

RABINIŠKOJI HERMENEUTIKA, TORA IR EMMANUELIO LEVINO JUDĖJIŠKO PARTIKULIARIZMO PROBLEMA

Aušra Kristina Pažėraitė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. +370 610 39 665

El. paštas: apazeraitė@yahoo.fr

Pasitelkiant intertekstualumo teoriją straipsnyje analizuojami Emmanueliui Levinui reikšmingi rabiniškosios hermeneutinės prieigos prie Biblijos teksto elementai, tarp kurių – (Toros) teksto pirmumo prielaida ir jo interpretacijos būtinybė interpretacinėje bendruomenėje. Rabiniškoji Toros kaip Ur-Teksto samprata leidžia išvengti logocentrizmo, taip pat klasikinės Mito / Logoso priešpriešos, turint omenyje Pramano / Tiesos vertybinę opoziciją. Mito kaip vaizduotės kūrinio (metaforos, istorijos), atskleidžiančio žmogiškosios tikrovės partikuliarijas, tačiau sykiu įgalinančio teorinius svarstymus, samprata leidžia įtraukti jį į „universalizuojantį“ filosofinį diskursą, kaip buvo daroma Antikos laikais. Pabrėžiama, jog Levino „partikuliarumas“ yra ypatingas tuo, kad į savo filosofiją šis mąstytojas įtraukė ne vien graikų mitus. Taip pat pažymima, kad intelektualinė veikla kaip „dvasinio gyvenimo pagrindas“ judaizme remiasi hermeneutika, kurioje svabus intelektualine veikla užsiimančio, skaitančiojo vaidmuo, numatantis „asmenų daugio“ polifoniją. Straipsnyje teigiama, kad Levinas, priimdamas ir aptardamas šią hermeneutiką (nors ir atlieka subtilius universalizuojančius žingsnius), pats pasitelkia dialogo su tekstu hermeneutiką, būdingą rabiniškajai prieigai prie teksto. Levinui ši hermeneutika leidžia pasitelkti rabiniškus klasikinius tekstus, pirmiausia Talmudą, kaip galimą konkrečių vaizdinių šaltinių filosofiniams mąstymams, o Talmudo išminčių diskusijas, kuriose tie vaizdiniai buvo gvildenami, kaip gaires, galinčias nurodyti galimus prasmų vektorius. Straipsnyje daroma išvada, jog, žvelgiant iš intertekstualumo teorijos perspektyvos, Levinas šiais tekstais dialogo būdu dalyvauja judėjiškame intertekstualume, ir todėl laikytinas žydų minties istorijos dalimi.

Pagrindiniai žodžiai: Emmanuelis Levinas, intertekstualumas, rabiniškoji hermeneutika, partikuliarumas.

Įvadas

Rabiniškoji hermeneutika yra kultūros reiškiny, kuris buvo ir tebėra tyrinėjamas daugybės tyrinėtojų – judaikos specialistų, literatūrologų, krikščionių teologų, bibliستų, ankstyvosios krikščionybės istorikų – ir, kaip istorinis fenomenas, dažniausiai priskiriamas gana apibrėžtam istoriniam laikotarpiui, pirmiausia apimančiam Talmudo ir Midrašo komplektavimų ir redakcijų lai-

kotarpį (nuo krikščioniškosios eros pradžios iki IX a.), kartais įtraukiant ir paskutinius du amžius iš II Šventytklos laikotarpio, kur ieškoma šios hermeneutikos užuomazgų.

Per paskutinius kelis dešimtmečius pasirodę reikšmingesni tyrinėjimai (Halivni 1986; Jacobs 1991; Safrai 1987; Boyarin 2001; Kahana 2006; Hirshmann 2006; Yadin 2004; ir daugelis kitų), įvairiais aspektais analizavę talmudinę literatūrą ir rabiniškąją (šiuo atveju „Talmudo išminčių“,

t. y. tanajų ir amorajų) hermeneutiką, sekė ir įkandin Emmanuelio Levino pagrindinių esė, akcentuodami, šalia kitų, tuos šios hermeneutikos aspektus, kuriuos vienaip ar kitaip savo darbuose buvo reflektavę ir Levinas: skaitytojo subjektyvumo reikšmę, dialogą su tekstu, neišsemiamą signifikatų daugį, kasdienybės perspektyvą, partikuliarizmą, vaizduotės reikšmę. Levino rabiniškosios hermeneutikos aiškinimas taip pat yra susilaukęs tyrinėjimų, nors, tiesa, ne tokių gausių kaip jo fenomenologiniai tekstai. Iš tų negausių tyrinėjimų pirmiausia galima išskirti Annette'os Aronowitch tekstus (1991), taip pat jos parašytą įvadą į savo pačios atliktą devynių Levino talmudinių komentarų vertimą į angų kalbą (Levinas 1990). Šiuose tyrinėjimuose ji formulavo Levino rabiniškosios hermeneutikos sampratą. Mūsų tyrimui svarbūs rabiniškosios hermeneutikos klausimai įvairiais aspektais buvo paliesti Daniellė's Cohen-Levinas ir Shmuelio Trigano sudarytame straipsnių rinkinyje *Emmanuel Levinas: Philosophie et judaïsme* (Cohen-Levinas; Trigano 2002). Pagrindinė šio rinkinio straipsniuose analizuojama problema – ar Levinas laikytinas (jeigu taip, tai kokių pagrindu?) žydų filosofu?¹ Henry Bacry apskritai problemišku laiko priekaištą, kuris kartais metamas Levinui dėl jo santykių su religija, ir bando apologetiškai ginti Leviną pasitelkdamas

argumentus, esą, 1) hebrajų kalboje nėra žodžio „religija“ ir 2) nei Biblija, nei Talmudas nepateikia savęs nei kaip apreikštos tiesos, nei kaip autoritetingo argumento: jie angažuoja mąstymą, o ne tikėjimą. Tai yra pats šis priekaištas kyla iš krikščioniškos religijos sampratos ir netaikytinas judėjiškajai: „Levino manymu, judėjas yra apibrėžiamas per Bibliją ir Talmudą, tačiau tik per šių tekstų samprotavimą (*intelligence*)“ (Bacry 2002: 16), o ne per besąlygišką, apodiktinį jų autoriteto priėmimą tikėjimu, nekeliant klausimų. Taigi, galėtume spėti, kad „Atėnų ir Jeruzalės“ supriešinimo turėtume ieškoti ne proto ir tikėjimo priešpriešoje, bet kažkur kitur. Kyla klausimas – kur? Atsakymas, kuris peršasi remiantis Levino talmudiniais komentarais ir įvairiais interviu, būtų toks: priešprieša kyla tarp skirtingų hermeneutikų, skirtingų samprotavimo būdų, kurie čia vadinami universalizmu ir partikuliarizmu; ji kyla Levinui siekiant „išversti“ tai, kas laikoma Talmudo išminčių (ar fariziejų) partikuliarizmu, į „helenistinę“ universalizmo kalbą, tuo suponuojant, kad ir Talmudo išminčių diskursas, nors vartoja partikuliaristinę retoriką, yra universalistinis. Taigi rabiniškosios hermeneutikos klausimas lieka atviras. Davidas Banonas, pasitelkdamas kito šio rinkinio autoriaus ir redaktoriaus, Shmuelio Trigano, idėją, kad „žydų mintis nėra labiau „partikuliaristinė“ ar identitaristinė nei graikų filosofija“ ir kad „jos projektas tiesiog yra mąstyti universaliai, nenustojant mąstyti atskirybę“, Levino filosofiją apibūdina kaip mąstymą, turintį dvigubą referenciją, t. y. pasitelkiantį „teologemas, kad jas transformuotų į filosofemas, bet taip pat nesibaimina šias filosofemas apsvaidyti kritikos... ir tradicijos žaibais“ (Banon 2009: 38–39).

¹ Šį klausimą kėlė ir 2006 metais Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centre vykusioje tarptautinėje konferencijoje, skirtoje E. Levino 100-osioms gimimo metinėms „A Century with Levinas: on the Ruins of Totality“, dalyvavę Davidas Pattersonas ir Davidas Banonas. Jų pranešimai publikuoti leidinyje *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality* (ed. by Rita Šerpytytė) (Patterson 2009) (Banon 2009).

