet ne sutampančios viena su kita. Kaip pastebi Kearney, tarpreliginio dialogo galimybė kaip svetingumas ir rizika, atsiveriant Kitam, Svetimam yra ne glūdintis religijos *viduje*, bet *tarp* religijų ar netgi anapus religijos (užmezgant dialogą ir su ateistu)³²⁰. Kearney sako:

Persikryžiuojantis skaitymas (angl. *cross-reading*) yra esminis tarp-religinės hermeneutikos principas. Jis lemia begalinį ir grįžtamąjį vertimo procesą tarp vienos religijos ir kitos: procesas, kurio tikslas ne kokia nors vienijanti sintezė, bet tarpusavio atsiskleidimas ir stiprinimas. Interkonfesinis dialogas neeliminuoja skirtumų, bet pripažįsta juos, kaip ir rodo etimologinė *dia-legein* šaknis. Čia svetingumas gali būti tik paties atvėrimas svetimam, net jei pats yra pats ir svetimas yra svetimas³²¹.

Tarp-religinio dialogo pamatas ir turėtų būti keleto religijų skirtumų išryškinimas, bet ne supanašėjimas. Panašumų ieškojimas, kuriuo neretai ir yra grindžiamas tarpreliginis dialogas, iš tiesų gali būti Kito užvaldymo forma, ir priešingai – skirtumų pripažinimas atveria galimybę palyginamumui tuo pačiu išvengiant samplaikų ar kitoniškumo užvaldymo. Būti panašiam ar panašėti, reiškia prarasti ribą, skiriančią vieną religiją nuo kitos, o tai ir pavojus prarasti savitą kultūrinę erdvę, kurioje gyvuoja ir pati religija. Šioje vietoje galima paminėti ir Vivekanandos, prabilusio Vakarų kultūrai iš savosios advaita vedantos tradicijos „vidaus“, svarstymus apie tarpreliginį dialogą. Vivekananda tvirtina, jog pirmiausia būtina atsisakyti asimetrinio santykio, siekiant užmegzti taikų tarpreliginį bendradarbiavimą. Kitaip tariant, atsisakyti vienos religijos *tėviško globėjiškumo* kitos religijos atžvilgiu³²². Globėjiškumas nužymi kito „mažumo“ pripažinimą, o tai grindžiama pateikiant savąją sistemą kaip „teisingesnę“, „geresnę“ už esamą. Taigi globėjiškumas, šiuo atveju, reikštų sąmoningą galios nedemonstravimą kitos sistemos atžvilgiu, bet galimybė pavergti Kitą visuomet išlieka.

Kaip nurodo Kearney, tarpreliginiame dialoge svarbų vaidmenį atlieka vertimo samprata, siūlydamas atsisakyti dogmatinio Visagalio Dievo įvaizdžio ir atsiverti post-dogmatinei Dievo sampratai, neatsiejamos nuo tarpreliginio vertimo³²³. Kiekvienos religijos atstovai pasirodo kitiems kaip besiskiriantys nuo jų. Vis dėlto prasminis, semantinis turinys turi būti perduodamas Kitam, Svetimam, tačiau Svetimas, savo ruožtu, išverčia gautą žinią, ne todėl,

³²⁰ Kearney R. *Anatheism – Returning to God After God*. P. 48.

³²¹ Ten pat. P. 50.

³²² Plg. Swami Vivekananda. *Džnana Joga*. Vert. Teišerskienė-Jagelavičiūtė N. Kaunas: Mijalba. 2012. P. 22.

³²³ Kearney R. *Anatheism – Returning to God After God*. P. 52.

kad ją iškraipytų, bet atkartoja ją iš savo suvokimo perspektyvos. Taip atsiranda tų pačių dalykų permąstymas, reiteratyvumas kaip atnaujinta interpretacija. Galima sakyti, jog Kearney vartojamas „anateizmo“ terminas ir išreiškia religinių tradicijų permąstymą. Ana-teizmas (gr. *aná θεός* – „už Dievo“, „po Dievo“, „vėl Dievas“) išreiškia grįžtamąjį mąstymo judesį „nuo Dievo prie Dievo“. Kitaip tariant, anateizmas nužymi metafizinės, ontoteologinės Dievo sampratos atsisakymą, sykiu grįžimą „prie Nepažinto Dievo“. Kearney teigia:

Anateizmas skiriasi nuo dogmatinio ateizmo, nes jis išvengia absoliučios pozicijos *prieš* dievybę, lygiai taip pat skiriasi ir nuo dogmatinio teizmo absoliučios pozicijos *už* dievybę. Tai yra judėjimas – ne statiškumas – atmetantis bet kokią absoliutų kalbėjimą apie absoliutą, negatyvų ar pozityvų; nes pripažįstama, jog absoliutas negali būti *absoliučiai* suprantamas nei vieno paskiro asmens ar religijos³²⁴.

Anateizmas nužymi akimirksnį tarp to, ko atsisakoma (dogmatinio teizmo), ir tarp to, ko dar nėra (anateistinis tikėjimas, „Dievas po Dievo“). Kitaip tariant, šis akimirksnis pirmiausia pasireiškia kaip ateizmas, o šis, savo ruožtu, tampa galimybe atnaujintai Dievo sampratai – anateistiniam tikėjimui. Kearney bando sujungti tradicinę ontoteologinę Dievo koncepciją su postmoderniosios filosofijos ne-atpažinta Kitybe: „Dievo“ samprata yra paveldėta, bet sykiu apmąstoma, permąstoma atnaujintu pavidalu. Kitaip tariant, tai, kas vadinama „Dievo mirtimi“, Kearney netenkina, todėl anateizmas kaip teizmo ir ateizmo sintezė jam tampa išeities tašku iš „Dievo mirties“. „Tarp-religinis vertimas, sakyčiau, yra anateizmo šerdis“³²⁵, tvirtina Kearney. Tarpreliginis dialogas taip pat pasirodo kaip permąstymas to, kas jau duota, atsiveriant Svetimam.

Kearney hermeneutikoje, galima sakyti, meta-naratyvą keičia persikryžiuojanti naratyvų sąveika, kurie sukuria susikertančių ir sąveikaujančių skirtingų naratyvų audinį. Vis dėlto kalbėdamas apie tarp-religinį vertimą kaip persikryžiuojantį skaitymą Kearney pateikia sąlyčio taškus, pavyzdžiui, tarp Biblijos ir hinduizmo tekstų: „kas atsitinka, kai mes perskaitome tekstą apie Švyos ugnies stulpą greta Biblijos ištraukos apie degantį krūmą [...]? [...] Galiausiai mes galime stebėtis, kaip suformuoti hinduizmo Trimūrti (trys dievybės aspektai) įvaizdžiai gali stipriai pagyvinti Abraomo trijų svetimybių supratimą ar krikščioniškosios Trejybės tris asmenis?“³²⁶ Tai reiškia, kad jo vertimo hermeneutika vis tiek prasideda nuo panašumų paieškos. Galima sakyti, kad susikryžiuavimas ir yra panašumų taškai, kurių choriniame kvazi-

³²⁴ Ten pat. P. 16.

³²⁵ Ten pat. P. 48.

³²⁶ Ten pat. P. 51.

modelyje atsisakoma. Choriniame kvazi-modelyje koncentruojamasi į skirtumus ne todėl, kad diskursai nesikryžiuoja, o todėl, kad nėra iš anksto numatomi panašumai ar komunikacijos procesą apsprendžiantis universalus modelis.

