Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 11–20

Петар Јевремовић

Филозофски факултет, Београд

Феноменологија *Писма* и ефекти речи

Традиција је тамо где је заборав. У бити традиције није памћење. У бити традиције је заборав. Порицање заборава. Одатле све почиње. Од порицања заборава. Од (често нескривено опсесивне) ритуализације колективног сећања. Сам, дискурс традиције се догађа на фону (потенцијално увек претеће) заборављености претпостављеног искона. Истовремено, он је ствар *памћења* и *заборава*.

Писмо је артефакт заборава. Писање је тековина записивања. Оно записано је — *запис*. Запси фиксира. Записивање је фиксирање. Фиксирање као *чување*. Чување од заборава. *Лек од заборава*, рекао би Платон.

Писмо је — *конфигурација*. Конфигурација опосредована *записом*. Тачније, *записима*. Мноштвом записа који се *записују*, *читају*, *преписују*. Оно у писму конфигурисано је — *однос*. Однос према *сећању*, однос према *забораву*, однос *према знању*, тј. *према незнању*. Знање је оно што нам прича даје. Знање је дар приче. Старе приче — *мита*. Митско знање је наративно знање, знање оваплоћено у ткиву приче. Одсуство приче, *лакуна* у поретку наративног, за собом повлачи лакуну у поретку знања. У овом случају, митског знања. Знање писма је знање текста. Темпоралност писма је темпоралност текста. Писмо није мит. Писмо није говор. У однсу према (сваком па и оном митском) говору, писмо је *нешто друго*. Другост писма ураста у само искуство света. У (феноменолошки посматрано) *конституцију света*. У то *како* и *шта* свет (свет који више није *митски*, на усменој речи утемељен) *јесте*. У то — *за кога свет јесте то што јесте, тако што јесте*. Отуд тако важна разлика између *усмених култура* и *култура писма*. Између *мита* и *књиге*, *архајске поезије* и *развијене теологике*.

Једно је усменост, друго је писање. То су, видимо, различити светови. Ипак, колико год ти светови били различити, они се увек нужно не разилазе. Постоје чвориштa, тачке међусобног преплитања, морфолошки и струклтурално различитих форми дискурса. Коначно, немогуће је замислити писмо којему (генеалошки) не претходи говор. Говор је *иманентна база људскости*. Писмо је *цивилизацијаска тековина*. У случају говора, сусрећемо феномен *семантизације гласа*. Писмо почива на *знаку*. На записаном знаку. Постоје говори и *говори*. Постоје писма и *писма*. Могући су различити знаковни системи. Није свако писмо подједнако поуздано. Где је писање ту је и *преписивања*. Где је преписивање ту је (макар као могућност) *дописивање*. Није сваки говор — *битан говор*. Постоји узгредични говор, наклапање свакодневице, пука трансмисија информација. Значи, могући су различити говори. Могућа су различита писма: математичко писмо, нотно писмо. Различити идеограми. О свему овоме људи одавно размишљају. Рецимо, аутори попут Плотина и Јамблиха су, без имало резерви, давали предност идеограмском писму. Писмо древног Египта. Савремена ће математика (оличена у ауторима попут Лоцеа, Фре-

геа и Хилберта) кренути у сасвим различитом смеру. Апстрактни формализам ће сменити сваки психологизам...

Мноштво је форми писма. Мноштво је форми говора. Овде ме занима *битан говор*. Говор који (у оквирима групе верујућих) конституише *само искуство вере*. Такав се говор догађа у пресеку *синхроније* и *дијахроније*. У пресеку *континуитета* и *дисконтинуитета*. Тамо где *посред ћутања* (благодарећи нечијем говору) *проговара сам смисао*. Налазимо се у међупростору који повезује *пророчко, законодавно, поетско* и *мистичко*. То није говор самозадовољне учености. Истовремено, то није ни говор (до искључивости самонаметљиве) традиције. Тај говор обзнањује. Он открива. Његова природа је апокалиптичка. Његова снага почива на *апсолутном перформативу*. На перформативности апсолута — *Бог говори*. Бог ступа у свет посредством речи. Или, као реч. *Логос*. Неретко само *писмо* настоји собом обухватити такав говор. *Логос*. Сачувати га. Сачувати га за друге. Записати га. Представити га другима — онима који га нису могли чути. Који нису били присутни. Или, који нису били рођени. Такви се записи брижљиво чувају. Преписују и усрдно читају.