Že'ev Lévy taip pat pabrėžia, kad Levinas siekia parodyti universalią judaizmo žinią vadinamojoje partikuliaristinėje dimensijoje (Lévinas 1968: 15), bandydamas „žydų – hebrajų – išmintį perkelti į graikišką bendros išminties sritį“ (Lévy 2002: 114). Pasak Lévy, *Talmudo skaitymuose* Levinas imasi įvairių problemų, netgi tokių, kurios iš pirmo žvilgsnio atrodo iracionalios, tiria jas atsižvelgdamas į modernias filosofines ir logines sąvokas ir parodo, ką jos gali teikti filosofijai, pirmiausia etikai (Lévy 2002: 115). Ir šioje perspektyvoje šventųjų raštų perduodama žinia laikoma reikšminga pirmiausia dėl praktinės filosofijos, t. y. etikos perspektyvos, o ne dėl „apreikštų“ tikėjimo tiesų, ir kaip tokia reikalauja kitokios, atskirųjų hermeneutikos, kurioje, kita vertus, kiekviena „apreikšto“ žinios tiesa priklauso nuo kiekvieno skaitytojo subjektyvaus supratimo (Lévy 2002: 117). Dėl šių priežasčių, net jei, kaip pastebi Jacques'as Derrida, Levinas ir bando įveikti „graikišką“ Vakarų filosofijos logocentrizmą (ir tą jis daro, kaip galima matyti, ne vien iškeldamas etiką į pirmosios filosofijos rangą, kur daugybė tyrinėtojų išvelgia jo judėjiškos pasaulėvokos pėdsaką, ar kritikuodamas „graikišką“ filosofavimą, užmiršusį individualumą), jis joje tebelieka, priimdamas jos logiką kaip šlovingą šios filosofijos laimėjimą, ir pats, kaip teigia autorius, atsisako vadintis žydų filosofu, esą jo filosofinė koncepcija, kaip ir judėjiški įsitikinimai, kyla iš refleksijos, o ne tikėjimo (Lévy 2002: 118–119). Tačiau net jei įsitikinimai ateina iš refleksijos, jie, kaip mano Lévy, yra „hebraizmai“ (pirmiausia tokios sąvokos kaip *kito veidas* ir *substitutas*, taip pat atsakomybė, kylanti iš tekstų, pirmiausia šventų, skaitymo) (Lévy 2002: 119–123).

Šiame straipsnyje prie problemos bandysime prieiti iš kitos perspektyvos. Pirmiau-

sia, kalbant apie Levino sąsajas su žydų minties istorija, pasitelksime intertekstualumo teoriją, kuri leidžia nesureikšminti tikėjimo klausimo, o sykiu ir nerelevantiškos (turint omenyje konkrečiai šį aspektą) Levino atveju „Jeruzalės ir Atėnų“ priešpriešos. Ir priešingai, tokia prieiga leidžia Levino talmudinių komentarų refleksijas laikyti svariu indėliu į žydų minties istoriją, net jei kiti jo filosofiniai tekstai į ją vargiai ar galėtų būti įtraukti. Žydų minties istorijoje yra daugybė mąstytojų, besinaudojusių „graikiškos“ filosofijos priemonėmis, bet tekstai ir temos, kurios buvo šių mąstytojų mąstymo objektas, daugiausia įėjo į judėjiškosios kultūros intertekstinį lauką. Partikuliarizmas šiuo atveju grynai sąlyginis, nes ne šie tekstai tapo „Vakarų civilizacijos“ „universaliais“ tekstais. Universalumas kiekvienu tokiu atveju yra sąlyginis, nes hegemoniškas, o hegemoniškumas priklauso nuo istorinių aplinkybių. Be Europos ir „Vakarų“, yra dar kitas pasaulis, kuris gyvena dar kituose intertekstiniuose laukuose, kur universalumui būdingi kiti bruožai, kad ir kaip tai būtų paradoksalu. Tuo pagrindu straipsnyje į Emmanuelio Levino rabiniškosios hermeneutikos aiškinimą bus pasižiūrėta, remiantis tuo kitu, judėjišku, intertekstualumu, keliant klausimą, kas šioje perspektyvoje yra tekstas ir jo interpretacija. Kadangi Levinas, aiškindamas rabiniškosios hermeneutikos bruožus pirmiausia kreipėsi į talmudinio laikotarpio Talmudo išminčių hermeneutiką, šiame straipsnyje ji ir bus aptariama.

Emmanuelio Levino judaikai skirtų tekstų vieta jo bendrame kūrybos palikime

Talmudiniai skaitymai ir kiti judėjiški Levino tekstai puikiai regimi intertekstiniame

lauke, tekstų, rašytų pirmiausia hebrajiškai bei aramėjiškai, kultūroje, šimtmečius Europoje egzistavusios krikščioniškosios kultūros paraštėse. Paraštiniai atrodo ir šie Levino tekstai viso jo filosofinio palikimo kontekste. Bent jau tais atvejais, kai skaitytojai / skaitytojai tekstai, kuriuos Levinas komentuoja, apie kuriuos užsimena, kuriuos nurodo, su kuriais tęsia diskusiją, pokalbį, yra nepažįstami. Levino fenomenas – egzistavimas lyg dviejuose pasauliuose, dviejuose intertekstualumuose, kurių susikirtimo taškas – tik paties Levino mąstyme. Jame jie gauna papildomas prasmes vienas kito horizonte.

Levinui jo talmudiniai komentarai ir esė buvo ne mažiau reikšmingi nei kiti. Pagal jo knygų chronologiją matyti, kad judaizmo ir Talmudo refleksijoms skirti veikalai ėmė rodytis po reikšmingų filosofinių veikalų, kaip antai *De l'Existence à l'Existent* (1947), *Le Temps et l'Autre* (1948), *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961). Po pastarojo veikalo septintame dešimtmetyje pasirodė tik du kiti veikalai, ir abu skirti judaikai: esė rinkinys *Sunki laisvė (Difficile liberté, 1963, 1976)* ir *Keturi talmudiniai skaitiniai (Quatre lectures talmudiques, 1968)*. Aštuntame dešimtmetyje vėl išėjo kelios filosofinės knygos (*Humanisme de l'autre homme, 1972; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974* ir kt.) ir tada – *Nuo Sacrum prie švento – penki nauji talmudiniai skaitiniai (Du Sacré au saint – cinq nouvelles lectures talmudiques, 1977)*. 1980 metais Levinas publikuoja *Le Temps et l'Autre*, o 1982 – paskutinę knygą iš talmudinės serijos – *Anapus eilutės: talmudiniai skaitiniai ir diskursai (L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques)*, kurioje surinkti 1969–1980 metais rašyti tekstai.

Tiesa, dar viena talmudinė interpretacija, „Talmudinė pamoka apie teisingumą“ („Leçon talmudique sur la justice“), buvo publikuota 1991 metais leidinyje iš serijos *Cahier de l'Herne*, skirtame Emmanueliui Levinui, nors parašyta ji buvo 1974 metais (Lévinas 1991: 85–105) remiantis straipsniu „Apie judėjišką Raštų skaitymą“ („De la lecture juive de l'écriture“), publikuotu 1979 metais (*Lumière et Vie* 144: 5–23, September–October), kuris pats rėmėsi 1974 metų tekstu, išspausdintu *Consistoire centrale Israelite* biuletenyje². Kaip matyti, judėjiškai tematikai skirtos reikšmingiausios publikacijos telpa į du dešimtmečius – 1963–1982 metus, laikotarpį, kai pasirodo reikšmingi Levino filosofiniai veikalai.

Šie tekstai, ypač ankstyvieji, esė rinkinyje *Difficile liberté*, kai kurių tyrinėtojų laikomi apologetiškais³, visgi labiau vadintini polemniais. Šios judėjiškos ir talmudinės refleksijos, interpretacijos, tekstų analizės yra Levino būdas atsakyti į nūdienius politinius, socialinius ir religinius klausimus, kuriuos išjudino tais dešimtmečiais iškilusios dilemos, „nauji vėjai“ intelektualiniuose sluoksniuose, kaip antai Izraelio valstybės kūrimasis, socialinė revoliucija, socialinė ir ekonominė spauda, Rudolfo Otto ir Mircea Eliade's *Sacrum*, kurį Levinas priešina judėjiškajai Šventybės sampratai, feminizmas ir kt. Daugelyje refleksijų taip pat tiesiogiai ar netiesiogiai pajudinta Katastrofos trauma, kuri, lakaniškai

² Anglų kalba šis straipsnis publikuotas žurnale *Cross Currents* pavadinimu „The Jewish understanding of Scripture“ (Levinas 1994).

³ Terminas, vartojamas, pavyzdžiui, Jacobo A. Meskino straipsnyje „Critique, Tradition, and the Religious Imagination: an essay on Levinas' Talmudic Readings“ (Meskin 1998: 90–106).

interpretuojant, gal buvo ta žiojėjanti Tikrovė, pirminė Trauma, kurią žodžiais vis siekiama apčiuopti, išsakyti, bet ji vis išsprūsta ir nesileidžia būti išsakoma. O visa, kas pasakoma, slepia ir kartu atveria ją: „Teisiojo kančia dėl teisingumo be triumfo konkrečiai yra patiriama kaip judaizmas. Izraelis – istorinis ir kūniškas – ir vėl tampa religine kategorija“ (Lévinas 1963: 191). Šie žodžiai, pasakyti 1955 metais laidoje *Ecoule Israël*, yra ir poleminiai, ir rodantys kitą šio, vėl tapusio „religine kategorija“, kaip rašo Levinas, Izraelio suvokimo perspektyvą. Ši perspektyva taip pat polemiškai pasirodo kaip Toro-centriška:

Santykis tarp Dievo ir žmogaus yra ne sentimentali komunija įsikūnijusio Dievo meilėje, bet protų ryšys, kuriam tarpininkauja mokymas, Tora. Būtent žodis, o ne įsikūnijęs Dievas užtikrina tarp mūsų gyvąjį Dievą. Pasitikėjimas Dievu, kuris nepasireiškia per jokią žemišką autoritetą, gali remtis tik vidiniu mokymo akivaizdumu ir verte. Jis neturi, judaizmo garbei, nieko, kas būtų akelai priimama. Iš kur ir šita Yosselio ben Yosselio frazė – viso monologo kulminacija, aidu atsimušanti į visą Talmudą: „Aš jį myliu, bet dar labiau aš myliu jo Torą... Ir net jei jis mane nuvils ir būsiu apgautas, neimsiu praktikuoti Toros įsakus mažiau.“ – Piktžodžiavimas? Bent jau apsauga nuo tiesioginio kontakto su Sacrum, netarpininkaujant protui, beprotybės. Bet ypač pasitikėjimas, kuris nesiremia jokios institucijos triumfu, vidinis akivaizdumas moralės, kurią atneša Tora (Lévinas 1963: 192).

