

SĄVOKOS CHŌRA PERMĄSTYMAS DERRIDA FILOSOFIJOJE: TIKĖJIMO BE ONTOTELOGIJOS DOMINAVIMO GALIMYBĖ

Ieva Rudžianskaitė

Vytauto Didžiojo universiteto
Filosofijos katedra
K. Donelaičio g. 52, LT-44244 Kaunas
El. paštas: I.Rudzianskaite@hmf.vdu.lt

Santrauka. Straipsnyje aptariama Jacques'o Derrida interpretuojama platoniškoji chōros sąvoka. Per-
mąstydamas šį terminą, Derrida kvestionuoja ontoteologinį Dievybės įvaizdį ir jo įtaką religinei sferai,
kuri neatsiejama nuo žinojimo. Pirmiausia apžvelgiama chōros sąvoka, kurią galėtume pavadinti lo-
gocentrinės tradicijos „svetimkūniu“. Taip pat analizuojami negatyviosios kalbos raiškos būdai: hiperou-
siologinis ir chorinis, parodant, jog Platono „Timajuje“ išryškėja dviejų apofatinio diskurso formų gali-
mybė. Atskleidžiama, jog hiperousiologinė diskurso struktūra perteikia ontoteologinį hierarchinį tvarkos
modelį, o chorinė forma turėtų būti siejama su modelių daugialypiškumo bei diskursų išscentravimo
galimybe. Galiausiai išryškinamas tikėjimo vaidmens nevienareikšmiškumas šiose negatyviose formose.
Priešingai nei hiperousiologinis kalbėjimo būdas, kuriame Dievybė apibūdinama kaip „Būtis anapus bū-
ties“, chorinis neatveria jokio pažintinio tikėjimo turinio, kita vertus, pats tikėjimas nepaneigiamas, net
jeigu jis glaudžiai susijęs su ateizmu kaip abejone. Tokiu būdu tikėjimo ir ateizmo sąveika atsiskleidžia
kaip nežinojimo momentas, kuris neatsiejamas nuo sąvokos chōra.

Pagrindiniai žodžiai: chōra, apofatinis diskursas, ontoteologija, tikėjimas, nežinojimas.

Kalbant apie platoniškąją sąvoką *chōra*¹ (gr. *χώρα* – vieta, kraštas, erdvė), pir-
miausia reiktų paminėti, jog Jacques'o
Derrida filosofijoje ji tampa dar vie-
na kvazikategorija greta pėdsako ar
différance'o. Platono *Timajuje chōra* su-
vokiama kaip kažkas „neteisėto“. Kitaip
tariant, *chōra* įkurdinama legitimuoto
mąstymo „užribyje“. Todėl nenuostabu,

kad šis terminas nepraslysta pro Derrida
akis, kai šis imasi platoniškosios tradi-
cijos dekonstrukcijos. Negana to – ana-
lizuodamas šią sąvoką, Derrida parodo
ontoteologinio Dievo kaip virš-Būties
įvaizdžio funkcionavimo problematiką:
net jei ir negatyviosios teologijos tradi-
cijoje kalbėjimas laikomas neadekvačiu
virš-Būčiai išreikšti, vis dėlto šis įvaizdis
nepranoksta hierarchinės tvarkos modelio
ir netgi jį kuria. Tokiu būdu *via negati-
va* tampa vienintele paradigma, „teisėtu“
mąstymu apie tai, kas yra „anapus būties“
ar „aukščiau“ už būtį. O šį „teisėtą“ mąs-

¹ Siekiant išlaikyti straipsnio vientisumą, pasirinkta viena šio termino rašybos forma, išskyrus pateiktas citatas, kuriose galima rasti ir kitokių formų, pavyzdžiui, *khōra*, *khora*.

tymą perteikia hiperousiologinė² apofatinio diskurso forma.

Tačiau sąvoka *chōra*, kurią Derrida savo tekstuose palieka neverčiamą, nurodo kalbos heterogeniškumą bei diskursų išscentravimą. Choringė negatyvaus diskurso forma pirmiausia turėtų būti siejama su negatyvumu, glūdinčiu pačioje kalboje, kai reikšmės apibrėžiamos per skirtumą su kitomis, bei interpretacijų, kurios mums neatveria jokios „privilegiuotos prieigos prie Tiesos“, daugialypiškumu. Tačiau jei atsisakome dominuojančio ontoteologinio Dievo įvaizdžio, nieko negalime pasakyti apie pažintinį tikėjimo turinį, nes choringė forma, labiau sietina su „nežinojimu“ terminu, suponuojančiu ne tik fiksuoto žinojimo atsisakymą, bet ir atveriantį tikėjimo bei religijos dichotomiją. *Chōra* Derrida mąstyme ir yra toji kvazikategorija, kurią jis pasitelkia svarstydamas religijos ir tikėjimo problematiką.

Straipsnyje siekiama parodyti, jog tikėjimo vaidmuo tokiose apofatinės kalbos formose kaip hiperousiologinė ir choringė gali būti suvokiamas labai skirtingai. O tikėjimo nevienareikšmiškumas neišvengiamai veikia religinę sferą ir jos santykį su žinojimu. Daugiausiai remiamasi Johno D. Caputo tyrinėjimais, kuriuose išsamiai pristatoma deridiškoji *chōros* sąvokos interpretacija bei tikėjimo be ontoteologinių kategorijų galimybė.