Говор је жива реч која се чује. То — *чути је* могуће је само у реалном времену. У присуству. У садашњости. Писање (као и преписивање) претендује на неко друго време. На будућност. И, без сваке сумње, писање подразумева одлуку (тј. жељу) да се *нешто запише*.[1] Да се сачува, симболички да се овековечи. Писање *трансцендира простор*. Управо зато *писање* (тј. *записивање*) неретко сасвим отворено настоји себе успоставити као нешто — *документарно*. Упућеност усмене речи на изазов фактицитета живљења не спада у домен документарног. У том случају реч не пресатавља документ. Она је *сведочење*. Сведочење је *ситуације*. Ситуација имлозије смисла у контингенцију тренутка. Документ је *ствар*. Објекат сећања. Документарност трансцендира непостојаност тренутка. Сведочење га проблематизује. Чини га упитним. Докумантарност трансцендира оквире иницијалне ситуације. Контекста. Сведочење управо у њему имплодира. Сведочење је догађај. Само *догађање догађаја* је индиферентно у односу према опозицији *прошло-будуће*. Ништа није тако гладно будућности — хусерлијанском реториком речено, ништа тако не интендира будућност, ништа није толико податно будућности, ништа толиоко не жели будућност — као документ који долази из прошлости.[2] И још нешто. Ништа се тако (посредством различитих, мање или више убедљивих интерпретацијуа) не прилагођава будућности као тај исти

[1] Симеон Столпник је годинама, заправо деценијама, проповедао са свог *стопа*. То је чинио практично сваког дана. Ако је веровати Теодориту (поглавље бр. 26), огромне масе људи су га слушале. За живота је стекао статус неприкосновеног харизматика. Постао је симбол (*икона*) онога за шта се целог живота залагао. Ипак, ниједна *његова пропповед* (макар колико је мени познато) *није записана*. Оно што је од њега (могуће је) остало *у форми писма* је нешто посланица. По свој прилици, посланице су (ако су уопште аутентичне) биле *диктиране*. Симеон је био *неписмен*. Ипак, целу ствар тек треба детаљније испитати. Колико је мени познато, овом темом се прелиминарно бави само текст Torrey, C. C. „The Letters of Symeon the Stylite", Journal of American Oriental Society 20, 1899, стр. 253–276.

[2] Све ово чини неодрживом (у основи идеолошку) тенденцију *поистовећивања предања са традицијом*. Традиционализам у теологији је чест симптом суноврата оног предањског. Како је то могуће? Пре свега, за разлику од традиције, предање почива на превазилажењу обичајног. Предање се не темељи на апотеози прошлог. Залог извесности предање није памћење. Залог извесности предања је Свети дух. Отуд, неретко, крајње нетрадиционалистички тонови унутар самог предањског. Добар пример за то може бити Кападокијски однос према језику и према теологији Никејског и доникејског богословља. Предање не искључује традицију, предање не искључује *писмо*. Ипак, као што стара изрека каже, Дух је дух слободе. Немогуће га је омеђити било којим алгоритмом или симболом. Са становишта варљиве људске памети, то се може доживети чак и као извесна контингенција, дисконтинуитет.