Tora kaip „Ur-Tekstas“ ir rabiniška midrašinė hermeneutika

Toros pirmumas, kurį aktualizuoja Levinas, žydų minties istorijoje nėra visiškai naujas. Reikšmingiausi čia yra akcentai, kuriuos

jis kartkartėmis vis pabrėžia savo judėjiškuose tekstuose, jo talmudinių išminčių diskusijų analizės, kurių esminės išvalgos bus patvirtintos akademiniais Talmudo ir kitos klasikinės Talmudo išminčiams priskirtos literatūros tyrinėjimais. Hermeneutika, naudota Talmudo išminčių, vadinama midrašu. Maždaug tuo pačiu laiku, gal net vėliau, nei pasirodė pirmieji Levino Talmudo skaitiniai, midrašas pateko į literatūros kritikos akiratį kaip postmodernistinės (poststruktūralistinės) interpretacijos pirmtakas. Pirmas Levino talmudinių interpretacijų rinkinys, *Quatre lectures talmudiques*, buvo publikuotas 1968 metais, t. y. anksčiau nei ankstyviausios literatūros teorijos, priskiriamos intertekstualumo teorijoms.

Intertekstualumo teorija, kad ir kokia savo variacija, leido naujai perskaityti klasikinius žydų interpretacinius tekstus, midrašą, kuris, naudojantis Danieliaus Boyarino apibūdinimu, „pakerėjo kai kuriuos naujesnius literatūros kritikus“ tuo, kad jie, skirtingai nei europinių tradicijų komentarai, „atrodo, neįtraukia privilegijuoto signifikanto poravimo su apibrėžtu signifikatų rinkiniu“ (Boyarin 2001, viii). Maža to, midrašinis interpretavimo būdas privilegijuotą poziciją teikia ne teksto autoriui, bet skaitytojui, kuriam leidžiama kurti ir perkurti teksto prasmes, sukuriant kažką kita, naują tekstą, liekantį atvirą kitiems skaitytojams.

Paties midrašo ir ypač midrašinės hermeneutikos apibrėžimai tebekelia sunkumų. Boyarinas (Boyarin 2001, viii), nurodydamas sunkumus, su kuriais susidūrė daugybė tyrinėtojų, bandžiusių apibrėžti midrašą, pasitelkė James'o Kugelio pastabą: „[K]adangi šie tyrinėjimai jau nebeapibrėžė

midrašo su išsamiomis detalėmis, tai ir čia nėra tikslo dar kartą jį apibrėžti“, turint omenyje tai, kad daugiau nei šimtmetį trunkantys akademiniai *midrašo* tyrinėjimai yra pateikę labai skirtingų midrašo sampratų, ir nėra prieita prie vieno kokio nors galutinio jo apibrėžimo. Dažniausiai apsiribojama labai bendra ir neinformatyvia formule, pavyzdžiui, kad tai „ypatingos rabiniškos literatūros, kurią sudaro homilijų, susidedančių tiek iš biblinės egzegezės bei pamokslų, sakytų viešai, tiek iš *aggadot* ir *halakhot*, žanro antologija ir kompiliacija, kurios sudaro agadinį atskirų Biblijos knygų komentarą“⁴. Tačiau pati hermeneutika,

hermeneutinės midrašo nuostatos ir taisyklės, kurios ir yra midrašinio žanro ypatumas, reikalauja atskiro aiškinimosi. Šiam uždaviniui paranki galėtų būti Haroldo Bloomo teorija.

Bloomas, vienas pirmųjų intertekstualumo teoretikų, tiesa, pasitelkdamas Naujųjų laikų Kabalos interpretatoriaus Izaoko Lurijos tris kertines sąvokas (*zimzum*, *švirat ha-keilim* ir *tikkun*) (Bloom 1975: 3–6)⁵, konstravo savą poetinio kūrinio interpretacijos teoriją, kurioje jis dar toliau, nei ankstesniame savo veikale *Įtakos nerimas* (*The Anxiety of influence*, 1973), plėtoja teoriją, kad „poezijos istorija yra neatsiejama nuo poetinės įtakos, nes stiprūs poetai ją kuria kaip tik dėl to, kad skaito vieni kitus pro šalį, taip išvalydami erdvę savo pačių vaizduotei“ (Bloom 1973: 5). Skaitymas „pro šalį“ yra strategija, kai skaitomas tekstas priimamas kaip svarbus pre-tekstas nuosavam tekstui, savai interpretacijai, vykstančiai nuosavos vaizduotės erdvėje. Pre-tekstas gali būti Ur-Tekstu, tekstu-šaltiniu, pirminiu šaltiniu, kuris yra neginčijamas, nekvestionuojamas, bet kartu ir rezervuaras neišsemiamo reikšmių daugio,

⁴ Apibrėžimas pateikiamas iš *Encyclopaedia Judaica CD-Rom edition* (1996 m. papildyta spausdintos enciklopedijos (Jerusalem and New York: Macmillan, 1971–1972) versija). Nors techniškai viena iš termino reikšmių nurodo literatūros žanrą (ir tokiais atvejais paprastai tekste žodis rašomas didžiąja raide – Midrašas), istoriškai jis buvo vartojamas kiek plačiau. Biblijoje du kartus pasitaikantis šis žodis (II Krn 13, 22 ir 24: 27) nurodo, kaip galima numanyti, parašytą istoriją, pasakojimą, kuris yra tyrimo rezultatas, ir, matyt, sietinas su Raštų studijavimo praktika, sukles-tėjusia helenistiniu laikotarpiu. Hebrajiškuose Siracido knygos fragmentuose iš Kumrano ir Kairo Genizos bibliotekų 53 skyriaus 23 eilutėje randame žodį *beit midraš*, kuris graikiškame vertime, esančiame kai kuriose krikščioniškose Biblijose, perteikiamas kaip οἶκος παιδείας (mokykla, studijų namai), ir šitas terminas šia reikšme vartojamas iki šiandien, kaip ir Siracido knygoje, kurioje šis terminas atsiranda tiesiog išminties ieškojimo kontekste ir tiesiogiai nenurodo Raštų studijavimo; rabiniškuose *beit-midrašuose* Biblijos studijos nebuvo pagrindinis studijų objektas (jeigu apskritai kur nors buvo). Kumrano bibliotekoje esama ir daugiau tekstų, kuriuose aptinkamas žodis *midraš*, reiškiantis mokymą (*midraš le-maskil* (4QSb ir 4QSD), *midraš ha-tora*^b (1QS 8.15; CD 20.6) ir veiksmazodis, kurio pagrindu suformuotas žodis *midraš*,

draš, vartojamas reiškiant ieškojimą, klausinėjimą, interpretavimą (1QS 5.11, 6.6; 4QFlor 1.11) (Žr. Strack; Stemberger 1992: 234).

⁵ Sąvokos paeiliui reiškia: *susitraukimas*, *indų sudužimas* ir *atkūrimas*. Bloomas šias sąvokas pristato labai lakoniškai: „*Zimzum* yra Kūrėjo pasišalinimas, arba susitraukimas, kad būtų galima sukurti kažką, kas yra ne jis pats. *Švirat ha-keilim* yra indų sudužimas, kūrimo kaip katastrofos vizija. *Tikkun* yra restitucija, arba atkūrimas – žmogaus įnašas į Dievo darbą.“ Lurijietiškoje Kabaloje *tikkun* etapas yra ne mažiau reikšmingas, nei pirminis Kūrimo etapas. Bloomo teorijoje, kaip ir kitose intertekstualumo teorijos variacijose, tai, žinoma, skaitytojo darbas.

kuri vis papildo ta(s), kas skaito šį tekstą, suprasdama(s) jį vis kitokių tekstų ir jų interpretacijų kontekste. Rolandas Barthas aiškina, kad kiekvienas naujas kontekstas, tiek užrašyto teksto, tiek ne, sudaro naujų to paties teksto perskaitymo galimybių lauką, kaip intertekstualumą:

Kiekvienas tekstas yra naujas praeities citatų audinys. Kodo, formulių, ritminių modelių nuotrupos, socialinių dialektų fragmentai ir kt. įeina į tekstą ir jame pertvarkoma, nes visada esama kalbos iki teksto ir aplink jį. Be abejo, intertekstualumo – kiekvieno teksto sąlygos – negalima redukuoti iki šaltinių ar įtakų problemos; intertekstas yra bendrasis anoniminių formulių (kurių kilmę vargu ar galima nustatyti), nesąmoningų ar savaiminių citatų (pateiktų be klausukų) laukas.⁶