² Terminas „hiperousiologinis“ (gr. *hyper* – virš; *ousia* – būtis; *logos* – žodis, kalba, mąstymas; kalbėjimas apie virš-Būtį) pasirinktas atsižvelgiant į Johno D. Caputo tyrinėjimus, kuriuose negatyviosios teologijos metodą jis apibūdina kaip hiperousiologinį (*hyperousiological*) (Caputo 1997b; 2000). Taip pat šį terminą vartoja Richardas Kearney (Kearney 2003), Keithas B. Puttas (Putt 2005).

***Chōra* kaip „svetimkūnis“ logocentrinėje tradicijoje**

Derrida teigia, jog *chōra* yra įprastas graikiškas žodis, kuris gali būti vartojamas gimimo vietai, miestui ar kaimui nusakyti, tačiau *Timajuje chōra* nėra konkreti vieta, bet veikiau intervalas tarp jutimiškumo ir inteligibilumo. Taip pat ją galima laikyti su jokiomis kopijomis nesutapatinama erdve, kurioje pastarosios „įrašomos“ formuojant pasaulį (*cosmos*). Kita vertus, *chōra* nesutapatinama ir su statišku bei virš-būtišku Modeliu (Kipnis 1997: 108).

Platono kosmogonijoje galima išskirti tris sferas: 1) yra Idėja; 2) panašumas į Idėją; 3) ir „visa įimantis pradas“, dar vadinamas Motina, Pribuvėja, Maitintoja (Platonas 1995: 49a, 50d-e). Pastarąją sferą ir išreiškia *chōros* sąvoka, „išsprūstanti“ iš ontologinio suvokimo. Veikiau šia sąvoka nužymima „trečioji rūšis“ (*triton genos*), kuri yra „miglotą ir sunki supraci“ (Platonas 1995: 49a). Kalbėdamas apie *chōrą*, kaip įimantį pradą, Platonas tvirtina, jog šis pradas yra beformis, todėl jo turiniu tampa dalykai, kuriuos jis įima (Platonas 1995: 50e). Tai reiškia, kad *chōra*, viskam teikdama vietą ar vietos galimybę, *pati savyje* visada išlieka bevieta: apimdama esinių daugialypiškumus tuo pat metu jų išvengia, nes yra neapčiuopiama ir nesuvokiama. *Chōra* kaip įimantis pradas išreiškia ir tai, kad jis nėra kažkas išoriško kopijoms, nes visos kopijos *jau* yra jame. Taigi *chōra* nėra visų esinių *pamatas*, grindžiantis ir garantuojantis jų egzistavimą. Visa *jau* yra „įrašyta“, todėl negalime atrasti pirminio „įrašymo“ judesio. Kitaip tariant, *chōros* „buvimas“ yra nepavaldu atminčiai, kuri padeda atsekti pasaulio atsiradimą ir tai, kas teikia postūmį šiam atsiradimui.

Caputo primena, jog Platono mąstyme visa ko „tėvas“ yra Idėja (*eidos*), o jo legitimuotas „sūnus“ – pasaulis (*cosmos*) priklauso filosofinei sferai, bet *Timajuje* kalbama apie tai, kas buvo *iki* filosofijos (Caputo 1997a: 92). Mąstyti apie pasaulio pradžią – tai grįžti prie „kažko“, ko dar nėra, kalbėti apie iki-kilmę, t. y. apie tai, kas buvo prieš pasaulio sukūrimą, reiškia pačios filosofinės atminties praradimą. Todėl dialogas *Timajas*, Derrida žodžiais tariant, yra „talpyklų serijos be pabaigos ir be dugno“ (Derrida 1995: 119). Pasakojimai *Timajuje* ėima 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 taip suvokiama, jog *Timajuje* driekiasi pasakojimų grandinės, neturinčios aiškiai artikuliuoto pradžios taško. *Chōra* išreiškia fiksuotos pradžios nebuvimą, todėl ją galima laikyti iki-buvimo stadija ar „bevieta vieta“, kurią būtų klaidinga pavadinti tiek „būtimi“, tiek ir „ne-būtimi“, nes ji nėra nė vienas iš šių dalykų.

Derrida sako, jog jį ypač domina *chōros* nepriklausomumas vakarietiški tradicijai ir sykiu atsiradimas iš jos: mes randame šią sąvoką Platono dialoge, tačiau ji nėra *platoniškoji*, bet savotiškas „svetimkūnis“, nesantis *logoso* objektas, iš kitos pusės, nepriklausantis ir mitui (Kipnis 1997: 9–11). 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 <...>. Mes regime ją tarsi svajonėse ir tvirtiname,

kad ši esybė būtinai privalo kur nors būti <...> ir užimti tam tikrą erdvę, o to, ko nėra nei žemėje, nei danguose, tarsi ir [iš viso] nėra“ (Platonas 1995: 52b). 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). Atsižvelgiant į nekintamą Gėrio Idėją, įteisinamas vienintelis, logocentrinis, visa apimantis diskursas – vyraujantis *logosas* determinuoja ir reguliuoja kitas sąvokas bei steigia šnekos viršenybę prieš raštą.

Ellen T. Armour pažymi, jog „metafizikos tekstas turi fundamentalią logiką (onto-teo-logiką) <...>. 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“ (Armour 2010: 42). Tekstas turėtų būti suprantamas kaip kontekstas, pajungtas ontoteologiniam režimui. „Trečioji sfera“ – *chōra*, apie kurią galima mąstyti tik „neteisėto samprotavimo dėka“, ir yra tai, kas įsiterpia į homogenišką *logoso* sistemą. Sąvoka *chōra* iliustruoja pasipriešinimą ontoteologinei tvarkai, atverdama kontekstą, ar kitaip tariant, tekstinę tikrovės heterogeniškumą: net jei tekstas iš pirmo žvilgsnio atrodo vientisas, iš tiesų jis sluoksnis po sluoksnio atsiveria kaip daugialypis, kuriame vis dar funkcionuoja daugybė *logoso* „nustumtų“ elementų.