(назовимо га) *документ из прошлости*.[3] Истовремено, ваља знати, употребићу Нађијеву формулацију, *нешто може бити дијахронијски валидно упркос томе што је синхронијски нетачно*.[4]

Наивно је веровати у изоморфизам говора и писма. Никада се писмо не поклапа у потпуности са говором. Логичка организација дискурса *усмене* нарације никако не може бити сводљива у оквире писма.[5] У бити писма, већ сам рекао, увек постоји нека *накнадност*. Усмени говор не зна за накнадност, за одлагање. Писар није пророк. Пророци (*они стари*) не пишу. Пророци говоре. Пророштво је *ствар логоса*. Писар бележи *оно речено*. Оно што је чуо. То ће се речено (па записано) потом чувати, преписивати, па читати. Наглас или у себи. Има још нешто. Немојмо заборавити ни (потенцијално функционалну) *мнемотехничку природу записа*. Оно записано је могуће читати (или слушати док наглас чита) све док га у потпуности не меморишемо. Док *то нешто записано* не постане део нас. Док га сасвим не поунутримо. Док га не учинимо делом себе. Тада (накнадно) можемо проговорити *говором другог*. Говором *логоса* који је *рефлектован у самом писму*. Тиме се акциденција свачијег конкретног говорења *есхатолошки универзализује*. Смртник који говори — уз сву молитвену сабраност свог ума[6] — проговара речи које га превазилазе. Говорећи тако, он се обраћа *групи* (групи верујућих) или *неком конкретном појединцу*. Намернику који му се обратио са питањем. Који је од њега затражио — *реч*. Духовну поуку. Ειπέ μοι ῥῆμα. Кажи ми — *реч*.[7] Важан *топос* аскетске традиције раног Хришћанства управо почива на представи слепог старца (подвижника) који, попут св. Исаака Сирина, *Свето писмо* зна напамет. Сама инкорпорација текста (текста Светог писма) овде има за функцију (накнадно) *брисање разлике између говора и писма*. Између субјекта и Другог. Између нормативне прошлости и његовог конкретног историјског актуалитета. Напросто — *читати*, није допвопљно. Потрбно је много више од пуког слова. Потребно је активно делање (πρᾶξις) у духу самог[8] *слова*, тј. *писма*.

Писање (односно *запис*) ступа на сцену тек онда када (иницијално конституишућа) усменост занеми. Када је говор (тј. *оно што се да чути*) онтолошки ситуиран изван сфгере домашаја (будућих) субјекта рецепције. Писмо не претходи откривењу. Откривење претходи писму. Смртничком писму. Писму које пишу писари. Смртници. Нараво, овде је потребна једна напомена. Понекад (истини за вољу рет-

---

[3] Карактеристижно вели Рикер: „Свака традиција живи благодарећи интерпретацији, то је цена по коју она опстаје, тј. живи“. *Conflict of Interpretations*, Continuum 2004, стр. 27.

[4] Nagy, G., Homeric Responses, University of Texas Press, Austin 2003, str. 39.

[5] Up. Chafe, W. *Discourse, Consciuosness and Time. The Flaw and Displacement of Consciousness in Speaking and Writting*, University of Chicago 1994. У контексту разумевања Хомеровог епа (са консеквенцама које битно надилазе студије Хомера) ове тезе је развијао Bakker E., у књигама, *Poetry and Speech. Orality and Discourse*, Cornell University Press 1999, te *Pointing at the Past. From Formula to Performance in Homeric Poetics*, Center for Hellenic Studies 2005.

[6] Интересантна је наглашеност *сабраности ума* (ми би данас рекли — *отсуство психотичне расутости истог*) у поретку православне културе и духовности. То је важило како за *мистике*, тако и за оне истински *јуродиве*. Уп. Ivanov, S., A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford University Press 2006..

[7] Уп. Burton-Christie, D., „Listening, reading, praying: orality, literacy and early christian monastic spirituality”, Anglican Theological Review LXXX, 2, стр. 197–221. Од истог аутора уп. и књигу *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holliness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993.

[8] У *Азбучном патерику* можемо прочитати следећу причу. „Причао је ава Аврам о неком старцу из Скита који је био писар и који није јео хлеб. Дође му један брат молећи га да му напише /тј. да му препише/ књигу. А старац...написа књигу /намерно/ изостављајући /неке/ речи и нестављајући акценте. А брат, када узе књигу и хтеде да обележи акценте, примети да је у њој много тогаи изостављено. И каже он старцу: Недостају речи, аво. Старац му одговори: Иди, уради прво оно што је написано, а потом дођи да ти напишем и оно што недостаје “. PG 65, 132B.