Talmudo tekstas kaip ir Midrašas yra eksplicitiškai intertekstualus, nes suauostas iš nuolatinių nuorodų į įvairius įvairių išminčių posakius, aiškinimus, interpretacijas, iš jų dėliojant argumentacijų seką, kuri suteikia vis naują turinį svarstomam iškilusiam klausimui. Maža to, Talmudo išminčių diskursai vyksta pirminio Teksto kaip „Tiesiog Teksto“, Ur-Teksto kontekste, visada turint omenyje Torą, kuri dėl savo ypatingo statuso negali turėti kartą visiems laikams nustatytų reikšmių, reikšmių, kurios būtų tai, ką iš tikrųjų autorius būtų turėjęs omenyje. Talmudo išminčių teisinės interpretacijos, agada, midrašai leidžia teigti, kad Sakytinės Toros, kaip Rašytinės Toros aktualizacijos, idėjinis impulsas ateina iš nuojautos, bent jau implicitiškai glūdinčios šiose interpretacijose, kad šis Tekstas Autoriui jau nebeprisklaido, net jei jis Kūrėjų Kūrėjas. Jis dabar – skaitančiųjų ir

interpretuojančiųjų rankose, ir prasmingai prakalba tik per to, kuris jį tiria ir aiškina, pastangas. Tą skaitome agadoje iš Babilono Talmudo traktato Bava Metzia 59a:

Pasakojama: tą dieną r. Eliezeris pateikė visus galimus argumentus, kad paremtų savo nuomonę, bet jie visi buvo atmesti. Tada jis pasakė: „Jeigu aš teisus, tegul akacija patvirtina mano teisumą!“ Tą pačią akimirką akacija išsirovė su šaknimis ir persimetė šimtą uolekčių. Jam paprieštaravo: „Stebuklas su medžiu – ne įrodymas.“ Tada jis pasakė: „Jeigu aš teisus, tegul upelis tai patvirtina!“ Upelio vandenys ėmė tekėti atgal. Jie jam pasakė: „Stebuklas su upeliu taip pat nieko neįrodo.“ Tada jis pasakė: „Jeigu aš teisus, tegul Studijų Namų sienos tai patvirtina!“ Ir pasviro sienos, grasindamos nugriūsiانčios. Tada šūktelėjo joms r. Jehošua: „Kur mokslininkai ginčijasi, jūs nesikiškite!“ Ir sienos iš pagarbos r. Jehošuai nenuvirto, tačiau iš pagarbos r. Eliezeriui neišsilygino, o taip visam laikui ir liko pasvirusios. Ir vėl pasakė r. Eliezeris: „Jeigu aš teisus, tegul pats Dangus patvirtina mano teisumą!“ Ir pasigirdo Bat-Kol [„Balsas iš dangaus“]: „Kodėl priešinatės Eliezerio žodžiams? Juk halachos klausimais jis visada teisus!“ Tada atsistojo r. Jehošua ir pacitavo: „Ne danguje ji“ (Įst 30,12). Ką tai reiškia? R. Jirmijahu pasakė: „Tora buvo mums dovanota nuo Sinajaus kalno. Ir po to, kai ji buvo padovanota, mes nebekreipiame dėmesio į „Balsą iš Dangaus“, kadangi Toroje pasakyta: „pagal daugumą...“ (Įst 23, 2).

Susitiko po to r. Natanas su pranašu Elijumi ir paklausė jo: „Kaip Aukščiausiasis pasižiūrėjo į tą ginčą?“ Elijahu atsakė: „Nusi-juokė Viešpats ir pasakė: Įveikė Mane mano vaikai, įveikė Mane!“

Šios agados, fiktyvaus pasakojimo apie Talmudo išminčių diskusiją, idėja – Tora, kadaise padovanota nuo Sinajaus kalno, kurioje parašyta, kad ji „ne danguje“, nuo

⁶ Cituota pagal Hawthorn 1998: 138.

tada yra žmonių bendruomenės, ją skaitančios ir interpretuojančios (t. y. „daugumos“) rankose, kitaip sakant, interpretacinės bendruomenės⁷ rankose. Ir stebuklas ar „balsas iš dangaus“ nebėra joks argumentas, kaip reikėtų teisingai ją suprasti. Kaip nėra autoritetas niekas, kas iškelia savo autoritetą virš interpretacinės bendruomenės, apeliuodamas ne į joje priimtas aiškinimo strategijas, ne į protu patikrinamus argumentus, bet į antgamtinį autoritetą, kuris kitiems neprieinamas ir neverifikuojamas. Taip nedviprasmiškai teigiama Toros, kaip ją skaito ši interpretacinė bendruomenė, pirmenybė, kartu pirmenybė čia priimtų bendru sutarimu argumentacijos taisyklių ir principų. Tai galima laikyti partikuliarizmu, tačiau partikuliarizmu, kuris remiasi nuostata, kad Tiesa kaip tokia yra neprieinama vienam išskirtiniam protui, kuris pajėgtų ją pažinti ir suformuluoti universaliu būdu, lyg iš Dievo pozicijos ar paukščio skrydžio. Partikuliarizmas, kuris remiasi daugeliu galimų perspektyvų ir išryškėja situacijoje, kai žmogus sąlygojamas savo kasdienybės ir horizontų, sykiu mato esant universalumo, kaip atvirumo visoms perspektyvoms, galimybę. Ši galimybė ir egzistuoja dėl to, kad teksto skaitytojas yra privilegijuotoje

situacijoje. Tai tam tikra prasme „autorius mirties“ sąvokos prototipas, privilegijuojantis ne *Logos*, bet Raštą. Tiesa, ankstyvųjų midrašų, priskiriamų Rabio Išmaelio mokyklai, tyrinėtojas Yadin Azzai knygoje simbolišku pavadinimu *Scripture as Logos* (*Raštai kaip logos*) argumentuoja, kad jų hermeneutika skaitytojo neprivilegijuoja, personifikuodama pačią Torą, kuri ir atlieka interpretacijos veiksmą, o ši skaitantysis tik perduoda. Tačiau tai nepaneigia to, kad ne transcendentinis tekstui Autorius aiškina, atskleidžia, ką jis turėjo omenyje, ir skaitytojas to neieško. Pati Tora, t. y. tekstas, interpretuoja pati save per skaitytoją. Tai tik patvirtina rabiniškąją Toros sampratą, kuri eina nevisiškai tuo pačiu keliu, kaip krikščioniškoji, ir jai ne taip lengva, jei kartais ir pavyksta, pritaikyti Derrida logocentrizmo kritiką.

Tora yra centras ir orientyras, tačiau ne toks, kuris pagrįstų ir fiksuotų (lingvistinę) reikšmę. Ji yra neapibrėžtas prasmių ir reikšmių kontinuumas, ir už šias prasmes ir reikšmes atsako tas, kuris skaito. Kita vertus, Tora kaip užrašytas tekstas pats sau yra prasmių šaltinis. Jo reikšmės – ne už užrašyto teksto ribų, t. y. jos (Toros) signifikatai yra, ir Levino manymu, išplėšiami iš paties teksto. Tą patvirtina Talmudo išminčių hermeneutikai priskiriama hermeneutinė taisyklė skaityti TaNaKhą laikantis teksto visumos principo, aiškinant neaiškias vietas, žodžius, sakinius kitais, iš kito TaNaKho teksto, ir dar bendriau – aiškinti taip, kad būtų į vieną audinį suauti visi trys TaNaKho skyriai.

Bloomui formuluojant intertekstualumo teoriją įkvėpimą davė *Zoharas*, t. y. brandžiųjų Viduramžių mistinis Biblijos Midrašas, kuris kaip toks, kaip teigia Bloomas, iš

⁷ Pasak amerikiečių literatūros kritiko Stanley Fisho pasiūlytos sąvokos „interpretacinė bendruomenė“ (*interpretive community*): „Būtent interpretacinės bendruomenės, labiau nei tekstas ar skaitytojas, produkuoja reikšmes ir atsako už formalių ypatybių išryškinimą. Interpretacinės bendruomenės sudaro tie, kurie turi bendras interpretacines strategijas ne tik tekstams skaityti, bet ir rašyti, tekstų savybėms nustatyti. Kitaip tariant, šios strategijos yra pirmesnės nei skaitymo aktas, todėl jos veikia determinuoja to, kas skaitoma, formą, o ne (kaip paprastai manoma) atvirkščiai.“ Cituota pagal Hawthorn 1998: 136.

tiesų yra „tikras post-Apšvietos stipriosios poezijos pirmtakas“ (Bloom 1975: 4), tačiau paties *Zoharo* pirmtaku galima būtų laikyti Antikos ir ankstyvųjų Viduramžių „Talmudo išminčių“ (ir Talmudo bei Midrašo redaktorių) interpretacinę veiklą. Bloomo teorija poetinius tekstus aiškina ne kaip egzistuojančias sau pakankamas monadas, turinčias apibrėžtą literatūrinę vertę ir galinčias daryti apibrėžtą įtaką, kai, pavyzdžiui, teigiama, kad kiti poetai skolinasi išraiškos būdus, idėjas, metaforas, vaizdinius (Bloomas tai konceptualizuoja kaip *įtakos nerimą*), bet per skaitymą „pro šalį“ (*misreading*), savavališką perskaitymą, kur savavaliavimas ypač didelis jo vadina muose „stipriuose“ poetiniuose tekstuose. Ši skaitytojo „savivalė“ yra „pirminį tekstą įamžinantis veiksnys“. „Tiesiog *Tekstą*“, kaip rašo Bloomas, kuris judėjiškoje tradicijoje yra pirmiau sakymo.