Derrida sako: „Kaip grynų suvokiamumo protu aspektas, signifikatas nurodo į absoliutų *logosą*, su kuriuo yra netarpiškai susijęs. <...> Ženklas ir dievybė yra gimę toje pačioje vietoje ir tuo pačiu metu. Ženklo epocha yra esmiškai teologinė“ (Derri-

da 2006: 25). Taigi ontoteologinė sistema yra ženklinama *logoso*, kuris suvokiamas kaip tikrovė, įsteigta transcendentalinio signifikato, dar vadinamo Dievu ar virš-Būtimi, o pažinti tikrovę ir atpažinti „tinkamus“ ir „netinkamus“ elementus, reiškia išsivaduoti iš jusliškumo, pasitelkiant racionalųjį mąstymą, todėl ontoteologinė-logocentrinė sistema glaudžiai susipynusi su žinojimu. Kitaip tariant, remiantis tiesioginiu hiperesencijos patyrimu, žinojimas tampa galios įrankiu struktūruoti kontekstą: kopijos privalo panašėti į virš-būtišką Idėją, tačiau neįmanoma panašėti į tą, kuris nėra pažįstamas, todėl, viena vertus, tai, kas grindžia būtį, yra virš būties, kita vertus, neišvengiamai priklauso tam, ką grindžia. Jei virš-Būtis yra suvokiama kaip visa ko Pirminė Priežastis, vadinasi, ji nėra atšlietas segmentas nuo to, ką vadiname „būtimi“. Išryškėja būtinybė nesutapatinti *chōros* su ontoteologine virš-Būtimi, kuri ne tik neišvengia sąlyčio su kontekstu, bet ir neperskiriamai susieta su žinojimu: įgyti „privilegijuotą prieigą prie Tiesos“, patirti virš-Būties atsiskleidimą sykiu reiškia ir *sužinoti*.

Reikėtų pažymėti ir tai, jog ontoteologinis Dievo kaip Tėvo įvaizdis, išreiškiantis galią ir hierarchinės tvarkos ištakas, yra susipynęs su falogocentrizmu, nurodančiu patriarchalinę tvarką. O apie *chōrą* Platonas kalba kaip apie moterį. Taigi ji „svetimkūnis“ dar ir dėl to, kad nepriklauso legitimuotai patriarchalinei-falogocentrinei sistemai. Visa, kas paklūsta šiai 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). Tai reišk-

kia, jog Tėvo įvaizdis suprantamas kaip steigiantis diskursą per *logosą*, grindžiantį kitas kategorijas. Armour pažymi, jog Žodis ir yra Būtis, kuri garantuoja šneką (Armour 2010: 45). Tačiau *chōra*, esanti *triton genos*, sukomplikuoja ir peržengia vyriškąją / moteriškąją, šnekos / rašto opozicijas, nes ji nėra statiška tapatybė. Kaip nurodo Derrida, *chōra*, vadinama „motina“, nėra pora su „tėvu“ – *eidos*, nes ji „nepriklauso moterų giminei“ (Derrida 1995: 124). Veikiau *chōra* yra „tarp“ pozicijoje ir šios sąvokos įsiterpimas į hierarchinius ryšius atskleidžia pastarųjų pakankamumo nebuvimą: vyriškosios pozicijos dominavimas nebėra savaime suprantamas ir grindžiamas Tiesos, vadinamos „Tėvu“, egzistavimu, nes *chōros* „įsibrovimas“ rodo, jog patriarchalinis diskursas neturi jokio pamato. Veikiau jis glūdi pačioje *chōroje*, kuri „senesnė“ už bet kokius režimus. *Chōra*, priešingai nei hiperesencija, nepriklauso jokiam kontekstui, nes ji visuomet nuo jo „atsilieka“ ir „užbėga“ į priekį. Derrida žodžiais tariant, „*chōra* yra anachronistinė; tai „yra“ anachronizmas būtyje ar dar geriau: būties anachronizmas“ (Derrida 1995: 94).

Anachronistinė *chōra* visada „sutinkama“ kaip vardas ar konkreti vieta, bet *pati savyje* visuomet išlieka nepažini ir neatrasta. Todėl mus visada pasiekia interpretacija, anapus kurios gali glūdėti kita interpretacija, kitas reikšmių ir prasmų tinklas, bet ne tiesiogiai patiriama dieviškosios Tiesos prezencija. Taigi *chōra* nėra asimiliuojama su ontoteologinėmis ar antropologinėmis schemomis, veikiau ji nurodo heterogeniškumą kaip išsivadavimą iš vieno režimo. Derrida sako, jog „*chōra* lieka visiškai neprieinama ir heterogeniška visiems istorinio apreiškimo arba antropoteologi-