ко) *и боīови пишу*. Када се сами богови прихвате писања (и то се догађа), стари Египат је добар пример, догодићенсе *нешто* (то нешто је ни мање ни више него стварање света) што битно превазилази оквире сваке (писмене или усмене) људскости.[9] То је важна прича. Њом се овде не могу бавити. Остављам је за неку другу прилику.

Сетимо се 36. главе *Књиīе пророка Јеремије*.[10] Пророчки глас оличава Јеремија. Он је пророк. Он говори. Ту је и Варух. Писар. Он ћути, слуша и бележи. Пише. Пише *књиīу*. Касније ће (дакле, *накнадно*) и он проговорити. За њега ће то *проīовори ти* бити исто што и *чита ти*. Проговориће тако што ће окупљеном народу *наīлас чита ти и тумачити* оно претходно записано.

Харизматичност тренутка живе нарације — сама је *реч* (Јеремијина профетска реч) која долази управо од Господа походила Јеремију — смењује временска *пролежност* (то би било друго име за *накнадност*) писма, тј. Варуховог *записа*. Тако је настала — *књиīа*. Писани отисак (*траī*) Јеремијине живе речи. Јеремије више нема. Нема ни Варуха. Књига је ту. Јеремијин глас нико више не може чути. Књигу можемо читати.[11] Занемела усменост је Ř лх писма. Сам Варух одатле почиње. Од Јеремијиног гласа. Или, можемо и тако размишљати, *од иницијалноī мноштва īласова* што их је Јеремија под својим (профетским) именом објединио. Од оног што је чуо. Оно што му је овај (по причи, буквално) диктирао. Јеремијино је — тачније, то није ни Јеремијино, то припада Богу, који се свету обраћа посредством Јеремије — да каже оно што има да каже. Потом, када заврши свој диктат, он заћути. Тада, на трагу пророковог ћутања, на сцену ступа Варух. Писар. Писар који ће постати тумач. После писара доћи ће *преводилац*. И то је нека херменеутика. Преводилац — посредујући између два (мање или више удаљена) језика, хтео то или не — својим читаоцима не нуди неку (метафизички извесну, језички индиферентну или поливалентну) чисту ствар текста.[12] Наравно — превод је *ту-*

---

[9] Уп сјајан текст Assmann, J., „Creation through hieroglyphs: the cosmic gramatology of ancient Egypt", *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, ed. By S. La Porta and Shulman, D., Brill, Leiden/Boston 2007, стр. 17–34.

[10] У Даничићевом преводу први стихови 36. главе Књиге пророка Јеремије овако гласе:

А четврте īодине Јоакима сина Јосијина цара Јудина
дође ова ријеч Јеремији од Господа īоворећи:
Узми књиīу и напиши у њу све
Ријечи које сам ти рекао за Израиља
и Јуду и за све народе од када то почех īовори ти, од времена
Јосијина до данас;

Еда би чуо дом дом Јудин све зло које
Им мислим учини ти и врати о се свак са своī злоī пута,
да би им опрости о безакоње и īријех њихов.
Тада Јеремија дозва Варуха сина Ниријина,
И написа Варух у књиīу из уста Јеремијиних све ријечи
Господње које му īовори.

[11] Управо тој ће се *књизи*, вековима касније, обраћати бројни тумачи. Оно тумачено биће текст. Сам акт тумачења биће двоструко профилисан. У обредном контексту литургијског поретка тумачење ће бити ствар усменог (од стране оноврем, ених брзописаца записаног) говора. Добар пример за то може бити огроман херменеутички опус св. Јована Златостог. У случајевима спекулативне егзегетике, тумачење ће бити ствар *писма*. Пример за то може бити св. Максим Исповедник и његова ћекао што знамо, крајње вишеслојна,. многостртуко асоцијативна и практично никада упућена анонимној маси (случајно окупљених) верника, већ увек неком конкретном посвећенику, неком суштински заинтересованом за најдубљу ствар вере — егзегетика. Првенствено мислим на *Одīоворе таласију*, те на тумачење *Молитве īосподње*. Нешто касније ћемо видети да са *Амбиīвом* ствари стоје унеколико другачије.