Rašto, rašymo kaip pasaulį kuriančio pirminio veiksmo idėja yra kitame, ankstesniame už *Zoharą* ir ne mažiau populiariame mistiniame veikle *Sefer Jetzira*, kurio pirmame paragrafe rašoma⁸, kad pasaulis buvo sukurtas „32 Išminties keliais“, patikslinant: „[S]ukūrė Jis pasaulį trimis dalykais [knygomis / apibrėžtimis] (*sfarim*): rašymu / raidėmis (*sefer*), skaičiumi (*sefar*) ir pasakojimu / kalba (*sippur*)“ (Hayman 2004: 59).

⁸ Tiesą sakant, ši knyga cirkuliuoja keliomis redakcijomis ir daugybe gana skirtingų vertimų. Čia naudojuosi viena versija (saadiškąja, esančia Kembridžo universiteto bibliotekoje; tai rankraštis, identifikuojamas „The Genizah Scroll, Taylor-Schechter K21/56 + Glass 32/5 + Glass 12/813. Oriental square script. Tenth century“), randama kritiniame leidinyje, analizuojančiame minėtas redakcijas ir jų istoriją ir pateikiančiame sinoptinę jų prezentaciją su komentarais (Hayman 2004).

Šie keturi žodžiai, kurių visų pagrindą sudaro tos pačios hebrajų abėcėlės raidės *samekh*, *pe* ir *reish*, būdami parašyti be balsių, gali būti perskaitomi skirtingais būdais, leidžia skirtingus vertimus, kurių nė vienas negali pasigirti, kad yra tiksliausias (bet kartu paradoksaliai yra tikslus). Knygos skaitytojas pats atkuria, tam tikra prasme perkuria užrašytą tekstą. Svarbu šiuo atveju atkreipti dėmesį, kad pasaulio sukūrimo būdai įvardyti vartojami žodžiai, kurių pagrindą sudaro tos trys raidės. Bendra šių raidžių nurodoma idėja yra (api)brėžti, (nu)brėžti ribas, brėžti, įrašyti, įrėžti raides⁹, o įvairios šios idėjos modifikacijos, kurios gaunamos, tų trijų raidžių tarpusavio santykius modifikuojant pagal nustatytas gramatines taisykles, išreiškia įvairius artikuliacijos veiksmus: skaičiuojant, vardijant, pasakojant, rašant, ir rašymo kaip grafiškai fiksuoto pasakojimo proceso rezultatas – knyga (*sefer*).

Lengva šiuo požiūriu suprasti Derrida ironiją, analizuojant Claude'o Lévi-Strausso etnocentrizmą, mąstantį save kaip anti-etnocentrizmą (Derrida 2006: 162):

Akivaizdu, kad žodžių, reiškiančių „rašyti“, pažodinis vertimas iš beraščių tautų kalbų taip pat redukuotų šį žodį į gana skurdžią judesio reikšmę. Tai būtų tas pat, jei sakytume, kad tam tikra kalba neturi jokio žodžio, reiškiančio raštą, – ir kad, atitinkamai, ją vartojantieji nemoka rašyti – tuo pretekstu, kad naudojasi žodžiu, reiškiančiu „išskusti“, „išraižyti“, „įdrėksti“, „nulupti“, „įpjauti“, „įbrėžti“, „išpausti“ ir t. t. Tarsi „rašyti“ savo metaforiniu branduoliu reikštų ką kita (Derrida 2006: 165).

⁹ Remiamasi žodynu *Еврейско-Русский Словарь* 1859: 44–45.

32 išminties keliai patikslinami *Sefer Jetzira* 2 paragrafe: tai 10 *sfirot*, 22 raidės, t. y. 22 hebrajų abėcėlės raidės ir 10 sfirotų, kurias galima interpretuoti įvairiai, o aš siūlyčiau jas interpretuoti kaip skaičius, nes šis terminas, kol tapo techniniu kabalistiniu terminu, reiškė skaičius. Bet taip pat gali būti įvairių santykių tarp raidžių, kurie suteikia žodžiams skirtingas reikšmes. Pirmame paragrafe pavartotas ir kitas žodis, *hqq*, kuris reiškia įrėžimą, bet taip pat ir įsaką. Gal ši reikšmė susijusi su kažkada egzistavusia praktika įrėžti įstatymus akmenyje, Steloje? Stelos su įrėžtais karaliaus įstatymais pastatymo aktas turėjo reikšti tvarkos, „kosmoso“ steigimą žemėse, kurioms šis karalius yra šios tvarkos įkūnijimas ir garantas. Pats žodis *sefer* gali būti kildinamas iš senosios asirų kalbos žodžio *šipru*, kuris reiškia žinią, kaip ir hebrajiškas žodis, reiškiantis taip pat ir dokumentą, knygą. Asirų *šápāru* reiškia „žinią, laišką, dėl to taip pat *šápīru* [reiškia] rašytojas, ir (galbūt) valdovas“ (*Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* 2001: 706–707). Etimologija šiuo klausimu veda prie minties apie raštą naudojančiojo (-sios) valdžią, galią steigti tvarką / kosmosą. Atlikti Kūrėjo funkciją.

Pasaulio kūrimas *Sefer Jetziroje* vyksta rašymu, skaičiavimu ir pasakojimu, pasitelkiant raides ir skaičius arba modelius. Gal *sippur* (pasakojimą) galima būtų interpretuoti kaip skaitymą? Tai būtų aliuzija į žinomą midrašą, kad Dievas kūrė pasaulį per Torą. Pats pirmas Biblijos žodis *berėšit*, „pradžioje“, midrašų rinkinyje *Pradžios* knygai *Berešit Rabba* pirmame paragrafe interpretuojamas per Patarlių knygos 8, 22 eilutę: „²² VIEŠPATS sukūrė mane savo kelių pradžioje, kaip pirmą savo ankstesnių darbų.“¹⁰ Pat 8, 22 parašyta: *Adonai kănāni*

rešit darko, kedem mipeālav meāz, t. y. pažodžiui „VIEŠPATS mane įsigijo savo kelio pradžia, anksčiau už savo darbus, andai“. Pasitelkdamas midrašus reikšmingiausias nuo Viduramžių iki pat modernųjų laikų Talmudo ir Toros komentatorius Raši (1040–1105) aiškino: „Šioms eilutėms reikia tokio paaiškinimo, kokį davė mūsų išminčiai – dėl Toros, pavadintos *rešit*¹¹ – Jo kelio pradžia, ir dėl Izraelio, pavadinto „rešit“ – Jo vaisių pirmiena (Jer 2, 3).“ *Berešit Rabba* vertimo į anglų kalbą, komentarų ir pastabų autorius Rabis dr. H. Freedmanas aiškina instrumentiškai, t. y. kūrė pasaulį, (pasitelkdamas) Torą, nes ši eilutė tiesiogiai tęsia ankstesnį samprotavimą:

Tora teigia: „Aš buvau Šventojo, Tebūnie Jis Palaimintas, darbo įrankis. Pagal pasaulio papročius, kai karalius, iš kūno ir mėsos, stato rūmus, jis juos stato ne pats savo žinojimu, bet pasitelkdamas architekto išmanymą. Tačiau architektas taip pat nestato jų pagal savo išmanymą, bet naudoja planus ir diagramas, kad žinotų, kaip padaryti kambarius, ir kad žinotų, kaip padaryti dureles. Taip ir Šventasis, Tebūnie Jis Palaimintas, žiūrėjo į Torą ir sukūrė pasaulį, dėl ko Tora ir sako: „Pradžioje sukūrė Dievas...“ (*Genesis* 1983: 1).¹²

Tą patį atkartoja *Zoharas* (*Truma* 161a): „Kada Šventasis, tebūnie Jis Palaimintas, kūrė pasaulį, jis žiūrėjo į Torą, ir sukūrė pasaulį, ir Torà [kitas perskaitymas – Toroje – *A. P.*] buvo sukurtas pasaulis.“

Toros tekstas kaip Kūrimo planas, išankstinis brėžinys, šiose interpretacijose yra pirmesnis už pasaulį. Jis kurtas žiūrint

¹⁰ Prel. Antano Rubšio vertimas (1999 m.).

¹¹ Žodyje *berėšit* „be“ yra priešdėlis, žymintis vietininko linksnį (kur, kada?). Kartais jis gali reikšti ir įnagininką (kuo?), o kartais ir tikslą (dėl ko?).

¹² Vertimas iš hebrajų kalbos mano (*A. P.*).

į ją, tai leistų interpretuoti, kad skaitant ją išmanymas, žinojimas, kuris tiesiog yra galvoje, mintyse, neveikia be brėžinio, brėžimo, raizymo, šiuo atveju – rašto, kuris yra skaitomas ir interpretuojamas.