Šiame kontekste verta paminėti tai, ką Derrida vadina „autoimuniu religijos įsitvirtinimu“, kurį „galėtume įžvelgti visuose tuose „pacifistiniuose“ ir ekumeniniuose – „katalikiškuose“ arba ne – projektuose, skelbiančiuose, kad visi žmonės broliai, kad visi jie „vieno Dievo sūnūs“, ypač jei tie broliai priklauso monoteistinei abraominių religijų tradicijai“³²⁷. Sąvoka „autoimunus“ išreiškia savęs paties identifikacijos sutrikimą, tarsi savasties praradimą, tačiau tai tik tariama autodestrukcija, nes svetimi elementai yra priimami į sistemą bei „toleruojami“, kad galėtų būti „persodinami“ į ją. Taigi svetimas priimamas kaip „savas“. Neretai ir tarpreliginio dialogo situacija rodo atvirumą Kitam, tuo pačiu metu atmetant Kito *kitoniškumą*. Tokio pobūdžio santykis, t. y. „*nepaliestumo autoimuniteto logika*“³²⁸, anot Derrida, glūdi ir tarp religijos bei technologijų: viena vertus, jos išstumiamos, kita vertus, jomis naudojamos. Galima pastebėti dvilypį priėmimo ir atstūmimo judesį, kuris „mums primena bangai būdingą susidvejinimą [...]. Sudarydama sąjungą su priešu, svetingai priimdama svetimkūnius, nusitempdama *kitą* kartu su savimi, mūša auga ir tvinksta priešiškos galios atžvilgiu“³²⁹. Kita vertus, sistema „nustumdama“ ir tuo pat metu integruodama savo „viduje“ naujus elementus taip pat pakinta.

Įsimąstyti į skirtumus ir jų pripažinimo svarbą gali padėti Deleuze'o paradoksalus teiginys: „tik tai, kas panašu skiriasi; ir tik tai skirtumai yra panašūs“³³⁰. Panašumams, kurie skiriasi galima rasti bendrą sąvoką, ir atvirkščiai – žvelgiant į skirtumus, daugiau nesikoncentruojama į panašumus, o tai reiškia, kad nelieka viršesnės sąvokos, į kurią kiti elementai turėtų būti suredukuojami. Pritaikant šį paradoksą tarpreliginio dialogo situacijai, galima sakyti, jog būtent panašumų ieškojimas – užslėpta prievarta Kitybės atžvilgiu, kai skirtumai, kurie ir atveria kitos religijos kitoniškumą bei unikalumą yra ignoruojami. O susikoncentravimas į skirtumus, kas ir yra chorinio diskurso kvazi-struktūros bruožas, atveria dialogo galimybę, kai pokalbis tampa ne kito užvaldymu, o pripažinimu. Tai reiškia, kad pats dialogas virsta klausimu: skirtumų pripažinimas sykiu yra ir Kito užklausimas, todėl pats dialogas jau nebėra bendro požiūrio ar kompromiso paieška, bet klausinėjimas, esant „bevietėje vietoje“ ar, kitaip tariant, neišsprendžiamume.

Klausimas be numatomo atsakymo galėtų tapti religijų tarp-religinio bendravimo forma. Čia galima prisiminti ir Caputo, teiginį, jog „[n]eišsprendžiamumas yra būdas laikyti klausimus

³²⁷ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 59.

³²⁸ Plg. Ten pat. P. 61.

³²⁹ Ten pat. P. 64.

³³⁰ Deleuze G. *Difference and Repetition*. Transl. Patton P. Columbia University Press. 1994. P. 116.

klausime³³¹. Taip atsiveria galimybė išvengti dominuojančios mąstymo sistemos ir diskurso, kai nereikia nuspręsti, kuris požiūris yra teisingas. Šiuo atveju dialogas, nėra *logoso* dalis, veikiau jam reikėtų suteikti kitą vardą: kalbomis, kuriomis kalbame atsiverdami ir pripažindami skirtumus, galima pavadinti „*chōros* kalbomis“. Čia verta atkreipti dėmesį į tiesioginę ar, kitaip tariant, teleologinę ir netiesioginę komunikacijos formas.

Tiesioginę komunikacijos formą galima apibūdinti kaip vienakryptę, turinčią aiškiai suformuotą kalbančiojo intenciją. Kitaip tariant, šios komunikacijos struktūrą sudaro kreipinys, gaunama informacija bei jos priėmėjas. Kaip teigia Wang, tiesioginė komunikacija yra „linijinis“, teleologinis santykis tarp kalbančiojo ir priimančiojo³³². Tokioje komunikacijos formoje pati kalba yra naudojama kaip įrankis ar pagalbinė priemonė, bet nesvarbi *kaip tokia*. Svarbiausia tik tai, ką ir koku tikslu ji perteikia. Dėl šios priežasties tiesioginė komunikacija priklauso metafizinei kalbos sampratai, kuomet kalba turi atitikti idėją.

Priešingai nei teleologinė komunikacija, kai besikreipiantysis siunčia gavėjui tam tikrą žinią, netiesioginė komunikacijos forma sukuria atvirą vyksmui ir netikėtumams daugiasluoksnio komunikavimo procesą. Wang pažymi, jog netiesioginė komunikacija atveria neturinčią ribų komunikacijos struktūrą, panaikina vidujybės / išorybės dichotomiją, o taip pat kalbos atitikimo idėjai sampratą bei netiesioginės komunikacijos subordinaciją tiesioginei.³³³ Tai reiškia, jog nesistengiama informuoti, nusiųsti aiškiai artikuliuotą žinią gavėjui, bet svarbesnis tampa spontaniškumas, kuris suteikia laisvę ir erdvę pokalbio dalyviui kreipti savo mintis reikiama linkme. Kaip teigia Wang, Derrida suabejoja tradicine komunikacija, kuri remiasi prielaida, kad žodis nužymi prezenciją, parodydamas, jog kiekvienas parašytas ženklas suponuoja absenciją ir, nepaisant gavėjo ir priėmėjo išnykimo, ženklas gali būti pakartojamas kažkieno kito³³⁴. Taigi netiesioginė komunikacija, galima sakyti, nužymi ženklų „pasimetimą“ ir aiškios gavėjo / priėmėjo struktūros subyrėjimą, kai ženklas gali būti pakartojamas bet ko.

Netiesioginė komunikacija pasirodo artima *chōros* kalboms, nes yra ne teleologinė, kuria būtinai privaloma išreikšti ar užrašyti tai, kas dar nepasakyta, bet priešingai – Derrida *chōros / différance* 'o / archi-rašymo samprata parodo, kad visa *jau* yra įrašyta ir kad nei viena civilizacija negali išvengti ženklų, jų transformacijų ir sklaidos. Anot Antano Andrijausko, „raštas čia suvokiamas kaip svarbiausias komunikacijos kanalas, siejantis įvairias gyvas ir mirusias civilizacijas, jų sukurtas idėjas“³³⁵. Taigi visi diskursai, kultūros funkcionuoja kaip *skirtumo savyje* sklaida. Tačiau reikėtų pripažinti, jog religijos vis tiek sąveikauja tarpusavyje. Kitaip

³³¹ Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. P. 188.

³³² Wang Y. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: the Other Way of Speaking*. P. 125.

³³³ Ten pat. P.130.

³³⁴ Ten pat. P. 129.

³³⁵ Andrijauskas A. „Jacques'o Derrida dekonstruktyvistinės estetikos principai“. *Logos*. (47). 2006. P. 39.

tariant, „vietos“ nėra nekintančios, priešingai – jų ribos nuolat susikerta, taip įtakojančios ne tik gyvenimo formų išsidėstymą tarp kitų formų, bet ir jų vidinę struktūrą.