nės patirties procesams <...>. Ji niekada nebus įvesta į religiją ir niekada nesileis sakralizuojama, sušventinama, humanizuojama, teologizuojama, sukultūrinama, suistorinama“ (Derrida 2000: 32). *Chōros* heterogeniškumą galima suvokti kaip universalumą: *chōra* atveria esinių ir kalbos heterogeniškumą, kai nelieka vyraujančio elemento, pavyzdžiui, *logoso*, į kurį yra suredukuojamos kitos sąvokos, bet *tuo pat metu* visi diskursai ir esiniai yra apimami šios vienintelės, universalios „beviėtės vietos“. Taip pat *chōros* heterogeniškumo įsisąmoninimas neleidžia jos suvokti kaip abstrakcijos: ji heterogeniška, nes apima daugialypiškumus, ir sykiu nėra abstrakcija, nes ji „yra“ jos turiniai. Iš kitos pusės, *chōra* nėra konkretybė, nes jos turiniai nesutapatinami su ja pačia. Tačiau pačios *chōros* neišreiškiamumas atveria kalbos ribotumą. Dėl šios priežasties kalbėjimas apie „beviėtę vietą“ gali priminti negatyviosios teologijos metodą, tačiau kalbėjimas apie *chōrą* negali būti sutapatinamas su negatyviaja ontoteologija.

Apofatinio diskurso skilimas

Kalbant apie *via negativa*, pirmiausia reikėtų pažymėti, jog šis „kelias“ dėmesį kreipia į anapus sąvokų esančią Būtį, nesutapatinamą su jokia apibrėžimu. Tačiau, kaip nurodo Derrida, būtent „beviėtė vieta“ ir yra apofatinio diskurso skilimo sąlyga:

chōra nurodo abstraktų erdviškumą, tiesiog vietą, absoliučios išorybės vietą, tačiau kartu vietą, kur išsiskiria du požiūriai į dykumą. Išsiskvoja „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*) (Derrida 2000: 30–31).

Tai reiškia, jog „du požiūriai į dykumą“ atveria dviejų apofatinio diskurso formų galimybę: hiperousiologinį ir chorinį kalbėjimą. Būtent Platono filosofijoje atskleidžiamas šis skilimas, kai kalbama apie virš-būtišką Idėją ir apie *chōrą*, esančią įteisinto mąstymo „užribyje“, todėl įsigali hiperousiologinė negatyviojo diskurso forma, išplėtojama bei transformuojama krikščionybėje ar net Heideggerio būties mąstyme: laukiama pasirodant to, kas yra anapus būties. Jei reikėtų pavaizduoti chorinę ir hiperousiologinę kalbos formas, tai chorinė būtų decentruota, o hiperousiologinė – homogeniška, „linijinė“, kurioje vienos sąvokos modifikuojasi į kitas, bet visa vyksta toje pačioje „linijoje“. Kalbant apie apofatinio diskurso skilimą, pirmiausia reikėtų aptarti negatyviosios teologijos metodą, taip pat ir chorinę formą, nurodant šių kalbos būdų įtaką nuo tikėjimo neatsiejamai patirčiai įsisąmoninti.

Reikėtų pažymėti, jog 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 (Derrida 1978: 144). Taigi negatyvioji teologija priklauso *logosui* ir yra jo reguliuojama kaip nepakankamas diskursas. Todėl susiduriame su negatyviosios teologijos kaip savarankiško diskurso funkcionavimo problema: afirmatyvios išraiškos yra laikomos nepakankamomis, tačiau paneigiant afirmatyvias išraiškas, pastarųjų niekuomet neišvengiama. Dėl šios priežasties negaty-

vioji teologija gali būti laikoma „išvirkštinė“ pozityviosios teologijos diskurso puse.

Negatyvioji teologija ypač išplėtojama Pseudo-Dionisijo mistiniame mokyime, kuriame teigiama, kad Dievo esmės neišsako nė vienas iš išvardytųjų dalykų. Tačiau Pseudo-Dionisijas, pabrėždamas predikatų nepakankamumą, sykiu *patvirtina* Dievo kaip kuriančiosios virš-būtiškos Priežasties idėją. Taigi Pseudo-Dionisijas neišvengia afirmatyvaus mąstymo judesio. Tam tikra prasme jis gali apibrėžti „Dievo“ sąvoką, nurodydamas jos funkciją: ši sąvoka išreiškia tai, ką vadiname „kūrimu“ arba „Kūrėju“. Todėl galima sakyti, jog prieš „ne“ visada yra „taip“.

Cituodamas Pseudo-Dionisiją, Derrida išryškina, jog mistiko tikslas yra mistinė vienybė kaip *nepažinumo* aktas, tačiau kalbama ir apie tikrąjį *pažinimą*, nes mistinė vienybė Pseudo-Dionisijui yra „tikras regėjimas ir tikras pažinimas [to ontos idein kai gnōsai]“ (Derrida 1996: 10). Mistinė patirtis plačiąja prasme gali būti suvokiama kaip bet kokių ribų ar hierarchijos „ištirpimas“, nekonceptualizuojamo įvykio intervencija į žmogaus kasdienybę. Jei mistinę patirtį laikysime religijos pradžia, kad ir kokia toji pradžia tolina ir neatmenama būtų, vis dėlto religija į save įima ne tik žinią, įgytą mistinio patyrimo metu, bet neretai ir prievartą prieš tuos, kurie tą žinią, įkurdintą tam tikrame diskurse, ignoruoja ar nepripažįsta. Mistinė patirtis turėtų būti postūmis atsisakyti hierarchinės struktūros, tačiau neoplatonizmo paveikto Pseudo-Dionisijo negatyviojoje ontoteologijoje žinia tampa hierarchinės tikrovės kūrimo atskaitos tašku: virš-Būties „patalpinimas“ hierarchijos viršūnėje automatiškai steigia menkesnį ontologinį statusą turinčių būties formų egzistavimą.