Tai, kas užrašyta, yra tai, kas gali būti perskaityta, bet net ir tada, kai nėra žinomos apibrėžtos to, kas parašyta, reikšmės („autorius intencijos“), tai tampa istorija, ar, greičiau, istorijomis, kiekvieną kartą priklausančiomis nuo skaitančiojo / interpretuojančiojo vaizduotės ir turimų pasakojimų / istorijų. Indo slėnio civilizacija, kol egzistuoja su išraižytais rašta primenančiais, bet dar iki galo neiššifruotais ženklais, t. y. kol jiems nepriskirti vienareikšmiai signifikatai, leidžia lygia greta egzistuoti daugeliui skirtingų Indijos religijų ir kultūros istorijų scenarijų. Bet net ir iššifruoti Senovės Egipto, Ugarito bei Tarpupio civilizacijų tekstai, ypač pasakojantys istorijas, nuolat palieka įtarimą, kad vienareikšmiai signifikatai daugiau paslepia, nei atskleidžia. Ir didina kitą įtarimą, kad yra tekstų, kurie egzistuoja ir funkcionuoja tik tol, kol nėra skaitomi laikantis *logos* reikalaujamos vienareikšmiškumo disciplinos. Užrašyti artefaktai tebeegzistuoja (jei nesunaikinti ugnies ar kitų atmosferos reiškinių) kaip palikti užmarščiai nebeprašinėjami aktualumo nebetekę rankraščiai. Tai tekstai, dažnai iki šiol velkantys paskui save nepasitikėjimo šleifą, bendrai vadinami *mitais*. Tačiau *Logoso* hegemonijos nykimo amžiuje *mitas* ima funkcionuoti kaip lygiavertis ir turintis savo paties teises pasakojimas. Istorija su daugeliu perskaitymo galimybių. Vaizdinys, galintis būti papasakotas šimtais skirtingų būdų. Ženklas, galintis nurodyti skirtingas reikšmes priklausomai nuo sistemos, kurioje interpretuojamas. Gilbert'as Du-

rand'as savo *Įvadą į mitologiją* pradeda konstatuodamas:

Mūsų Vakarų kultūroje vis labiau ataidi, tai galima konstatuoti kiekvieną dieną, mito sugrįžimo ir atgimimo problemos ir pasaulėvaizdžiai, gravituojantys link simbolio, kitaip sakant, tos „Įsivaizduojamybės Galaktikos“, kurios patrauklumo paveikta plėtojasi giliausia šiuolaikinė mintis. Kadangi mes tam tikru metu įėjome – sakydamas „mes“ turiu galvoje mūsų, Vakarų, civilizaciją – į tai, kas galėtų būti vadinama įsivaizduojamybės aukšto slėgio sritimi (Durand 1996: 17).

Šiam kultūrologui, kaip ir Walteriui Benjaminui, mito sugrįžimas ir įsivaizduojamybė įsiveržia į „Vakarų pasaulį“ per technologinę vaizdų reprodukcijos revoliuciją. Tačiau argi mitas negali egzistuoti savarankiškai ir be vizualiųjų technologijų tarpininkavimo? Kaip nieškanantis vienintelio ir galutinio atsakymo į klausimus mąstymo būdas? Mąstymo būdas, kai nesiekama įrodyti ir pagrįsti ko nors, kas būtų vadinama Tiesa, visuotinai galiojanti objektyvi tvarka, *Logos* disciplina, nusakoma „dalykų ir žodžių atitikimo“ teze. Egzistuojantis istorinio sąlygotumo nubrėžiamų partikuliaristinių horizontų perspektyvose, kaskart gaudamas naujas reikšmes, kai tik atsiduria kituose kontekstuose.

Kaip tuomet šiais laikais susiderina sritys sąvokų, kurios iki šiol buvo tokios priešiškos: mokslinio „metodo“ sritis technomoksliniu požiūriu ir sritis, grupuojanti kitas minties veiklas – dailę, poeziją, mistiką ar religiją? Visada iki šiol racionalus, eksperimentinis ir todėl „rimtas“ Descartes'o, jei ne Sokrato, „metodas“ buvo priešpriešinamas klajojančioms laukinėms poeto, mistiko, teologo vaizduotėms... Vėlyvoji Graikija – akcentuojant platoniškąjį skirtumą – *logos* (graikiškai

dviprasmišką žodį, reiškiantį ne tik kalbą, bet ir skaičiavimą) priešpriešino procedūroms, skirtoms <...> poetams, menininkams, mistikams, kurios lengvai buvo apibūdinamos kaip *mythos* (diskursai, *sermo*, gana anksti paženklinti „pasakos“, pozityvios nerealybės, fantastinio vaizdinio menkinamąja reikšme...). Tačiau šiandien matome, kad šie du demaršai, taip seniai atskirti, turi tendenciją priartėti, net susijungti bendro semantinio vardiklio pagrindu, nešami mūsų dabartinės kultūros (Durand 1996: 48–49).

Rabiniška agada, Midrašas, mistinė literatūra šios dichotomijos perspektyvoje atsiduria ne *logos*, o *mythos* dispozicijoje. Tačiau šis *mythos* neturi pretenzijų į objektyvią ir vienintelę Tiesą, todėl nėra vertintinas naudojant tiesos / netiesos vertybinę kategoriją. Jo uždavinys yra paskleisti prasmių polifoniją, skirtingus skambėjimus ir sąskambius, žaismus, kurie aktualizuoja tą patį įrėžtą, užrašytą Tekstą, jį konkretinant per daugelio galimų kasdienio pasaulio niuansų ir tekstūrų prizmę. *Mythos*, privilegijuojantis metaforą, vaizdinį, kurį galima perskaityti daugeliu (nors ir ne begalybe) būdų, kuriam „graikiškame“ mąstyme priešpriešintas *logos*, tokiu būdu gali būti mąstomas kaip savarankiškas prasmės generatorius, išslystantis iš minėtos tiesos / klaidos priešpriešos. Juo labiau kad ir patys graikai savo filosofiniuose tekstuose nevengė metaforų ir mitų. „Graikas nepasitiki metaforų vartojimu, nors jis jų griebiasi be perstojo, be abejo, per neatidumą. Taigi graikų kalba yra sąvokos kalba *par excellence*“, ironiškai teigia Lévy (Lévy 2002: 113). *Logos* disciplina, siekdama sąvokų vienareikšmio galiojimo, turi universalizmo pretenziją, kuri Levinui, net ir imantis interpretuoti talmudinius tekstus, išliko kaip imperatyvas, į kurią jis atsakė vis „vers-

damas“ Talmudo išminčių partikuliarią *par excellence* kalbą į universalias sąvokas ir kategorijas. Partikuliarumas yra persmelkęs kiekvieną jų diskusiją Teisės (Halakhos) klausimais, kiekvieną jų Šventojo Rašto interpretaciją, ir partikuliarizmas čia ne tik agados fikcijos, vaizdiniai, bet ir Izraelio ir jo istorijos partikuliarizmas¹³). „Talmudinę pamoką apie teisingumą“ Levinas pradeda, aptardamas partikuliarizmo problemą:

Kol kas laikykimės Mišnos kalbos, lyg nereikėtų jos teikiama mintimi peržengti sąvokų, kurios yra vartojamos ir kurios 1974 metų paryžiečiui – o intelektualiai mes visi iš Paryžiaus – pasirodys išėjusios iš mados, partikuliaristinės arba bent jau egzotiškos. Tačiau jų prasmės svoris įspūdingas, ir būtent todėl, kad jos yra suaugusios su pavyzdžiais, kurių turinį apibendrina ir formalizuoja. Jose taip pat yra gausybė „sampratų“, kylančių ne iš dviprasmybių, bet iš neišsemiamo nesuskaičiuojamų konkretybės dimensijų turtingumo. Mūsų vakarietiškos sąvokos pernelyg anksti nuo jų atsiriboja! O, sąvokos nekantrume! Čia gi diskusija nuolat sugrįžta prie pavyzdžių, leisdama dygti vis naujoms sąvokoms ir eiti naujomis kryptimis. Nėgana to – ir tai niekada nėra pakankamai patikslinta, dėl ko rizikuojama laukinio ar persenusio formalizmo įspūdį padaryti nuolatinį – ši paradigmė conceptualizacija yra teorinis būdas suprasti Realybę: ji neišsiverčia kiekviename žingsnyje į realias elgsenas ir situacijas, turinčias dokumentinę reikšmę. *Halakhos* – konkrečios elgesio taisyklės – rūpestis čia iš tiesų esminis. Ji iš ten kykla, bet turi ypatingą sprendimą. Tačiau

13 „Universalūs požiūriai, kuriuos reikia ištraukti iš regimo partikuliarizmo, kuriame mus uždaro duomenys, pasiskolinti iš to, kas netiksliai vadinama nacionaline Izraelio istorija, – štai vyraujantis mūsų egzėgezės tikslas“ (Lévinas 1968: 15).

teoriniu lygmeniu, kurio Gemara ir laikosi, dialektika lieka laisva. Šios sąvokos, suaugusios su konkretybe, palieka Teorijos žaidimui kitokį lauką, nei grynios abstrakčios sąvokos. Kita vertus, jos nėra anekdotas, lygiai kaip ir kai kurios modernios fizikos sąvokos, kurios mūsų licėjų vadovėliuose išverstos į paveikslėlius ir schemas (Lėvinas 1991: 90).¹⁴