Tai panašu į Formano tyrinėjamą trans-tradicinį (angl. *trans-traditional*) fenomeną, kai įvairios religinės, kultūrinės sistemos tarpusavyje sąveikauja, perimdamos tam tikrus bruožus ir taip kisdamos. Šiuolaikiniuose dvasiniuose judėjimuose galima pastebėti vieną vyraujančią bruožą – pastangas „gražinti“ beasmenį Absoliutą, ne išryškinant jo „vertikalų“ pobūdį, bet integruojant į „horizontalę“, suvokiant absoliučią realybę kaip „imanentinę panenteistinę prezenciją“³³⁶. Panenteizmas, anot Formano, yra vienas techninių terminų apibūdinančių įsigalinčią Dievybės sampratą šiuolaikiniuose dvasiniuose judėjimuose, kurie netapatunami su jokia konkrečia tradicija³³⁷. Taigi, viena vertus, trans-tradicinis judėjimas nužymi pliuralumą, nes atsiribojama nuo griežtos priklausomybės *vienai* tradicijai, kita vertus, Formanas skatina atkreipti dėmesį, jog įvairūs dvasiniai judėjimai, susidarantys naujos bendruomenės plinta jau esamų įvairių religinių tradicijų *viduje*: tai, kas nauja neišvengiamai susiduria ir sąveikauja su tuo, kas jau yra, net jei naujieji dvasiniai judėjimai sykiu atsiduria ir esamų tradicijų paribiuose³³⁸. Tačiau Formanas įsitikinęs, jog egzistuoja *vienas* dvasinis judėjimas, tik pasireiškiantis skirtingomis formomis³³⁹. Iš pirmo žvilgsnio, trans-tradicinis judėjimas atrodo panašus į chorinio kvazi-modelio realizaciją, nes tam tikra dvasinio judėjimo forma pateikia savitą versiją apie tikrovę, nepaneigdama ir kitų sistemų³⁴⁰.

Vis dėlto tai nėra vienas ir tas pats modelis, nes trans-tradicinio judėjimo fenomenas yra motyvuojamas įsitikinimo, jog egzistuoja viena absoliuti Tikrovė, o chorinės kvazi-struktūros vizija yra grindžiama skirtumų pripažinimu imanentinėje plotmėje, atsisakant bet kokios prieigos „anapus“. Tokiu būdu ir pats tarpreliginis dialogas visuomet lieka neatsakytu abipusiu klausimu, nes bet kokios religijos atstovai turėtų atsisakyti privilegijuotos pozicijos Transcendencijos atžvilgiu. Skirtingai nei chorinis kvazi-modelis, trans-tradicinis judėjimas, kad ir koks būtų panašus į šią viziją dėl savo daugialypiškumo, vis tiek yra grindžiamas ribų „ištirpimu“ Absoliute (net jei jis suvokiamas ne tik kaip transcendentinis, bet ir imanentinis) ir bendros tapatybės paieška, kad ir kokia ji neapibrėžta būtų.

Chorinė kvazi-struktūra nužymi nuolatinį neišsipildymą, t. y. ši kvazi-struktūra dinaminė, kintanti, priešinga holistiniam suvokimui, kai visa suvokiama kaip pilnatviškai išpildyta, darniai funkcionuojant atskiriems elementams. Vis dėlto paradoksalu, jog chorinė beformė forma, net jei įimanti solipsizmo riziką, gali būti laikoma vienu iš būdų išsaugoti savo

³³⁶ Plg. Forman R. K. C. *Grassroots Spirituality. What it is, Why it is here, Where it is going*. P. 208.

³³⁷ Ten pat. P. 52.

³³⁸ Ten pat. P. 84-89.

³³⁹ Ten pat. P. 98.

³⁴⁰ Plg. Ten pat. P. 105.

religinį, kultūrinį tapatumą, t. y. išlaikyti tam tikrą stabilumą savo „viduje“, būnant savo „vietoje“. Trans-tradicinis pliuralistinis judėjimas, veikiau suvienodina, nei išsaugo skirtumus, o chorinė kvazi-struktūra kaip tik ir išreiškia skirtumų, taigi ir pozicijų išsaugojimą, kas leistų *skirtis* nuo Kito, todėl galima tvirtinti, jog *chōros* kalbų vizija išryškina *tarp*-religinį pokalbį tikrąja šio žodžio prasme, kai *tarp* pirmiausia grindžiamas negatyviu mąstymo judesiu. Tarp vienos religijos „vidaus“ ir kitos esama skirtumo. Užtuot *teigus* panašumus, chorinis kvazi-modelis atveria galimybę susikoncentruoti į negatyvųjį *tarp* kaip skirtumą, dėl kurio kita kultūrinė-religinė terpė pripažįstama kaip Kitas, todėl būtina pažymėti, jog *religija* vienaskaitine forma pasirodo kaip Neįmanomybė. „**Religija? Vienaskaitoje?** Suprantama, galbūt, *galbūt* (visuomet turės likti tokia galimybė), už naujųjų „religinių karų“, už to, kas pasireiškia religijos vardu, anapus to, kas ginasi arba puola jos vardu [...]“, sako Derrida³⁴¹. Antrindamas jam, Caputo savo knygą *Apie religiją* pradeda „bloga žinia“, kuria pranešama, jog *religijos* kaip tokios nėra³⁴². Įprasta įsivaizduoti, jog religija egzistuoja *kaip tokia*, tačiau religinių tradicijų, sistemų, mokyklų ir religinių praktikų įvairovė rodo, jog „religiją“ aptinkame tik daugiskaitoje.

3.4 Nežinojimo „religija“ kaip pabaigos nesatis

Chōra kaip nežinojimas, galima sakyti, tampa savotiška jungiamąja grandimi, siejančia religinius diskursus. Vis dėlto, kaip jau buvo minėta, nežinojimas nėra paprasčiausia priešybė žinojimui, veikiau jis išreiškia situaciją be pradžios ir pabaigos, kurioje funkcionuoja religinės sistemos. Taip greta nežinojimo „kategorijos“ išryškėja apokalipsės kaip tariamos pabaigos vaidmuo Derrida dekonstrukcijoje, kurioje parodoma, jog laukiamas Paslapties at(si)skleidimas yra iliuzinis, kai šis demaskuoja pats save. Jei ir būtų įmanoma kalbėti apie pabaigą, tai ji turėtų būti kažkas, kas nepriklauso pasaulinei duočiai, istoriniams įvykiams. Kitaip tariant, pabaiga turėtų būti tai, kas ateina iš „išorės“. Kaip tik todėl apokalipsė kaip istorinių įvykių pabaiga ir užsklanda yra neįmanoma, nes ji išreiškia mirtį, vadinasi, istorija negali būti užbaigta, nes pabaigos negalima patirti. Čia verta paminėti ir Taylora pastebėjimą, jog pradžia ne tik nėra kilmė, bet pradžia netgi parodo nuolatinį kilmės dingimą. Kitaip tariant pradžios (angl. *beginning*) ir kilmės (angl. *origin*) skirtis parodo, jog negalima kalbėti apie originalumą ar vienatįumą, todėl nei pradžia, nei pabaiga kaip singuliarus taškas nepatiriamos: „pradžia ir pabaiga yra viena kitos veidrodiniai vaizdai, kai vienos dingimas yra kitos praradimas“³⁴³. Jei pradžia gali būti laikoma išeities tašku, tai pabaiga tuo tašku, į kurį galima grįžti. Vadinasi,

³⁴¹ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 38.

³⁴² Caputo D. J. *On Religion*. P. 1.

³⁴³ Taylor C. M. *Erring – A Postmodern A/theology*. P. 98.

pradžia ir pabaiga yra vienas ir tas pats. Remiantis šiuo požiūriu, galima sakyti, jog pabaiga yra neįmanoma, nes pradžia jau pradingusi archi-kilmėje – *chōroje*.

Pradžia pradingsta ir Jono apokalipsėje. Kaip pažymi Caputo, Jono apokalipsė neišvengia „balsų“ daugialypiškumo, kai lieka visiškai neaišku *kas, iš kur ir kam* siunčia žinią, nes kaip nurodoma Jono apokalipsės įžangoje Mesijas gauna žinią iš Dievo, tačiau Jonas gauna žinią per siųstą angelą, kuris liudija Mesijo liudijimą. Negana to – *užrašyta* žinia sklinda net septyniomis kryptimis – septynioms bažnyčioms³⁴⁴. Taigi žinios eiga lieka visiškai neaiški ir komplikuota, nes Jonas, kuris liudija savo *vardu*,³⁴⁵ galima sakyti, prisiima visą atsakomybę dėl žinios turinio, nors žinia nėra jo, jis sakosi „viską matęs ir girdėjęs“, bet žinios kilmė kaip ir Jono pozicija išlieka neaiški, net jei Jonas tarsi ir kalba iš tam tikros „vietos“.