[12] О томе недвосмислено сведочи Јамблих:„Преведене речи не чувају потпуно исти смисао: сваки народ има својства потпуно непреводљива са једног језика на други, отуд, све и да неко може превести речи, то не значи да оне /као преведене/ поседују исту моћ". Iambl. *Myst* 7,5.

мачење. Превођење није наиван посао. Преводити, преводити битне текстове — то је нешто бескрајно одговорно.[13]

Говор би да обзнани. Писмо би да сачува. Ефекти говора се не поклапају са ефектима писма. Перформативност говора подразумева *актуалитет харизме*. Присутне харизме. Харизме говорника. Говорник се никада не обраћа самом себи. Паралелно са њим ту је и *онај који слуша*. Онај коме је говор упућен. Онај који, чувши говор, искушава искуство харизме другог. Оног који говори *битну реч*. Ми би данас рекли — *реципијент*. Говор (иницијално) није *знак*. Говор је *акт*. Говор је нешто што се догађа. Реч је *догађај*. Она се догађа између *оног који говори* (овде је то Јеремија) и *оног који слуша*. Дакле, још једном — *реципијент*.

Медиј говора је *етеричан* (ваздух), медиј писма је *корпускуларан* (свитак, кодекс). Говор је чисто време натопљено *логосом*. Отуд за усмени говор тако карактеристична *апозициона синтакса*. Уз њу неминовно иде *ритам*. Прозодија, различите модулације гласа, музикалност. Писмо је *семиотизована твар*, која у себи носи (умећем писања опосредовани) *запис*. Естетизација говора тежи музици. Естетизација писма налази себе у калиграфији.

Граматиком дефинисана темпоралност писма настоји да, у поретку семиотизоване твари, сачува (или оваплоти) једну сасвим другу темпоралност. Један сасвим други сензибилитет. Једну различиту дискурзивност. Реч се догађа. Реч је (пошто је сведочанствио, а није документ) *догађај*. Такав се догађај никада не догађа у вакуму. Сваки је говор — *одговор*. Догађај *логоса* који се неминовно *догађа* између присутних актера. Саговорника. Ефекат тако схваћеног догађаја није пуко трајање. Категорија трајања спада у домен *писма*. Писмо нуди запис који траје. Говор не. Посреди је нешто сасвим друго — *потрес*.

Идеја писма је — *постварити догађај*. Постварени догађај постаје семантички и наративно супстанцијализован. Опипљив. Та опипљивост (верује се) трансцендира тренутак. Траје. Поједностављено речено, *изреке се записују*. Записују, па *преписују*. Записати изреку (тј реч, битну реч, поуку) значи покушати отети зубу времена само биће *логоса*. Биће харизме. Односно — *догађаја*. Ефективност речи (усмено изговорене речи) није нешто супстанцијално. Реч је немогуће опипати. Једино што је могуће је — *чути је*. Ефективност тог — *чути је*, сопственим опсегом битно надилази оквире семантичког. Информационог. Рећи неком битну реч, то не значи информисати га, обавестити га о нечему (макар колико то нешто било битно). Поука није обавештење. Као што рекох, поука је *потрес*. Тако схваћена реч звучи, пулсира. Погађа. Погађа и потреса. Писмо, са своје стране, тражи подлогу. Артифицијелност твари која се користи као подлога за писање.

Свако писање је *писање по нечему*. По некој подлози. Материјалу. Усмени говор нема подлогу. Он има *извориште*. Његово извориште је *тело*. Људско тело. Тело онога који говори. Наспрам њега стоји телесност бића оног који прима. Који чује. Писмо манипулише облицима. Постојаним облицима. Записаним облицима. Облицима који (управо због своје кодификоване постојаности) чувају и преносе значење. Говор је ствар *звука*. Односно — *гласа*. Људског гласа. Гласа који се (у свој својој опосредованости телесношћу субјекта који говори) *догађа*.[14] Говор је покрет.