Sakytume – o kokia problema, jei teisinių problemų (beje, dažniausiai liekančių teorijoje, t. y. „neišsiverčiančių kiekviename žingsnyje į realias elgsenas“, netampančių besąlygiškais imperatyvais) svarstymas vyksta pasitelkiant pavyzdžius, konkrečius atvejus? Ar būtina iš teisinio diskurso tikėtis filosofinio abstrakčių sąvokų svarstymo ir universalumo? Tai tiesiog kitas žanras. Bet Levinui tai kur kas daugiau nei teisinis diskursas. Tai – mąstymo būdas, siekiantis suvokti, analizuoti realybę, tačiau išėitęs tašku pasirenkantis ne abstrakčias sąvokas, jų normatyvinius apibrėžimus, ne išgrynintas kategorijas, bet kasdienybės pavyzdžius, konkrečias taisykles, kurios palieka plačią erdvę dialektikai. Tarp šių pavyzdžių yra ir agada, anekdotų žanrui priskirtinos istorijos, kurių funkcija nėra tik palinksminimas ar savitiksliis šmaikštumas. Jos taip pat yra neatsiejamas talmudinio diskurso elementas. Šiems tekstams analizuoti, sako Levinas, netinka istorinis metodas, kaip ir Šekspyro dramoms, kurias žiūrėdami žiūrovai galėtų bandyti išsiaiškinti, ar tos pilys ir girios nėra viso labo tik dekoracijos (Lėvinas 1968: 15). Kita vertus, struktūralistinis metodas, kurį Lévi-Straussas ilgus metus formulavo tirdamas „laukinį mąstymą“, mitus, nepritaikomas jau vien todėl, kad, Levino manymu, Talmudo išminčių palikti

tekstai – tai užbaigti samprotavimai, diskusijos, diskursai, egzegzės, o ne mitinių vaizdinių nuotrupos:

Pagaliau, formaliai žiūrint, tai, kaip Talmudas panaudoja bibliinius duomenis, kad atskleistų savo išmintį, visiškai skiriasi nuo „brikoliažo“, kokį naudoja laukinis mąstymas: jis nesigriebia nuotrupų to, kas buvo pravartę kitur, bet imasi konkrečios pilnatvės. Iš jokio objekto-simbolio aspekto nėra išmetama jo įtaigi galia taip, kad simbolinis perrengimas, apgulantis visas jo formas, yra nematomas plika akimi, kuri netgi yra linkusi painioti šį būdą – nuolat nurodyti „eilutes“ – su raidės stambeldyste. Iš tikrųjų, pažodinė reikšmė, kuri yra *visiškai* signifikantas, dar nėra signifikatas. Pastarojo dar reikia ieškoti. Simbolizmas čia neturi konvencionalių elementų, padengiančių simbolio kūną, nei pasirinkimo, privilegijuojančio vieną ar kitą simbolizuojančią funkciją. Konkretus simbolio kūnas nesunyksta po naujais simboliniais drabužiais, kuriuos jam paskolina konvencija ar aplinkybės. Jis reiškia(si) iš visos savo pilnatvės ir viso to, ką jam prideda jo vėlesnė istorija. Komentarai visada toleravo šį simbolio praturtinimą konkretumu (Lėvinas 1968: 19–20).

Ši, „faktiškai neišsėmiamų galimybių“ pilnatvė, kaip sako Levinas, buvo talmudinių komentarų *raison d'être*, kaip ir apskritai midrašinių interpretacijų, šias galimybes semiant iš kasdienybės pasaulio teikiamų niuansų įvairovės, galiausiai, tiesiog skirtingų individų perspektyvų. „Konvencija ir aplinkybės“, taip pat „vėlesnė jo istorija“ nurodo tą lauką, kuriame vyksta priėjimas prie teksto signifikantų. Tai laike, priklausomai nuo aplinkybių ir konteksto, atrandamos reikšmės, o tam reikia skirtingų subjektų, skaitančių ir suprantančių subjektų daugio. Šią, rabinišką hermeneutiką

¹⁴ Vertimas iš prancūzų kalbos čia ir toliau – mano.

būdingą nuostatą, kurią atskleidžia Levinas, Annette'ė Aronowicz priskiria pačiam Levinui:

<...> Jo hermeneutikoje subjektyvumo reikšmė ne atsitiktinė, bet kertinė. Ji praneša, kad tekstas reiškia ne pats savimi ar iš savęs paties, bet reikalauja specifiško interpretatoriaus asmens, kad atskleistų savo prasmę. Kaip jis dažnai kartoja, tekstas turi begalybę reikšmių, kurios reikalauja asmenų daugio „jų ypatingume, kur kiekvienas gali išplėsti iš ženklų prasmes, kiekvieną kartą nepakartojamas“. Arba dar: „Viskas vyksta taip, lyg būtent asmenų daugis <...> būtų „absoliučios tiesos“ pilnatvės situacijoje, kur kiekvienas asmuo dėl savo ypatingumo užtikrintų unikalaus tiesos aspekto apreiškimą, ir kad kai kurios jos ypatybės niekada nebus apreikštos, jeigu kai kurių asmenų žmonijoje trūks (Aronowicz 1991: 414).¹⁵

Aronowicz požiūriu, Levino „subjektyvų požiūrį“ sudaro visas jo vakarietiško išsilavinimo turtingumas, papildantis judėjišką. Susiklosto paradoksali situacija, kai universalizmo imperatyvas pasirodo esantis viena iš partikuliarių perspektyvų. Tik lieka atviras klausimas, ar pats Levinas su tokiu jo prieigos interpretavimu sutiktų. Bet šis klausimas mus sugrąžina prie hermeneutikos, ieškančios autoriaus. O alternatyviu hermeneutiniu požiūriu, atmetus logocentrišką perspektyvą, pasitelkus kitą mito sampratą, nei Lévi-Straussas ar klasikiniai autoriai, priešpriešinę Mitą Logosui per Tiesos / Pramano priešpriešos prizmę, Talmudo tekstai, kaip ir Tora, Levinui buvę prasmių ir įžvalgų, teikiančių gaires interpretuoti

ir aiškinti istorinius, politinius ir kultūrinius reiškinius, šaltiniu, gali būti regimi kaip galintys užimti tokią pat vietą, kaip ir bet koks kitas literatūros tekstas, kino filmas, spektaklis, skulptūra filosofinėse refleksijose. Kuo, pavyzdžiui, klasikiniai graikų mitai (Odisėjo, Edipo, Dioniso) universalesni nei biblinės ar Talmudo istorijos? „Partikuliarizmo“ ir Levino kaip žydų filosofo „graikišku profiliu“ problema šioje perspektyvoje išsisprendžia taip, kad, net ir apeinant Levino filosofijos problematiką, etikos privilegijavimą, kurie dažnai siejami su filosofo judėjiškosios kultūros paveldu, nėra jokios prieštaros tarp buvimo filosofu ir judėju, kai pats judaizmas priimamas ne dogmatiškai, o atliekant refleksiją, analizuojant rabiniškąjį kultūrinį palikimą. Rabiniškoji hermeneutika, kaip protopost-struktūralistinė, leidžia peržengti Levinui vis dar svarbias dichotomijas tarp universalizmo ir partikuliarizmo, Logoso ir Mito, o intertekstualumo teorijos – įtraukti jo talmudinius komentarus ir judėjiškas refleksijas į žydų minties istoriją, nes, kita vertus, Talmudo išminčių ir mistikų naudota hermeneutika nėra vienintelis metodas, kuris buvo ir tebėra taikomas žydų mąstymo tradicijoje, ypač kalbant apie filosofus, kaip antai Filonas Aleksandrietis, Saadia Gaonas, Halevis, Mozė Maimonidas, Mozė Mendelsonas, Josefas Dovas Soloveitchikas, ir kiti. Pagrindas – diskursas, susijęs su Tora ir klasikiniiais žydų tekstais, t. y. intertekstualus su šiais tekstais, einantis į dialogą su jais, analizuojantis problemas, kurios keliamos šiuose tekstuose, tai Levinas ir daro savo talmudiniuose komentaruose ir judaizmo bei žydų aktualijas reflektuojančiose esė.

¹⁵ Aronowicz pateikiamos Levino citatos iš Lévinas 1982: 136, 163.

Išvados

Kertiniai rabiniškosios hermeneutinės prieigos prie Biblijos teksto elementai, kuriuos Levinas aiškina, apima pačios Toros sampratą, pagal kurią tai yra Ur-Tekstas, Kūrimo pagrindas, šaltinis, gal ir priemonė. Kita vertus, šis tekstų Tekstas yra interpretacinės bendruomenės rankose esantis tekstas. Ši samprata reikalauja nuostatos, kad pats užrašytas tekstas reiškia, „prabyla“ tik tada, kai yra skaitomas ir interpretuojamas, o ne pats iš savęs, net jei signifikatai yra ištraukiami iš paties Teksto. Rabiniškoji hermeneutika reikalauja ne tiesiogiai paklusti Toros įsakams, bet paklusti įsakams, gavusiems juos aiškinančių ir siekiančių pagrįsti protų sutikimą. Jie reikalauja aktyvaus proto dalyvavimo ir sutikimo. Ši nuostata būdinga ir Levino santykiui su Tora ir su tuo, kokią vietą Judaizmo tradicijoje užima intelektualinė veikla.