Pati apokalipsės žinia tarsi pasimeta veidrodžiškame atspindžių žaisme, kai žinios gavėjas ir priėmėjas yra ne vienas, o pats žinios Šaltinis išlieka nepasiektas, neaiškus ir paslaptingas. Kitaip tariant, neaišku kas paliko užrašytą žinią, kuri nurodo neateinančius ateities įvykius. Kaip teigia Derrida, kai nežinoma kas kalba ar kas rašo, pats tekstas tampa apokaliptiniu³⁴⁶. Galima sakyti, jog visa lieka įtraukta į tekstą ir sklinda įvairiausiomis kryptimis. Taigi sklindant daugiabalsiškumui neįmanoma nurodyti vienos krypties. Todėl, kaip primena Caputo, apokalipsė nėra paslaptingos tiesos atskleidimas, veikiau priešingai – apokalipsė nurodo, kad nėra jokios paslapties, kurią kažkas žino, ir prie kurios gali tiesiogiai prieiti³⁴⁷.

Chorinis kvazi-modelis kaip apokalipsė *be* apokalipsės, priešingai, nei visa užbaigianti apokalipsė atveria begalinį vyksmą. Derrida sako:

[n]ėra kvietimo ateiti, jeigu nebus nors kiek mesianistinės atminties ir pažado, išplaukiančių iš mesianybės, senesnės už bet kokią religiją, pirmapradiškesnės už bet kokį mesianizmą. Nėra diskurso ar kreipimosi į kitą, jeigu nėra elementaraus pažado galimybės. Žodlaužystė ir neištesėtas pažadas reikalauja tos pačios galimybės. Taigi – nėra pažado, jeigu nėra pažado patvirtinti *taip*³⁴⁸.

Dekonstruktivistinė apokalipsė, galima sakyti, neatsiejama nuo pažado, esančio prieš pažadą: neįmanoma pažadėti „dabar“. Ištariama „taip“ jau pažadėjus, tačiau pažadas paradoksaliai išlaiko ryšį su ateitimi, nes pažadama „kažkas“, kas dar tik bus, kita vertus,

³⁴⁴ Plg. Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 91.

³⁴⁵ Plg. Apr 1, 9; 22, 8

³⁴⁶ Derrida J. „Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy“. Trans. Leavey P. J. *Derrida and Negative Theology*. Ed. Coward H., Foshay T. SUNY Press. 1992. P. 57.

³⁴⁷ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 93.

³⁴⁸ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 66.

pažadas grindžiamas praeitimi, t. y. praėjusiu pažadu. Taip pažadas panašėja į apokalipsę *be* apokalipsės.

Kalbėdamas apie deridiškąją apokalipsę Kearney išryškina tariamo „Atėjimo“ momentą, kai visiškai neaišku, *kas* turi ateiti ir *kas* kalba apie šį Atėjimą. Kearney žodžiais tariant: „Atėjimas“ yra paradigmatinė postmodernios apokalipsės figūra, nes dekonstruoja kiekvieną konceptualią ar lingvistinę pastangą *nuspręsti* ką tai reiškia³⁴⁹. Apokalipsė demaskuoja pati save, nes anapus jos nelieka ne tik galimybės įsivaizduoti Mesijo atėjimo, bet ir to, kas apie šį užbaigos įvykį kalba. Anot Kearney, negalime ne tik nuspręsti, bet ir įsivaizduoti, kas yra „tikra“ apokalipsė, todėl lieka kalbėti apie apokalipsę *be* apokalipsės, ar pabaigą *be* pabaigos, o tai, kas „ateina“ išlieka anapus³⁵⁰.

Apokaliptinis įvykis krikščioniškame kontekste siejamas su *jau* ir *dar* neprasidėjusiu įvykiu – Mesijo *nepasirodymu*. Tačiau apokalipsę galima laikyti, tuo ką Caputo pavadina „ousiologiniu“ laiku, kuris išreiškia ateitį, nurodančią į prezenciją³⁵¹. Kitaip tariant, ateitis pavaizduojama kaip prezencija. O dekonstruktyvistinė apokalipsė, Caputo žodžiais tariant, yra „apokalipsė *be* apokalipsės, paslaptis *be* paslapties, ši *ne*-lemtis, *destinerrant* apokalipsė nėra nei aiškios krypties, nei *Geschick* Būties ar Dieviškosios Apvaizdos ar Absoliuto *telos* laikymasis, bet ji pamesta atsitiktinio alogiško mesianiško laiko, tam tikro šanso“³⁵².

Apokalipsė kaip makro-eschatologija, priešingai nei dekonstruktyvistinė, nužymi teleologinę „liniją“, projektuojančią įvykius į visišką jų išpildymą ir užbaigtumą. Iš kitos pusės, neišvengiama ir cikliškumo, nes pasikartojantys (net jei niekada negrįžtantys kaip Tas Pats) įvykiai vis dar lieka įtraukti į ciklinį laiką, o linijiškumas tarsi parodo, ko dar nėra ir kas turėtų būti. Taip atsiduriama tarp „dviejų laikų“, todėl apokaliptinis laikas pasirodo esantis chimeriškas. O paties Jono „regėta“ vizija taip pat primena chimera, kai šis sakosi išvydęs „panašų į Žmogaus Sūnų“, burnoje turintį dviašmenį kalaviją, kurio veidas žibėjo tarsi saulė.³⁵³

Pagaliau apokalipsė užsklendžiama įspėjimu, pasireiškiančiu, deridiškai kalbant, kaip „pavojingas pakaitalas“: jei kas nors pranašystėje pridės daugiau – Dievas pridės negandų, jei atims – „Dievas atims jo dalį nuo gyvybės medžio“³⁵⁴. Vadinasi, apreiškimo žinia gali būti iškraipyta ir iš kur *žinoti*, kad pati ši žinia nėra chimeriškas „įrašas“? Pasitikėti tuo, kuris tvirtina, esąs „aš, Jonas“? Ar šiuo *aš* reikėti tikėti? Ar reikia tikėti, jog *aš* tikrai perduoda nesuklastotą žinią? Kaip sako Derrida, „[I]udijime pažadėtoji tiesa yra anapus bet kokio

³⁴⁹Kearney R. *The Wake of Imagination*. P. 294.

³⁵⁰Ten pat. P. 294-295.

³⁵¹Plg. Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 70.

³⁵²Ten pat. P. 100.

³⁵³Plg. Apr 1,13-16

³⁵⁴Plg. Apr 22, 18

įrodymo, bet kokios percepcijos, bet kokio intuityvaus įrodymo³⁵⁵. Taigi *aš* nėra pamatas garantuojantis apreiškimo žinios tikrumą, nes ji visada išlieka anapus.

Mąstant apie Jono kalbėjimą savo vardu, pirmiausia kyla klausimas, ką reiškia ištarti „aš“ arba „mano“? Tai panašėja į „privilegiuotą prieigą“ prie savęs pačių: „aš“ „turi“ jį ištaręs žmogus, „mano“ reiškia nurodyti dalykus, kurie priklauso ar yra susiję su „aš“ lauku. Tačiau „aš“ gali ištarti bet kas, nes tai apibendrinimas, glūdinčis singuliarybėje, kurio „užtikrintas“ egzistavimas tampa atsiveriančia „bedugne“³⁵⁶, tvyrančia pačioje *autobiografijoje*. „Niekas nerizikuoja tapti tokiu nuodingu kaip autobiografija, pirmiausia nuodinga sau, auto-infekcija numatytam pasirašančiajam, kuris yra taip auto-afektuotas“³⁵⁷, sako Derrida.