Derrida parodo, jog virš-Būties niekuomet neišvengia priklausomumo būčiai, atskleisdamas išraiškos „Dievas yra anapus būties“ dviprasmiškumą: „Dievas (yra) anapus Būties, bet kaip toks yra daugiau (būtis) negu Būtis: *ne daugiau būtis* ir *būtis daugiau negu Būtis*: būtis daugiau“ (Derrida 1996: 20). 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“). Pripažįstamas Dievybės virš-būtiškumas jokių būdu nesutapatinamas su būtimi, tačiau tuo pat metu Dievo kaip virš-Būties apibrėžimas neišvengia hierarchinės tvarkos modelio ir yra pastarojo sąlyga bei paradigma: kalbėdamas apie virš-Būtį kaip paslapties atsiskleidimą, mistikas perteikia tam tikrą suvokimą, tačiau šis suvokimas tampa būdu mokyti kitus, siekiančius virš-Būties prezencijos. Įvyksta perskyra tarp „žinančiųjų“, kuriems yra duotas „atsakymas“, ir „nežinančiųjų“, laukiančių „atsakymo“ iš „sužinojusių“. Taigi ši pažinimo ir nepažinimo koreliacija parodo, jog nelieka nuo konteksto atšlieto, „gryno“ intuityviojo suvokimo, bet priešingai – būties ir virš-Būties dichotomija steigia binarinį religinės, sociokultūrinės sferos modelį, kurio struktūrą galima apibūdinti kaip valdančiojo autoriteto galią ir tai galiai paklūstančiuosius, suvienytus homogeniško diskurso.

Hiperousiologinio diskurso struktūrą sudaro tam tikra žinia, jos gavėjas, esantis autoritetu priėmėjui, o chorinis diskursas nenurodo jokios aiškios struktūros. Kitaip tariant, nebelieka nieko, kas diskursą grįstų, reguliuotų ar perduotų žinią, todėl dvi pusė „žinančiųjų“ ir „nežinančiųjų“ tarpė subyra, pasimesdama tarp daugybės reikš-

mių ir modelių. Vis dėlto tiek ir hiperousiologinis, tiek ir chorinis kalbėjimo būdai susiduria su neišreiškiamumo problema. Tačiau kaip primena Caputo, yra dvi negatyvumo išraiškos: diskursas apie *chōra* ir kenotinis apofatinės teologijos dykumėjimas (*desertification*), ir pažymi, jog kalbėjimas apie *chōra* atsisuka pats į save tarsi į tuščią dykumą, į pelenus (Caputo 1997b: 37). Galima sakyti, jog diskursas apie *chōra* – tai save naikinantis ir ištrinantis kalbėjimas: vartojamos metaforos nuolat kinta, stokodamos visa reguliuojančio koncepto. Atsiveria nuolatinis išsakytų reikšmių nepakankamumas ir „gryno“ patirtinio momento neįmanomumas. Todėl būtina atskirti „dykumą“, susijusią su patirtimi, nuo „dykumos dykumoje“, kurioje visa virsta „pelenais“. Siekdamas išvengti *chōros* sutapatavimo su dieviškosios prezencijos patirtimi, Derrida ją vadina „bedugne“, „nieku“, „beveidžiu kitu“ ar „dykuma dykumoje“.

Derrida sako:

<...> 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 atrodytų, dykuma kelia grėsmę (Derrida 2000: 27).

„Dykumos“ metafora, kuri į save įima 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 *chōra* kaip bevietiškumą, kuriame skleidžiasi daugialypiškumas. Todėl *chōra* gali būti suvokiama kaip visus esinius į save „įrašanti“ erdvė. Paprasčiau tariant, visos socialinės, kultūrinės, religinės sferos esti pasaulyje tarp kitų, o tai reiškia, jog viena už kitą jos nei geresnės, nei blogesnės, nes visa atranda „savo vietą“ dėl to, kad esti „bevietėje 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, o visa apimančio ir reguliuojančio koncepto nelieka.

Kaip teigia Caputo, kalbėjimas apie *chōra* – 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 vaizdinius (Caputo 1997a: 86). Mes nieko negalime pasakyti apie *chōra*, kuri yra tarsi nepažeidžiamas veidrodžio paviršius, mes galime tik vartoti metaforas, nenukreipiančias žvilgsnio „anapus“, bet atspindinčias save pačias, sykiu plintančias, daugėjančias. Derrida tvirtina, jog „pats negatyviausias diskursas, netgi anapus visų nihilizmų bei negatyviųjų dialektikų, išsaugo kito pėdsaką“ (Derrida 1996: 28). Tai reiškia, kad negatyvusis chorinis diskursas patį negatyvumą nuolatos „peržengia“ ir „užbėga“ į priekį, todėl negali būti laikomas pakeičiančiu hiperousiologinį diskursą ar jam prieštaraujančiu. Chorių diskursą galime vadinti „kvazimodeliu“, nes chorinio diskurso modelio *kaip tokio* nėra. Kitaip tariant, galima įsivaizduoti, jog chorinis – „veidrodinis“ diskursas „su-

darytas“ iš begalės atspindžių, kai anapus vieno veidrodžio yra kitas ir taip atveriamas reikšmių daugėjimas. Todėl chordinis kvazimodelis – tai galimybė išvengti vienintelio dominuojančio diskurso, nes kvazimodelis suteikia erdvę kitiems diskursų modeliams, įskaitant ir hiperousiologinį. O tai reiškia, jog išryškėja ir paties apofatinio diskurso daugialypiškumas. Ar tuomet kalba nėra visa apimantis „Absoliutas“?