[13] Занимљив феномен представља (у семитској старини постојећи) став разликовања између усменог и писаног превода. Битне ствари сте могли преводити самоп усмено. Записати превод, то је имало статус опасног *хибриса*. Уп. Brock, S., „Aspects of translation technique", u knjizi *Syriac Persspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, London 1984, стр. 77.

[14] Димензије звука (а онда, свакако, и димензије *гласа*) можемо, пратећи тезе једног важног савременог аутора, упркос свим разликама и специфичнмостима, сматрати изоморфним димензијама људскогт

У игри је мускулатура, ваздух. Физичка стварност. Покрет тела (резонантног тела) у простору. Последично томе, семантика исказа ту непоновљиво бива утопљена у (крајње широко схваћену) *прозодију експресије*. У тело субјекта који говори. Одатле се прелива у телесност реципијента тог говора.

Парасимболичка прозодичност сваког говорног акта — под тим овде првенствено подразумевам опошту динамику *ритма, темпа* и (условно речено) *хармоничности* свачијег конкретног говора — представља *директну последицу телесности субјекта који говори*. Позваћу се на Алеиду Асман. На њен израз — *екскарнација*.[15] За разлику од *писма*, које управо почива на *екскарнираности* смисла у односу на конкретни (психофизички) актуалитет бића, усмени говор бива то што јесте на темељу себи својствене *инкарнираности* истог.

Да закључим. Тело је *то нешто* (за усмени говор карактеристично) што чини могућим да *значење звучи*. Или — да *звучање значи*. Тиме се херменеутика усмене речи, за разлику од херменеутике *писма*, стратешки ситуира у поље (парадоксалног) међусобног прожимања *музике* и *реторике*, *семантике* и *прагматике говора*.

***

Идеолошкој унификацији групе аналогна је наративна унификација текста. На томе почива *нормативна функција писма*. У бити сваког писма налази се неки *код*. Нека *кодификација поретка*. Нешто биквално — *законодавно*. Метафизика моћи почива тамо где хијерархија силе (знања и сећања) има своје упориште у ултимативној кодификацији оног — граф». Компаративно читање *Марковог јеванђеља* и *Дела апостолских* нам о томе може уверљиво посведочити. Сировој (пословично фрагментарној) непосредности Маркове апокалиптике парира (павловски дубоко инспирисана) заокупљеност *трајањем у историји* (Цркве) *Лукиног јеванђеља*, а онда и *Дела апостолских*.[16]

Писање је вештина. То је нешто што се учи. Писар је онај који зна. То што зна (да пише) он је научио. Писар је занатлија. Његов занат почива на (за сваку симболички артикулисану групу суштински значајном) *кодификујућем превођењу бића у текст*. Алеида Асман за то има згодан (претходно већ већ наведен) израз — *екскарнација*. Дакле, нешто супротоно од — *инкарнације*. Од оваплоћења. Слово је *форма*. Форма која претендује на универзалност важења. Формализам законодавног, упркос свим својим обичајним димензијама, управо почива на *екскарнираности*. Сваки је закон идеја. Мера. Сваке телесности лишена мера. Мера којом се самерава конкретан живот. Телесни живот. Инкарнираност закона, у овом би контексту, подразумевао претњу партикуларизма. Његова *екскарнираност* представља гарант општости.

тела. „Попут физичког тела у свету музичка форама може бити представљена као да има површину и дубину, односе између делова и целине, висину и дубину ... “ Уп. Spitzer, M., *Music as Philosophy. Adorno and Beethoven's late style*, Indiana University Press 2006, str. 22. Up. Od istog autora i *Metaphor and Musical Thought*, Chicago University Press 2004, стр. 10.

[15] Assmann, A., „Exkarnation: Ébер die Grenze zwischen K–orper und Schrift“, Müller A. M., i Huber J ed. *Raum und Verfahren: Interventionen 2*, Basel 1993, стр. 159–181. Уп. Исто тако и текст Otto, E., „Ekxarnation in s Rechjt und Kanonbildung in der Hebrische Bibel“, *Zeitschift fur Altorientalische und Biblische Rechtgeschichte*, no. 5, 1999, str. 99–110, te kona~no Assmann J., *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press 2006, стр. 64–70.