Autobiografiją galima laikyti siekiu išsaugoti „aš“ ir dalykus, kurie sukasi aplink „aš“. Tokiu būdu „aš“ pavaizduojamas kaip centrinis įvykis, aplink kurį išsidėstę tai, kas vadinama „mano“, tačiau autobiografija tampa tik tariamu savęs išsaugojimu, todėl, kad negalime atsakyti į klausimą, kas yra „aš“? *Ką* nužymi „aš“? Pasakotoją? Rašantįjį? O kur yra tas, kuris pasakoja? Kur yra rašantysis? Autobiografija nužymi apokaliptinį žmogaus įvykį, kuris reikštų, jog negali būti apokaliptinės „žmogaus pabaigos“, nes (o tai ir būtų apokalipsės *be* apokalipsės „žinia“) niekada nebuvo tiesos, kurią galima apibrėžti kaip *cogito ergo sum*. Taip autobiografija, pasirodanti kaip „vieta“, kur neįmanomas joks grįžimas, sykiu atveria „aš“ iliuziškumą, nes joje nužymima tai, ko nėra: „aš“ kaip auto-suvokimas visada glūdi tarp to, ko dar nėra ir kas jau praėjo. Taigi „aš“ kaip apokaliptinis įvykis demaskuoja pats save, susidurdamas su savo paties fikcija. „Aš“, kuris neturi metafizinio pamato pasirodo kaip Paslaptis pati sau.

Kita vertus, kaip primena Caputo, dekonstrukcijoje visada yra žodelis *bet*³⁵⁸. Paslaptis nepasiekiamą, *bet* vis tiek laukiama radikalaus Kito atėjimo, todėl reikėtų prisiminti, jog *chōroje* visada glūdi dviguba galimybė, dvi heterogeniškos bedugnės, apie kurias jau buvo kalbėta antroje dalyje. Viena iš jų – tai chorinė bedugnė, o kita – mistikų. Taigi prisimenant Platono kosmogonijoje išryškėjančią struktūrą, t. y. Idėją, pasaulį ir visa įimantį beformį pradą, galima įsivaizduoti, jog mistikų bedugnė ir yra tai, kas *galbūt* galėtų būti anapus pasaulio. Pasaulis gali būti prilygintas „tekstui“ kaip sociolingvistinei tikrovei ir pagaliau beformis pradą suvokiamas kaip chorinė bedugnė, kurioje viskas „įrašoma“, ir iš kurios išnyrama į kalbinę plotmę. Tačiau kaip nurodo Derrida, *chōra* išlieka „sterili“ bet kokio diskurso atžvilgiu: „[f]ilosofija negali filosofiškai kalbėti apie tai, kas tik *panašu* į jos „motiną“, jos „maitintoją“, jos „talpyklą“, jos „įspaudų priėmėją“. Filosofiškai ji kalba tik apie tėvą ir sūnų, lyg tėvas pats vienas būtų ją

³⁵⁵ Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. P. 87.

³⁵⁶ Plg. Derrida J. „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)“. Transl. Wills D. *Critical Inquiry*. Vol. 28. No. 2. 2002. P. 417.

³⁵⁷ Ten pat. P. 415.

³⁵⁸ Plg. Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 94.

pagimdęs. [...] mąstyti *chōra*, reikia grįžti į kokią nors pradžią, senesnę už pačią pradžią, t. y. už kosmoso gimimą [...].³⁵⁹ Galima sakyti, jog „mąstyti *chōra*“ reiškia ne siekti užbaigos, bet tarsi nuolatos grįžti į „pradžią“.

O tėvo ir *chōros* „poros“ negalimumas atveria Dievo ir *chōros* jungties negalimumą. Pirmiausia todėl, kad *chōra pati savyje* „išslysta“ iš opozicijų žaismo, o taip pat sąjunga negalima, nes tokiu atveju reikštų, jog išlieka tam tikra dominuojanti „Dievo“ sąvokos interpretacija. Kitaip tariant, susijungimo negalimumas kaip tik ir išreiškia šių – teologinio ir ateologinio konceptų prasilenkimą tam, kad išliktų nežinojimas, suspenduojantis universalizuojantį žinojimu grindžiamą modelį. Taigi neprivaloma rinktis vieno iš dviejų, kaip tai atrodo būtina Kearney, laikančiu save teistu, taip priešpriešinančiu savo poziciją Derrida, „teisingai laikomu ateistu“³⁶⁰. Tačiau neprivaloma išlikti teistu, kad būtų išvengiama „skurdžios dykumos“ – *chōros*, nes jos skurdumas kaip tik ir išreiškia priegios prie Paslapties Neįmanomybę, kuri „neužsikrečia“ dogmatizmu.

Sąvoka *chōra*, neatsiejama nuo nežinojimo momento, kurio neišvengia net ir mistikai, ne tik dėl to, kad siekiant mistinių patirčių stengiamasi suspenduoti kalbinį suvokimą ir panirti į nežinojimo „tamsą“, bet ir todėl, jog net ir įgijus kitos kokybės, t. y. intuityvų pažinimą, panokstantį kalbą, pati interpretacija vis tiek neviršija diskursyvaus mąstymo ribų. Todėl *chōra*, kuri „svetima“ ontologinei sistemai, visuomet išliks kaip nežinojimo „religijos“ galimybė, apimdama visas sistemas, tuo pat metu visada išliks joms „išoriška“ kaip heterogeniškumo sąlyga. Pagaliau žodis „visada“ *chōrai* negalioja, nes „visada“ kaip ir „amžinas“ įtrauktas į laikines būties struktūras, todėl belieka sakyti *galbūt*. Galima sakyti, jog į *galbūt* telpa visos „apokalipsės“. Viena iš jų pasirodo Caputo „vizijos“ pavidalu: „Jacques'o Derrida maldos ir ašaros, kažko neįmanomo svajonė, kurią jis svajonė, svajonė, malda už ateities geismą, *l'avenir*, jo tikėjimas tuo, kas turi ateiti. Jis meldžia, jis meldžia to, kas turi ateiti, jis meldžia ir verkia teisingumo atėjimo“³⁶¹. Kaip galima laukti to, kas yra pažįstama ir jau funkcionuoja diskurse? Teisingumas ar Dievo troškimas kaip tik ir pasirodo kaip radikaliai Kitas, kuris vis dar nepažintas. Todėl *chōra* kaip radikaliai Kitas nužymi nežinojimo „religiją“, kai kažkas dar tik turi ateiti.

Radikalioji hermeneutika kaip chordinė vizija turėtų būti traktuojama kaip religinių sistemų, naratyvų, interpretacijų, modelių daugialypškumo terpė, kai atsakoma privilegijuotos

³⁵⁹ Derrida J. „Chora“. P. 42-43.

³⁶⁰ Kavanagh L. „An Interview with Richard Kearney „Facing God““. P. 19.

³⁶¹ Caputo D. J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. P. 329.

prieigos prie Tiesos. Taigi radikalią hermeneutiką, galima sakyti, yra interpretacijų daugialypiškumas nežinojimo situacijoje, kai Tiesa kaip tokia neneigiama, bet ir neįrodoma. Čia labai svarbus judėjimo vaidmuo, nes patys kalbiniai modeliai, funkcionuojantys tarp kitų modelių nėra statiški, nekintantys, bet tarpusavyje sąveikaudami kinta. Kita vertus, kiekvienas religinis diskursas turėtų atrasti savo „vietą“, išlaikydamas savitumą, unikalumą savo „viduje“. Taip atsiveria tarp-religinis dialogas kaip abipusis klausinėjimas, atsisakant „teisingesnės“ pozicijos. Galiausiai chorinė vizija kaip apokalipsė be apokalipsės pasirodo ne tik kaip negalimybė grįžti į pradžią, į „Šaltinį“, bet ir pasiekti pabaigą kaip pilnatvišką ir visą istoriją užbaigiantį *telos*.