Svarbu atkreipti dėmesį, jog „veidrodinis“ diskursas atveria ribos tarp tikrovės ir reikšmių iliuziškumą. Kitaip tariant, nėra 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, nutrindamas tą ribą, už kurios buvo tikimasi sutvarkyti ženklų cirkuliavimą, <...> kalbos sampratos išsiplėtimas nutrina visas jos ribas“ (Derrida 2006: 16–17). Todėl jei Absoliutas yra pati „tikriausia“ tikrovė, o visa kita mažiau „tikra“, tai kvazimodelis negali užimti Absoliuto „vietos“. Nepaliamas reikšmių ir prasmų daugėjimas ir yra „sutalpinamas“ į chordinį kvazimodelį, kuriame nebelieka ribos tarp signifikato ir signifikanto, o tai reiškia, jog nelieka ribos tarp „tikro“ ir mažiau „tikro“, tarp šnekos ir rašto. Kitaip tariant, nėra jokio išėjimo anapus interpretacijos, nes pastaroji neatkiriama nuo „tikrovės“. Čia ir glūdi lemiamas momentas, kai tikėjimo vaidmuo yra suvokiamas nevienareikšmiškai. Hiperousiologiniame raiškos modelyje glūdi ryšys tarp tikėjimo ir atšlietos nuo interpretacijos patirties laukimo, o chordiniame kvazimodelyje atrandame tikėjimo ir ateizmo abipusiškumo galimybę. Negana to – *chōroje*

tikėjimas be ateizmo nėra *tikėjimas* tikraja šio žodžio prasme.

Tikėjimas, ateizmas ir nežinojimo „religijos“ galimybė

Chōra, priešingai nei ontoteologija, nenubrėžia jokio akiračio, kuris buvo ar galėtų būti pavadinamas „patirtimi“. Dėl šios priežasties kiekviena religija tampa klausimu sau pačiai: *kokia ar kas* yra jos kilmė? Maža to – religijos *kaip tokios* nėra: „**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 <...>“ (Derrida 2000: 38). Tačiau ką nužymi „religijos“ vardas? Jei religijos pradžia laikysime patyrimą kaip autoritetingos viršbūtiškos Tiesos atsiskleidimą, tai visuomet lydi klausimas, kodėl vartojamos sąvokos būtent tos tradicijos, 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, o patirtis ir lieka tai, kas glūdi anapus kalbos, anapus konteksto, absoliučiai nepasiekiamą ir neatmenamą. Taigi negalime identifikuoti religijos, negalime kalbėti apie jos kilmę ar net ateitį. Dėl šios priežasties labai svarbus ateizmo momentas, kurį greta tikėjimo savyje „įrašo“ *chōros* sąvoka.

Reikėtų pažymėti, jog interpretuojama deridiškai, *chōra* neturėtų būti laiko-

ma ateistine³ griežtąja prasme, t. y. kaip paneigianti patį teistinį tikėjimą. Derrida nurodo paradoksalią ryšį tarp tikėjimo ir ateizmo, teigdamas, jog tikėjimas numato 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, o besimeldžiantis nežino, *kam* meldžiasi, nes tai nėra malda, adresuota metafiziškai įsisąmonintai Būčiai, kurią apibrėžiame kaip *epekeina tesousias* (Sherwood 2005: 46–47). Malda yra tikėjimo išraiška, neatverianti jokio pažintinio turinio, nes nežinoma, *kas* yra tas, kuriuo tikima. 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.

Malda bei tikėjimas Derrida mąstyme yra kraštutiniai išgyvenimai, susiduriantys su kalbos „ribomis“, neatsiejami nuo ateizmo, nes kalba net ir tikėjimo akte ar maldoje nedingsta, sykiu sukeldama abejonę, jog galbūt tai, kuo tikime, tėra mūsų išraiškos. Galima prisiminti ir Wittgensteino ištartį: „*Mano kalbos ribos* reiškia mano pasaulio ribas“ (Wittgensteinas 1995: 5.6). Malda, kuri neatsiejama nuo tikėjimo, – tai diskursas, nukreiptas į „kažką“, kas yra visiškai neapibrėžiamas, kita vertus, reika-

lingas žinojimas į *ką* kreiptis sykiu suvokiant, jog žinojimas, kaip ir kreipinys, nėra pakankamas. Todėl maldoje ir susiduriama su aklaviete, kai išėjimo iš jos nenurodo jokios verbalinės išraiškos ar pažinimo procesai. Derrida ypatingai atveria tikėjimo ir maldos patirčių sukeliama įtampą, sykiu parodydamas, jog žinojimas, bet ne ateizmas yra tikėjimo priešybė. Veikiau tikėjimas yra paties žinojimo, įsitikinimo žinojimo teisingumu ar religinės sistemos funkcionavimo sąlyga, neredukuojama nei į religiją, nei į pažinimo procesus. Žinojimo teisingumu yra *tikima*, tačiau kai tikėjimas sutapatinamas su žinojimu, tuomet papuolame į dogmatizmo pinkles, o visiškai „sulietas“ su religija tikėjimas tampa nulemtas istorinės-religinės terpės. Istorija, kurią suvokiame kaip vienas pasakui kitą einančių įvykių transformacijas, 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 įima patį giliausią tikėjimą, kuris yra kaip „apgraibom slenkantis absoliučioje naktyje“ (Derrida 2000: 29). Kitaip tariant, neįmanoma *sužinoti*, kas glūdi už tikėjimo „sienos“, nes visada esame ir kalbame konkrečioje kultūrinėje terpeje ir vartojame sąvokas, priklausančias šiai terpei.