[16] О неким важним политичко-историјским аспектима формирања раног Хришћанства уп. Brent, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity Before age of Cyprian*, Brill 1999.

Како за групу, тако и за појединца, *биће је нешто увек потенцијално неизвесно*.[17] Бићем је немогуће у потпуности овладати. Нико од смртника не може поседовати (своје) биће. Та моћ је само боговима дата. Биће не можмо поседовати — текст можемо. Запис је могуће присвојити. Запис је могуће отуђити, купити, продати, трампити. Запис је чак могуће (по потреби), ако треба и кришом од себе, изменити. Дотерати. Цензурисати. Фалсификовати. Дух је живот. Као такав, он увек измиче. Папир — пергамент, камен, глина, или неки други материјални супстрат који има функцију подлоге за писање — у себи крије једну инертност. Чак — *смрт*. Могућност покрета је сведена на минимум. Наравно, усмена реч је сва у покрету. У телу. Подлога писма није покрет. Подлога писма није тело.

Цела ствар постаје додатно компликована, то ваљда никога не чуди, оног тренутка када се у процес писања (односно записивања, чувања, памћења) укључи и димензија (увек нормативног) предања. Да ли је предање исто што и традиција? У идеалном случају — *јесте*. Свет у којем живимо није идеалан. Далеко од тога. Отуд мноштво (неретко међусобно искључивих) традиција. У мноштву традиција, вели Хусерл, *одвија се наш људски живот*.[18] Нмеретко, те су традиције међусобно завађене. Предање би (ако је доиста *предање*) морало бити једно. Обједињујуће. Обједињујуће (између осталог) и за различите традиционалистичке партикуларизме. У противном, сукоб — заправо, опсесивна поларизација између *ортодоксије* и *хетеродоксије* — постаје неминовност.

Ефективност речи (оно у говору перформативно) одступа од могућих оквира кодификације писма.[19] Речи увек негде беже. Измичу. Нешто попут метафизике живе речи, речи која је усмено изговорена, представља немогућност по себи. Метафизика тражи писмо. Текст. Текст који чини могућим измештање (поново *екскарнација*) смисла из сфере бића у поредак значења. На исти начин, чини ми се, можемо размишљати и о теологији. О историји теологије. О теологији у монотеистичком кључу. Заправо, о *догматици*. Хришћанској догматици. О догматици која за своје родно место има поље живог преплитања (дакле, прожимања и размимоилажења) између *традиције* и *предања*. Писања и тумачења записаног. Прочитаног.

„Писана традиција", уверава нас Асман, „не може напросто бити доживљена, она мора бити проучавана".[20] То *бити проучавана* првенствено значи — *бити тумачена*. Карактеристична је (стихове наводим у Даничићевом преводу) осма глава Књиге Немијине:

Тада се скупи сав народ једнодушно
На улицу која је пред вратима воденијем, и рекоше Јездри
Књижевнику да донесе књигу закона Мојсијева
Коју даде Господ Израиљу.
И донесе Ездра свештеник закон пред збор,

[17] О томе детаљније уп. мој текст „Динамика групе и питање стабилности значења", *Човек између кривице и туге/Група и појединац*, приредио Ђорић, Б., Београд 2008, стр. 255–265.

[18] Husserl, E., „Vom Ursprung der Geometrie", *Husserliana* VI, Hag 1954, стр. 366.

[19] На овом месту важно је изнети извесну напомену. Савремена филозофија језика причу о перформативу првенствено везује за Остина и за његово учење о *говорним актима*. Занимљиво је, међутим, да је много пре Остина (1885) Filip Wegener засупао ставове који су по много чему антиципирали Остинове идеје. На Wegenera ће се надовезати (својевремено познати египтолог) Alan Gardiner. Уп. Wegener, P., *Unterschungen über die Grundfragen des Spachlebens*, Halle 1885, Gardiner A. H., *The Theory of Speech and Language*, Oxford 1932. Уп. Исто тако и Assmann, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press 2005, стр. 237–259.

[20] Assmann J., *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press 2006, стр. 69.