IŠVADOS

1. Apofatinio diskurso formos nėra esančios atskirai viena nuo kitos kaip griežtos opozicijos. Veikiau chorinis diskursas pasirodo *tarsi* alternatyva dominuojančiai hiperousiologinei formai.
 - Hiperousiologinėje apofatinio diskurso formoje aptinkamas prieštaravimas, kai, viena vertus, kalbama apie centrinę „Dievo“ sąvoką, neigiant bet kokias savybes, priskiriamas Dievui ir, kita vertus, būtent savybės leidžia „Dievo“ sąvokai funkcionuoti diskurse. Kitaip tariant, nieko neįmanoma pasakyti apie paslaptinę „Dievo“ sąvoką, nesiremiant jau pažįstamomis savybėmis.
 - Sąvoka *chōra*, užyminti erdvę negali būti laikoma centru, nes kaip tik erdvėje gali išsidėstyti daugybė modelių. Taigi chorinio modelio kaip sucentruotos sistemos nėra. Chorinėje formoje nėra jokios sucentruotos pradžios ir organizuoto prasmių judėjimo link visa išpildančios pabaigos. Kaip tik todėl, galima kalbėti apie diskursų, modelių, struktūrų daugialypiškumą, nepretenduojant į organizuotą išbaigtumą.
 - Dvi negatyvios diskurso formas – hiperousiologinę ir chorinę siejantis bruožas yra pastanga neišsakyti, tuo pat metu niekuomet neišvengiant kalbėjimo. Todėl chorinėje formoje taip pat gali būti aptinkamas prieštaravimas, kai vis tiek yra kalbama apie tai, kas negali būti išreiškiama ir pamąstoma: apie mįslingą sąvoką *chōra*. Tačiau skirtingai, nei kalbant apie Virš-Būtį, kalbėjimu apie *chōrą* net nesiekama demaskuoti kalbos, kaip nepajėgiančios išreikšti neišreiškiama, veikiau *chōros* kvazi-centriškumas atveria galimybę naujoms reikšmėms ir metaforoms.
2. Išplėtojus tyrimą nuo apofatinio diskurso skilimo prie *chōros* ateologinio pobūdžio, atsiskleidė, jog *chōra* ne tik negali būti sutapatinama su dieviškąja prezencija, bet ji atveria ir patį tikėjimą be pažintinio turinio, kuris nesutapatinamas su jokia koncepcija. Kaip tik todėl *chōros* heterogeniškumo kaip radikaliai Kito išryškinimas leidžia suvokti, jog gali būti daugybė „Dievo“ vardo interpretacijų, kurios atsispindi ir maldos diskurse. Pasitelkiant *chōros* kaip iki-kalbinio intervalo sampratą, galima tvirtinti, jog jos iki-kalbiškumas pasirodo kaip dviguba kalbinio pasaulio ir anapus-kalbinės plotmės *galimybė*. Todėl net jei *chōra* nenurodo to, kas galėtų būti „anapus“, vis dėlto joje ši *galimybė* „įrašoma“. Taip pat *chōros* heterogeniškumas pasirodo kaip jos veidrodžiškumas: *chōra* *tarsi* veidrodis atspindi opozicijas. Tokiu būdu į *chōrą* įtraukiamas teologinio ir ateologinio konceptų žaismas. Tai reiškia, kad nebūtina atlikti griežtą pasirinkimo judesį tarp teologinio ir ateologinio

konceptų, nes ateologinis konceptas įima abejonę dėl teologinio koncepto „vienatinumo“, o teologinis konceptas neatsiejamas nuo tam tikros terminijos.

3. Nežinojimas pasirodo esantis itin svarbus, atsisakant dominuojančio diskurso kaip vienintelės „teisingos“ paradigmos. Šį požiūrį padėjo išplėtoti išryškintas teologinio ir ateologinio konceptų pasirinkimo nebuvimas *chōroje*. Tiek ir teologinis, tiek ir ateologinis konceptai jau funkcionuoja diskurse, vadinasi, disponavimas teologiniu konceptu neįsprendžia privilegijuoto žinojimo, priešingai – bet koks žinojimas jau glūdi tam tikruose kalbėjimo modeliuose. Taigi pats žinojimas nėra anapusinio Autoriteto įteikta privilegijuota pozicija.

- *Chōra* kaip nežinojimas išardo organizuotą visumą, sukomplikuodama pasitikėjimą viena sistema. Kaip tik dėl šios priežasties būtent nežinojimas gali lemti lygiavertišką religinių diskursų koegzistavimą. Kita vertus, tenka pripažinti, jog tai, kas galbūt galėtų būti anapus-kalbinėje plotmėje išlieka nepažįstama ir nepasiekiamo, o ir religijos kilmės problema lieka neišspręsta. Pasitelkiant *chōros* kaip nežinojimo idėją galima įsisaugoti, jog tai, kas suvokiama kaip tikrovė yra diskursų, kultūrinių, religinių tradicijų tinklas be pradžios ir pabaigos: imanentinė plotmė lieka neišbaigta, todėl nežinome kur yra diskursų pradžia ar pabaiga (jei ji apskritai gali būti).
- Chorinė vizija glūdi tarsi dvigubame judesyje: ji lyg ir neišsipildžiusi, bet jau žlugusi *tuo pat metu*. Chorinė vizija radikaliosios hermeneutikos pavidalu, kuri gali būti traktuojama kaip dinamiškas interpretacijų sklaidos procesas, homogeniško modelio ardyumą pavaizduoja, atskleisdama „religijos“ funkcionavimą tarp kitų religijų: jei ir *atrodo*, jog tam tikra religinė sistema yra dominuojanti, vis dėlto *chōra* kaip nežinojimas atveria dominuojančios sistemos bepagrindiškumą. Tuo tarpu įsitikinimas autoritetingos Tiesos tikrumu gali būti religinio diskurso sutapatavimo su gryna patirtimi (jei tokia patirtis gali įvykti) pasekmė. O *chōra* kaip „priešnuodis“ dogmatizmui, fanatizmui tuo pat metu „apnuodija“ įsitikinimus žinojimo tikrumu ir tariamu pagrįstumu, taip atverdama nepaliestą ir nesuterštą erdvę nežinojimui ir nesibaigiančiam klausimui „kas mes esame?“, ar „kas yra pasaulis?“, sykiu šiame nežinojime kurstydamą tikėjimą neįvardijamu Kitu, išliekančią laisvu nuo bet kokios sistemos.

LITERATŪRA

1. Andrews F. M. "How (Not) to Find God in All Things. Derrida, Levinas, and St. Ignatius on Learning How to Pray for the Impossible". *Phenomenology of Prayer*. Eds. Benson B. E., Wirzba. New York: Fordham University Press. 2005. P. 195-209.
2. Andrijauskas A. „Jacques‘o Derrida dekonstruktyvistinės estetikos principai“. *Logos*. (47). 2006. P. 31-47.
3. Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. Vert. Stalioraitytė V. Vilnius: aidai. 1996
4. Armour T. E. "Thinking Otherwise: Derrida's Contribution to Philosophy of Religion". *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Ed. Joy M. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 2010. P. 39-61.
5. Bacevičiūtė D. „Sekuliari kasdienybė ir religinė prasmė: etiškumo ir religiškumo santykis“. *Religija ir kultūra* (10). 2012. P. 7-21.
6. Bandera C. „Notes on Derrida, Tombstones, and the Representational Game“. *Stanford French Review*. Vol. 6. No. 2-3.1982. P. 311-325.
7. Biblija, arba Šventasis Raštas. Penktasis pataisytas ekumeninis leidimas. vert. A. Rubšys, Č. Kavaliauskas. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija. 2009.
8. Bielskis A. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos. 2014.
9. Bigger P. Ch. *Between Chora and the Good – Metaphor's Metaphysical Neighborhood*. Fordham University Press. 2005.
10. Boeve L. "The Particularity of the Hermeneutics of God: A Response to Richard Kearney's God-who-may-be".
<https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/176377/2/6.15.PDF> [žiūrėta 2015 10 27]. P. 327-339.
11. Bradley A. *Negative Theology and Modern French Philosophy*. London: Routledge. 2004.
12. Budriūnaitė A. „Absoliutaus Vienio akivaizda Plotino ir Zhuangzi filosofijoje“. *Logos* (72). 2012. P. 38-58.
13. Budriūnaitė A. „Žinojimo ir tikėjimo santykis apofatinėje mistinėje patirtyje“. *Soter: religijos mokslo žurnalas* (18). 2006. P. 15-27.
14. Budriūnaitė A. *Meilės ir mirties dialektika*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas. 2007.
15. Caputo D. J. "Returning Mystical Theology to the Trace: A Response to Carlson". *Cross and Chora– Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*. Ed. Zlomislic M. Wipf and Stock Publishers. 2010. P. 165-174.