Galima teigti, jog tikėjimas nepaklūsta hierarchinei tvarkai, veikiau jis yra anoniškumo patirtis, kuri turėtų būti siejama su tuo, kas niekada nepasirodo, bet *galbūt* galėtų pasirodyti. Todėl tikėjimas, kurį galima pavadinti „choriniu“, glaudžiai susijęs su pažadu kaip neatmenamu religijos

³ Dažniausiai ateizmas yra suvokiamas kaip netikėjimas Dievo egzistencija (gr. *atheos* reiškia „be Dievo“ ar „neigti Dievą“) (Martin 1992: 463).

šaltiniu: „nėra religijos be pažado tesėti pažadą sakyti tiesą, pažadant ją sakyti, tesėti pažadą sakyti tiesą – jau ją pasakius! – pačiu pažado aktu“ (Derrida 2000: 45). Tai reiškia, kad pažadas *jau* glūdi prieš bet kurį pasižadėjimą, kitaip tariant, mes esame pažado „viduje“, todėl neįmanoma prisiminti pažado sakyti tiesą, nes jis *jau* praėjo.

Deridiškasis pažadas gali būti apibūdinamas kaip „atbulinė eschatologija“, kai *eschaton* glūdi ne finaliniame iš(si)pildyme, bet visuomet *jau* praėjusiame ir ne-ateinančiame įvykyje. Sąvoka *chōra* atskleidžia, jog *eschaton* neturi nei atminties, nei pradžios ar pabaigos. Todėl ir Mesijas, kurio metaforą Derrida pasitelkia pavaizduodamas teisingumo neįmanomybę, niekada neateina, nes neįmanoma numatyti jį ateinant. Nedeonstruojamas teisingumas nužymi to, kas visiškai nauja, atėjimą, tačiau visiškai neaišku, *kas* ateina ir *kas* teikia pažadą. Derrida sako, jog „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“ (Derrida 1994: 211). Mesijo kaip teisingumo atėjimas būtų tai, kas netikėtai įsiveržia į jau esamą tvarką, negrįžtamai ją pakeisdamas, o tikėjimas teisingumo prasidėjimu turėtų būti siejamas su nežinojimu, nenumatymu, paaiškinimo ar atsiminimo nereikalavimu. Todėl *chōra*, atverdama tikėjimo ir ateizmo tarpusavio sąveiką, sykiu nužymi nežinojimą ir nenuspėjamumą: neįmanoma apibrėžti tikėjimo turinio.

Galima teigti, jog dėl anonimiškumo bei nenumatymo tokie filosofai kaip Richardas Kearney iškelia autentiškos patirties problemą: kaip pavadinti mistikų

patirtis, jei mes nieko negalime pasakyti apie Dievo atsiskleidimą? (Kearney 2003: 115–116). Tačiau reikėtų pažymėti, jog net jei patyrimas ir yra autentiškas, patys mistikai neišvengia interpretacijos. Ir vėl susiduriame su nežinojimu: mes negalime pasakyti, *ka* iš tiesų patiria mistikai. Todėl Caputo žodžiais tariant, „be *choros* yra triumfavimas, dogmatizmas, iliuzija, kad mums buvo suteikta slapta prieiga prie Paslapties. Tai yra iliuzija, kuri paverčia religiją pavojinga ir sukelia fundamentalistinę religinę haliucinaciją“ (Caputo 2003: 127). Atmesti chorinio tikėjimo galimybę reikėtų pripažinti savo pranašumą kitų religinių-kultūrinių sistemų atžvilgiu, kai pranašumas grindžiamas ne pačiu tikėjimu, bet žinojimu ar pasitikėjimu savo žinojimu.

Tačiau „rytdienos *choros* kalbų“ vizija išreiškia tai, kas priešinga dogmatizmui: „universalizuojamą atskirybų kultūrą“ (Derrida 2000: 29). Anot Caputo, atsiskyrimas 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 nepasiekiamas (Caputo 2001: 19–21). Nežinojimas galėtų būti visų religinių sistemų lygiavertiško funkcionavimo universali „kategorija“. Iškyla pavojus vėl visa sutalpinti į vieną konceptą, tačiau nežinojimas nereiškia bendro *pamato* buvimo, o veikiau *situaciją*, kurios niekas negali išvengti. *Chōros* sąvoka ir atskleidžia, jog religijose glūdi nežinojimo momentas, neretai uždangstomas to, kas vadinama „tiesa“. Tiesa, neperskiriamai susieta su ontoteologiniu žinojimu, tampa svetima nežinojimui, o tai reiškia, jog neišvengiamai auga įsitikinimas savo žinoji-

mo tikrumu, kuris yra tam tikros religinės sistemos dominavimo ir jos diskurso į(si)tvirtinimo padarinys. Todėl *chōra*, atverdama neinstitucionalizuoto tikėjimo „naktį“, visuomet išlieka vienintele *nežinojimo* „religijos“ galimybe. „Religija“ rašoma kabutėse, nes „religijos“ vienaskaitiškas – tai nebuvimas jokios dominuojančios religijos. „Religija“ vienaskaita jokiū būdu nereikštų vienos pranašesnės religijos dominavimo, nustumiant ar dar blogiau – sunaikinant kitas, nes nežinojimas visuomet glaudžiai susijęs su universaliu heterogeniškumu ar, kitaip tariant, choriiniu universalumu kaip galimybe kalbėti ir tikėti *vienoje*, universalioje, bet *daugialy-pėje* terpėje.