Intelektualinė rabiniška veikla judaizme kaip „dvasinio gyvenimo pagrindas“ remiasi hermeneutika, kurioje pabrėžiamas intelektualine veikla užsiimančiojo, skaitančiojo vaidmuo, numatantis „asmenų daugio“ polifoniją, partikuliarią perspektyvą, t. y. hermeneutika, suprantanti žmogiškosios situacijos sąlygotumą ir kontekstualumą. Levinas, priimdamas ir aptardamas šią hermeneutiką, nors ir atlieka subtilius universalizuojančius žingsnius, versdamas šios partikuliaristinės hermeneutikos „kalbą“ į „universalias helenistines“ sąvokas, šiuo „vertimu“ užsiima pasitelkdamas dialogo

su tekstu hermeneutiką, taip pat būdingą rabiniškai prieigai prie teksto.

Skirtingai nei Talmudo išminčiai, Levinas interpretavo ne biblinius tekstus, o Talmudo išminčių halakhines diskusijas su agados pasažais, atskirus naratyvo elementus, pasakymus paaiškindamas kaip galinčius pasiūlyti atsakymus į šiandien jam ir tarptautinei judėjų bendruomenei iškilusius klausimus. Levinui ši hermeneutika leidžia pasitelkti rabiniškus klasikinius tekstus, pirmiausia Talmudą, kaip galimą konkrečių vaizdinių šaltinį filosofiniams mąstymams, o Talmudo išminčių diskusijas, kuriose tie vaizdiniai buvo gvildenami, – kaip gaires, kurios gali nurodyti galimus prasmų vektorius. Ir taip, iš intertekstualumo teorijos perspektyvos, šiais tektais jis dialogo būdu dalyvauja judėjiškajame intertekstualume ir yra žydų minties istorijos dalis.

Rabiniška Toros kaip Ur-Teksto samprata leidžia išvengti logocentrizmo, taip pat klasikinės Mito / Logoso priešpriešos, turint omenyje Pramano / Tiesos vertybinę opoziciją. Mito kaip vaizduotės kūrinio, metaforos, istorijos, kurios atskleidžia žmogiškosios tikrovės niuansus, partikuliarumus, turinčius galimybę tapti paradigmomis, įgalinančiomis teorinius svarstymus, samprata leidžia įtraukti jį į „universalizuojantį“ filosofinį diskursą, kaip nuo Antikos laikų, nuo pačių pirmųjų graikų filosofų žingsnių buvo nuolat daroma. Tik Levino „partikuliarumas“ ypatingas tuo, kad į savo filosofiją įtraukė ne vien graikų mitus.

Literatūra

- Aronowicz, A. 1991. Les commentaires talmudiques de Lévinas, in *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas. Dirigé par C. Chalier et M. Abensour*. Éditions de l'Herne: 413–427.
- Bacry, H. 2002. La Bible, le Talmud, la connaissance et la théorie du visage de Levinas, in D. Cohen-Levinas; Sh. Trigano (eds.) *Emmanuel Levinas: Philosophie et judaïsme*. Collection *Lettres promises*. Éditions in Press: 11–35.
- Banon, D. 2009. Levinas, penseur Juif, ou Juif qui pense?, in *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality*. Ed. by Rita Šerpytytė. Vilnius: Vilnius University Publishing House: 30–42.
- Bloom, H. 1973. *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, H. 1975. *A Map of Misreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyarin, D. 2001. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Wipf and Stock Publisher.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. 2001 (sixth printing). Peabody; Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Chalier, C.; Abensour M. (eds.). 1991. *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*. L'Herne: 85–105.
- Cohen-Levinas, D.; Trigano S. (eds.). 2002. *Emmanuel Levinas: Philosophie et judaïsme*. Collection *Lettres promises*, dirigé par Shmuel Trigano. Éditions in Press.
- Derrida, J. 2006. *Apie Gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Durand, G. 1996. *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*. Préface de Michel Cazenave. Albin Michel.
- Genesis*. 1983. In *Midrash Rabbah*. In ten volumes. Vol. I. Transl., notes, glossary, indices by Rabbi dr. H. Freedman, M. Simon. London: The Soncino Press.
- Hayman, A. P. 2004. *Sefer Yešira. Edition, Translation and Text-Critical Commentary*. Tubingen, Germany: Mohr Siebeck.
- Halivni, D. W. 1986. *Midrash, Mishnah, and Gemara. The Jewish predilection for justified Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hawthorn, J. 1998. *Moderniosios literatūros teorijos žinynas*. Vertė D. Čiočytė. Vilnius: Tyto Alba.
- Hirshman, M. 2006. Aggadic Midrash, in *The Literature of Sages*. Vol. 2. Ed. By Sh. Safrai. Philadelphia: Fortress Press: 107–132.
- Jacobs, L. 1991. *Structure and Form in the Babylonian Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahana, I. M. 2006. The Halakhic Midrashim, in *The Literature of Sages*. Vol. 2. Ed. Sh. Safrai. Philadelphia: Fortress Press: 3–106.
- Lacan, J. 1973. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lévinas, E. 1963. Aimer la Thora plus que Dieu, in E. Levinas *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.
- Lévinas, E. 1968. *Quatre Lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit.
- Lévinas, E. 1977. *Du sacré au sent: Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit: 122–148.
- Lévinas, E. 1982. *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit.
- Levinas, E. 1990. *Nine Talmudic Readings*. Translated and with an Introduction by A. Aronowicz. Indiana University Press.
- Lévinas, E. 1991. Leçon talmudique sur la justice, in *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Dirigé par C. Chalier et M. Abensour. L'Herne: 85–105.
- Levinas, E. 1994. The Jewish Understanding of Scripture, transl. J. Cunnean, *Cross Currents* 44 (4): 488–504.
- Lévy, Z. 2002. L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas, in D. Cohen-Levinas; Sh. Trigano (eds.)

Emmanuel Levinas: Philosophie et judaïsme. Collection *Lettres promises*. Éditions in Press: 113–125.

Meskin, J. A. 1998. Critique, Tradition, and the Religious Imagination: an Essay on Levinas' Talmudic Readings, *Judaism* 47 (1): 90–106.

Mopsik, Ch. 1993. *Les grands textes de la cabale : les rites qui font Dieu*, coll. Verdier. La-grasse: Les Dix Paroles.

Patterson, D. 2009. What makes Emmanuel Levinas a Jewish Thinker?, in *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality*. Ed. by

R. Šerpytytė. Vilnius: Vilnius University Publishing House: 17–29.

Safrai, Sh. 1987. Oral Torah, in *The Literature of Sages*. Vol. 1. Ed. by Sh. Safrai. Philadelphia: Fortress Press: 35–120.

Strack, H.; Stemberger, L. G. 1992. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Transl. M. Bockmuehl. Minneapolis: Fortress Press.

Yadin, A. 2004. *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Еврейско-русский словарь. 1859. Ч. 2. С. Петербург: Типография М. Этингера.

RABBINIC HERMENEUTICS, TORAH AND THE PROBLEM OF EMMANUEL LEVINAS' JEWISH PARTICULARISM

Aušra Kristina Pažėraitė

Summary

In this paper, the constituents of the rabbinic hermeneutical approach to the Bible, which were important to Emmanuel Lévinas, are analysed through the theory of intertextuality. These constituents are the basic premise of priority of the text (Torah) and of the necessity of its interpretation by the interpretive community. The rabbinic notion of Torah as an Ur-text thus avoids logocentrism as well as the classical opposition Mythos / Logos in terms of the opposition Fiction / Truth. The concept of Mythos as a creation of imagination (as a metaphor or Story) that reveals the particularities enables one to involve it in the “universalizing” philosophical discourse as successfully as Greek myths were incorporated in the discourses of Ancient Greek philosophers. The author of this paper emphasizes that the “particularity” of Lévinas consists in the fact that his preferred “myths” in his Talmudic lectures and Judaic reflexions are driven from another source. Intellectual activity in Judaism as a “foundation of spiritual life” is based on hermeneutics which emphasizes the intellectual activity of the reader and presupposes the necessary polyphony of the “multiplicity of persons” with individual particular perspectives. The paper maintains that Lévinas, while discussing this hermeneutics (performing refined universalizations from these particularities), engages himself in the dialogue with the text, and this engagement can be seen as the hermeneutics of the reader whose particularity and historical context matters as well. For Lévinas, this hermeneutics allows him to use classical rabbinic texts, primarily the Talmud, as a potential source of concrete images for his philosophical thought, with the discussions of Talmudic sages serving as a guidance which may indicate the possible vectors of the meaning. Thus, the paper concludes that in the perspective of the theory of intertextuality, Lévinas is involved by these texts in the Jewish intertextuality, and this makes him part of the history of the Jewish Thought.

Keywords: Emmanuel Lévinas, intertextuality, rabbinic hermeneutics, particularity.