16. Caputo D. J. "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event". *After the Death of God*. Eds. Caputo D. J., Vattimo G. Columbia University Press. 2007. P. 47-89.
17. Caputo D. J. „Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney“. *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 123-129.
18. Caputo D. J. „Richard Kearney’s Enthusiasm“. *After God – Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. Ed. Manoussakis J. P. New York: Fordham University Press. 2006. P. 309-318.
19. Caputo D. J. „The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology“. *Journal for Cultural and Religious Theory*. Vol.11 (2). 2011. P. 32-124.
20. Caputo D. J. *Against Ethics– Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Indiana University Press. 1993.
21. Caputo D. J. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press. 1997.
22. Caputo D. J. *More Radical Hermeneutics. On not knowing who we are*. Bloomington: Indiana University Press. 2000.
23. Caputo D. J. *On Religion*. London & New York: Routledge. 2001.
24. Caputo D. J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press. 1988.
25. Caputo D. J. *The Insistence of God – A Theology of Perhaps*. Indiana University Press. 2013.
26. Caputo D. J. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Fordham University Press. 1986.
27. Caputo D. J. *The Weakness of God – a Theology of Event*. Indiana University Press. 2006.
28. Caputo D. J. *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Baker Academic. 2007.
29. Caputo D. J., Dooley M., Scanlon M. J. (Eds.) "On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida". Moderated by Richard Kearney. *Questioning God*. Indiana University Press. 2001. P. 52-73.
30. Caputo D. John „God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion“. *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 1-21.
31. Caputo. J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 1997.

32. Carlson A. T. *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*. Chicago: University of Chicago Press. 1999.
33. Davies O. "Thinking Difference. A Comparative Study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart". *Deleuze and Religion*. Ed. Bryden M. Routledge. 2002. P. 76-87.
34. Deleuze G. *Difference and Repetition*. Transl. Patton P. Columbia University Press. 1994.
35. Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (one another at) the "Limits of Truth"*. Transl. Dutoit T. Stanford University Press. 1993.
36. Derrida J. "How to Avoid Speaking: Denials". *Languages of the Unsayable – The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Transl. Frieden K., eds. Budick S., Iser W. Stanford: Stanford University Press. 1996. P. 3-71.
37. Derrida J. "The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano". Transl. Anidjar G. *Acts of Religion*. Ed. Anidjar G. New York and London: Routledge. 2002. P. 189-228.
38. Derrida J. „Chora“. Vert. Milašius G. *Baltos lankos* 38-39. 2013. P. 5-54.
39. Derrida J. „Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority““. Transl. Quaintance M. *Acts of Religion*. Ed. Anidjar G. New York and London: Routledge. 2002. P. 228-299.
40. Derrida J. „From Restricted to General Economy: a Hegelianism without Reserve“. *Writing and Difference*. Transl. Bass A. London and New York: Routledge. 1978. P. 317-351.
41. Derrida J. „Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy“. Transl. Leavey J. P. *Derrida and Negative Theology*. Ed. Coward H., Foshay T. SUNY Press. 1992. P. 25-73.
42. Derrida J. „Passions: "An Oblique Offering"“. Transl. Wood D. *On the Name*. Ed. Dutoit T. Stanford University Press. 1995. P. 3-35.
43. Derrida J. „Sauf le Noum (Post-Scriptum)“. Transl. Leavey J. P. *On the Name*. Ed. Dutoit T. Stanford University Press. 1995. P. 35-89.
44. Derrida J. „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)“. Transl. Wills D. *Critical Inquiry*. Vol. 28. No. 2. 2002. P. 369-418.
45. Derrida J. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. *Religija, Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. Vert. Daškus M. Vilnius: Baltos lankos. 2000. P. 9-92.
46. Derrida J. „Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas“. *Writing and Difference*. Transl. A. Bass. London and New York: Routledge. 1978. P. 97-193.
47. Derrida J. *Apie gramatologiją*. Vert. Keršytė N. Vilnius: Baltos lankos. 2006.
48. Derrida J. *Dissemination*. Transl. Johnson B. A&C Black. 2004.
49. Derrida J. *Margins of Philosophy*. Transl. Bass A. The Harvester Press. 1982.

50. Derrida J. *Monolingualism of the Other, Or, The Prosthesis of Origin*. Transl. Mensah P. Stanford University Press. 1998.
51. Derrida J. *Specters of Marx*. Transl. Peggy Kamuf. New York & London: Routledge. 1994.
52. Derrida J. *The Gift of Death*. Transl. Wills D. Chicago: University of Chicago Press. 1995.
53. Dionysius the Areopagite. „Letter I. To Gaius Therapeutes“. Transl. Parker J. *Works*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 1897.
54. Dionysius the Areopagite. „On Divine Names“. Transl. Parker J. *Works*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 1897.
55. Dumont Ph. C. „Filosofija ir tiesos sritys“. Vert. Aleksandravičius P. *Socialinių mokslų studijos/Societal Studies*. Nr. 5 (1). P. 2013.
56. Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. Vert. Rybelienė R., Ardickas Z., Rybelis L. Vilnius: Pradai. 1998.
57. Forman K. C. R. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. Forman K. C. R. New York: Oxford University Press. 1990. P. 3-53.
58. Forman K. C. R. *Grassroots Spirituality. What it is, Why it is here, Where it is going*. Imprint Academic. 2004.
59. Franke W. *On What Cannot Be Said– Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts: Volume 1: Classic Formulations*. University of Notre Dame Press. 2007.
60. Franke W. *On What Cannot Be Said– Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts: Volume 2: Modern and Contemporary Transformations*. University of Notre Dame Press. 2007.
61. Gasche R. *Inventions of Difference– On Jacques Derrida*. Harvard University Press. 1994.
62. Gustas V. „Negatyvioji teologija contra dekonstrukcija: du epizodai nagrinėjant J. Derrida tekstus“. <http://aplinkkeliai.lt/musu-tekstai/sekant-filosofijos-pedomis/negatyvioji-teologija-contra-dekonstrukcija-du-epizodai-nagrinejant-j-derrida-tekstus/> [žiūrėta 2015 06 05]
63. Hart K. *The Trespass of the Sign– Deconstruction, Theology, and Philosophy*. Fordham University Press. 2000.
64. Heidegeris M. „Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą“. *Rinktiniai raštai*. Vert. Šliogeris A. Vilnius: Mintis. 1992.
65. Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. Transl. Manheim R. Motilal Banarsidass Publishe. 1999.