Išvados

Apofatinio diskurso skilimas atveria skirtingą tikėjimo vaidmens suvokimą: hiperousiologinė forma neatsiejama nuo tikėji-

mo, jog anapus sociokultūrinės sferos glūdi tiesiogiai patiriama autoritetinga Tiesa, kurią patirti reikštų ir *sužinoti*. Chorinis kalbėjimas nenurodo nieko, kas galėtų būti atskleista patiriančiajam, todėl anapus vienos interpretacijos glūdi kita interpretacija. *Chōra* Derrida mąstyme nužymi tikėjimo ir ateizmo sąveiką. Todėl Derrida religijos filosofijoje ateizmas negali būti suprantamas kaip opozicija teizmui, veikiau ateizmas paradoksaliai išlaiko patį tikėjimą, nes be ateizmo rizikuojama tikėjimą paversti dogmatizmu. Taigi visada glūdi *nežinojimas*, kurį galima laikyti visų religijų bendra situacija. Sąvoka *chōra*, kuria atveriamas šis nežinojimo momentas, sykiu atskleidžia diskursų ir religinių sistemų daugialypiškumo galimybę bei privilegijuotos pozicijos Tiesos atžvilgiu atsisakymą. *Chōra* taip pat nurodo „grynos“ patirties nepažinumą ir neatmenamumą, o pastangos verbalizuoti patirtį – tai neišvengiamas grįžimas į *savąjį* kontekstą.

LITERATŪRA

Armour, T. E. 2010. Thinking Otherwise: Derrida's Contribution to Philosophy of Religion. In: *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Ed. Morny Joy. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, p. 31–61.

Caputo, D. J. 1997a. *Deconstruction in a Nutshell – A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.

Caputo, D. J. 1997b. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

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

Caputo, D. J. 2001. *On Religion*. London & New York: Routledge.

Caputo, D. J. 2003. Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney. In: *A Passion for the Impos-*

sible – John D. Caputo in Focus. Ed. Mark Dooley. New York: SUNY Press, p. 123–129.

Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. Transl. Alan Bass. London & New York: Routledge.

Derrida, J. 1994. *Specters of Marx*. Transl. Peggy Kamuf. New York & London: Routledge.

Derrida, J. 1995. Khōra. In: *On the Name*. Transl. Ian Mcleod, ed. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, p. 89–131.

Derrida, J. 1996. How to Avoid Speaking: Denials. In: *Languages of the Unsayable – The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Transl. Ken Frieden, eds. Sanford Budick, Wolfgang Iser. Stanford: Stanford University Press, p. 3–71.

Derrida, J. 2000. Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose. In: *Religija, Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. Vertė Marius Daškus. Vilnius: Baltos lankos, p. 9–92.

- Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vertė Nijolė Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Kearney, R. 2003. *Khora* or God? In: *A Passion for the Impossible – John D. Caputo in Focus*. Ed. Mark Dooley. New York: SUNY Press, p. 107–123.
- Kipnis, J.; Leeser, T. (eds.) 1997. *Chora L Works – Jacques Derrida and Peter Eisenman*. The Monacelli Press.
- Martin, M. 1992. *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Platonas. 1995. Timajas. In: *Timajas. Kritijas*. Vertė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Putt, K. B. 2005. “To Deep for Words”: The Conspiracy of a Divine “Soliloquy”. In: *The Phenomenology of Prayer*. Eds. Bruce Ellis Benson, Norman Wirzba. New York: Fordham University Press, p. 142–154.
- Sherwood, Y.; Hart, K. (eds.) 2005. Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood. Transcribed by Brook Cameron and Kevin Hart. In: *Derrida and Religion – Other Testaments*. New York & London: Routledge, p. 27–53.
- Vitgenšteinas, L. 1995. Tractatus Logico-Philosophicus. In: *Rinktiniai raštai*. Vertė Rolandas Pavilionis. Vilnius: Mintis.

RETHINKING THE NOTION OF *CHŌRA* IN DERRIDA’S PHILOSOPHY: THE POSSIBILITY OF FAITH WITHOUT DOMINATION OF ONTOTHEOLOGY

Ieva Rudžianskaitė

Abstract. The article deals with Derrida’s interpretation of the platonic notion of *chōra*. Considering this term, Derrida questions the ontotheological image of Deity and its influence on the religious sphere which is inseparable from knowledge. First of all, the notion of *chōra*, which could be described as a ‘foreign body’ in the logocentric tradition, is overviewed. Further, negative expressions of the language – hyperousiological and choral are analyzed, showing that in Plato’s *Timaeus* the possibility of two forms of apophatic discourse has appeared. The analysis reveals that the structure of hyperousiological discourse expresses the ontotheological hierarchical order whereas the choral form is in relation to the possibility of multiplicities of modes and decenteration of discourses. The results of this investigation show that the role of faith in these negative forms is perceived very differently. The Deity is described as a ‘Being beyond being’ in the hyperousiological form, whereas choral discourse has no cognitive content of faith. On the other hand, faith as such is undeniable, even if it is closely connected to atheism as doubt. In this way, the interplay between faith and atheism appears as a moment of unknowing, which is inseparable from the concept of *chōra*.

Keywords: *chōra*, apophatic discourse, ontotheology, faith, unknowing.

Įteikta 2013 m. rugsėjo 23 d.