66. Heidegger M. *What is Called Thinking?* Transl. Fred D. W., Glenn Gray J. Harper & Row. 1968.
67. Isar N. "Chôra: Tracing the Presence". *Review of European Studies* . Vol. 1, No. 1. 2009. P. 39-55.
68. Jankauskas S. „Faidras: „Gimdymo grožyje“ fenomenologija“. *Problemos: mokslo darbai*. (71). 2007. P. 24-48.
69. Katz S. T. „Language, Epistemology and Mysticism“. *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz S. T. New York: Oxford University Press. 1978. P. 22-75.
70. Kavanagh L. "An Interview with Richard Kearney "Facing God"". *Journal of Philosophy and Scripture*. Vol. 1. 2004. P. 17-26.
71. Kearney R. „Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology“. *After God – Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. Ed. Manoussakis J. P. Fordham University Press. 2006. P. 3-21.
72. Kearney R. „Khora or God?“ *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Dooley M. New York: SUNY Press. 2003. P. 107-123.
73. Kearney R. *Anatheism– Returning to God After God*. Columbia University Press. 2009.
74. Kearney R. *Debates in Continental Philosophy– Conversations with Contemporary Thinkers*. Fordham University Press. 2004.
75. Kearney R. *Poetics of Imagining– Modern to Post-modern*. Edinburgh University Press. 1998.
76. Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters – Interpreting Otherness*. London and New York: Routledge. 2005.
77. Kearney R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana University Press. 2001.
78. Kearney R. *The Wake of Imagination*. London: Routledge. 2002.
79. Keefe-Perry C. *Way to Water – A Theopoetics Primer*. Wipf and Stock Publishers. 2014.
80. Keller C. „Returning God: The Gift of Feminist Theology“. *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*. Ed. Alcoff L. M., Caputo D. J. Indiana University Press. 2011. P. 55-77.
81. Keller C. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Routledge. 2003.
82. Kierkegaard S. *Liga mirčiai*. Vert. Adomėnienė J. Vilnius: aidai. 1997.
83. Kipnis J., Leeser T. (Eds.) *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. The Monacelli Press. 1997.
84. Kristeva J. *Revolution in Poetic Language*. Transl. Waller M. Columbia University Press. 1984.

85. Lacan J. *The Seminar of Jacques Lacan— Book 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. CUP Archive. 1988.
86. Leask I. "From Radical Hermeneutics to the Weakness of God. John D. Caputo in Dialogue with Mark Dooley". *Philosophy Today*. 51. 2007. P. 216-226.
87. Lycan W. G. *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group. 2008.
88. Manoussakis J. P. "Khora the Hermeneutics of Hyphenation". *Revista Portuguesa De Filosofia*. 58. 2002. P. 93-100.
89. Martin M. *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press. 1992.
90. Mažeikis G. *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*. Šiauliai: Saulės delta. 2005.
91. Nicolas of Cusa. *On God as Not-Other*. Transl. Hopkins J. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press. 1987.
92. Pike N. *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Cornell University Press. 1992.
93. Platonas. „Timajas“. *Timajas. Kritijas*. Vert. Kardelis N. Vilnius: Aidai. 1995.
94. Plotinas. „Tr. 9 Apie Gėrį arba Vieni“. *Apie Gėrį arba Vieni. Apie tai, kas yra bloga ir iš kur kyla*. Vert. Aleknienė T. Vilnius: Aidai. 2011.
95. Pseudo Dionizijus. „Apie mistinę teologiją“. Vert. Adomėnas M. *Naujasis židinys*. Nr. 11. 1992. P. 3-6.
96. Pučiliauskaitė S. „Ką Kantas ir Wittgensteinas mums nori pasakyti apie religiją“. *Logos* (52). 2007. P. 47-61.
97. Putt K. B., 2005. "To Deep for Words": The Conspiracy of a Divine "Soliloquy". In: *The Phenomenology of Prayer*. Eds. Benson B., E, Wirzba N. E. New York: Fordham University Press. 2005. P. 142-154.
98. Rocca P. G. *Speaking the Incomprehensible God— Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. CUA Press. 2004.
99. Rubenstein M-J. „Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology, after Ontotheology“. *Modern Theology*. 19:3. 2003. P. 387-417.
100. Sallis J. *Chorology— On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press. 1999.
101. Scholem G. *Žydų mistika ir jos pagrindinės srovės*. Vert. Gailius A. Vilnius: aidai. 2009.
102. Schüssler Fiorenza E. "G*d—The Many-Named: Without Place and Proper". *Transcendence and Beyond*. Eds. Caputo D. J., Scanlon M. J. Indiana University Press. 2007. P. 109-129.

103. Sells A. M. *Mystical Languages of Unsaying*. University of Chicago Press. 1994.
104. Šerpytytė R. „Nihilistinis teisingumas su Ricoeuru ir Derrida“. *Problemos: mokslo darbai*. (85). 2014. P. 42-56.
105. Šerpytytė R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilniaus universitetas. 2007.
106. Sherwood Y.; Hart, K. (eds.) “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood“. Transcribed by Brook Cameron and Kevin Hart. *Derrida and Religion – Other Testaments*. New York and London: Routledge. 2005. P. 27-51.
107. Sodeika T. „Miesto metafizika: Dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“. *Religija ir kultūra*. 5 (2). 2008. P. 62-85.
108. Sodeika T. „Tylos sėja: Thomas Mertonas“. *Logos* (59). 2009. P. 28-36.
109. Souders C. M. „Khōra, Invention, Deconstruction and the Space of Complete Surprise“. *OSSA Conference Archive*. 2013. P. 2-10.
110. Stanisevski D. “*Khōra*: An Inquiry Into Polytopian Philosophy and Cosmopolitan Governance“. *Administrative Theory&Praxis*. 37 (1). 2015. P. 34-48.
111. Steinbock J. A. *Home and Beyond Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 1995.
112. Steinbock J. A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 2007.
113. Swami Vivekananda. *Džnana Joga*. Vert. Teišerskienė-Jagelavičiūtė N. Kaunas: Mijalba. 2012.
114. Sweeney L. „Deconstructionism and Neoplatonism: Jacques Derrida and Dionysius the Areopagite“. *Neoplatonism and Contemporary Thought– Part Two*. Ed. Harris R. Beine SUNY Press. 2002. P. 93-125.
115. Taylor C. M. *Erring – A Postmodern A/theology*. University of Chicago Press. 2013.
116. Taylor C. M. “nO nOt nO”. *Derrida and Negative Theology*. Eds. Coward H., Foshay T. SUNY Press. 1992. P. 167-199.
117. Tiessen A. D. “Textuality, Undecidability, and the Story of Jesus: A Reading of John Caputo’s Deconstructive Hermeneutics via Hans Frei’s Theological Hermeneutics”. <http://www.philosophyandscripture.org/Issue3-2/Tiessen/Tiessen.html> [žiūrėta 2015 11 06]
118. Turner D. *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge University Press. 2004.
119. Uždavinsys A. „Antikos filosofijos metamorfozės: Numenijas ir Plotinas“. *Logos*. (28). 2002. P. 88-100.
120. Vattimo G. *Tikėti, kad tiki*. Vert. Šerpytytė R. Vilnius: Dialogo kultūros institutas. 2009.

121. Vitgenšteinas L. „Filosofiniai tyrinėjimai“. Vert. R. Pavilionis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: mintis. 1995.
122. Vitgenšteinas L. „Tractatus-Logico Philosophicus“. Vert. R. Pavilionis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: mintis. 1995.
123. Wang Y. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: the Other Way of Speaking*. London and New York: Routledge. 2003.
124. Ward G. *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge University Press. 1995.
125. Weil S. *Waiting for God*. Transl. Craufurd E. HarperCollins. 2009.
126. Wittgenstein L. *Apie tikrumą*. Vert. Pučiliauskaitė S. Vilnius: Baltos lankos. 2009.
127. Wittgenstein L. *Lecture on Ethics*. <http://sackett.net/WittgensteinEthics.pdf> [aplankyta 2012 08 20]
128. Wolosky S. „An „Other“ Negative Theology: On Derrida’s „How to Avoid Speaking: Denials““. *Poetics Today, Vol. 19, No. 2. Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange II*. 1998. P. 261-280.
129. Žižek S. *The Ticklish Subject– The Absent Centre of Political Ontology*. Verso. 2000.
130. Žukauskaitė A. *Anapus signifikanto principo. Dekonstrucija, psichoanalizė, ideologijos kritika*. Vilnius: aidai. 2001.

Ieva RUDŽIANSKAITĖ

**APOFATINIS DISKURSAS XX AMŽIUJE:
CHŪRA KAIP NEŽINOJIMAS**

Daktaro disertacija

Spausdino – Vytauto Didžiojo universitetas
(S. Daukanto g. 27, LT-44249 Kaunas)
Užsakymo Nr. K17-024. Tiražas 15 egz. 2016 05 02.
Nemokamai.