у којем бјеху људи и жене и сви
Који могаху разумјет ...

И отвори Јездра књигу на видику своме народу,
Јер бијаше више свега народа,
И када је отвори, уста сав народ.

И Јездра благослови Господа Бога великога,
А сав народ одговори:
амин, амин, подигавши руке своје,
па се савише и поклонише се Господу
лицем до земље.

А Исус и Ваније и Серевија, Јхамин, Акув,
Саветај, Одија, Масија, Келита, Азарија, ,
Јозавад, Анан, Фелија и други Левити
Поужаваху народ закону, и наропд стајаћше на мјесту.
И читаху књигу, закон Божији,
Разговијетно, и разлагаху смисао,
Те се разумеваше што се читаше.

Чути прочитано, по свој прилици, није довољно. Могући су неспоразуми. Потребно је *тумачење*. Народ слуша. Народ не разуме. Потребно га је поучити. Штавише, потребна је (временом све више јасно диференцирана) *група овлаштених тумача*.

Само су *овлаштени тумачи* позвани да тумаче. Њихово је да тексту дају (са становишта савремене херменеутике то звучи као *чисти оксиморон*) — *истинско тумачење*. У сферу текстуалности све ће више продирати *дискурс моћи*. Снага речи и снага позиције са које се та реч изриче. Убрзо ће се, историја нам за то пружа небројена сведочанства, поставити (иначе сасвим логично) питање *легитимитета овлаштености тих овлаштених тумача*. Ниједна позиција моћи се нија показала као апсолутна. И уследиће бројне распре, спорови, чак расколи.[21] Много жучи и мастила, а било је и крви, у то име је проливено. Историју догме можемо, несумњиво, посматрати на много начина. Неки од њих су мање доследни, неки више. Неки су анахрони, руковођени интересима политике и идеологије. Други у себи садрже клицу потенцијално плодне спекулативности. У сваком случају, један од њих је, од тих истих *начина* (тј. стратегија тумачења), историју догматских спорења и превирања посматрати као бескрајно сложену и широко разууђену генеалогију мноштва симултаних и сукцесивних (употребићу познату Рикерову синтагму) *сукоба интерпретација*.[22]

***

Тумачити текст не значи нужно га и разумети. Напротив. Што је текст битнији, више ће нас остављати у неразумевању. Није све једно да ли је неки текст иницијално *писан*, или је *записан*. Аутор иницијално писаног текста — *пише*. У случају *записаног текста* постоји подвајање између *оног који говори* и *оног који записује*. Наравно, ствар додатно компликују евентуални преписивачи, преводиоци, редактори.

[21] О свему томе (имајући у виду св. Иринеја Лијонског, његово виђење канона *Светог писма*, те његово одбацивање Марткионовог схватања хришћанства) уп. Mount, C., *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Pail*, Brill 2002, стр. 15, 20–21, 43 и 57.

[22] Уп. Ricoeur, P., *The Conflict of Interpretation*, Continuum 2004.

Тумачити текст значи са текстом се сусрести. Где? У језику. Остаје питање — *у ком језику*? Језика је тако много. Да ли је неки језик повлаштен? Има ли теологија свој језик? Односно, верује ли се да је сама ствар говорења и писања (у овом случају то је ни мање ни више него сам Бог) склонија неком конкретном језику? И — *којем*? Филолошка компетентност је важно упориште сваке одговорне херменеутике. Ипак, критички нерефлексивна филолошка свест (уз сву своју многима тако допадљиву патину и егзотичност) саму ствар теологије може опасно довести у питање. Како? Опасна је свака фетишизација језика. Усменог или писаног језика. Повлаштени језик стиче статус *фетиша*. Он се воли страсном љубављу Нарциса који губи себе у сопственом варљивом одразу. У томе — *како он себе самоī себи самом одражава īоворећи један језик њеīовој свакодневици стран*. Заправо — *недоступан*. Догађа се идеологија. Тамо где би требао бити говор власт преузима *жарīон*. Жаргон једне, претпостављено аутентичне, теолошке старине.

Немојмо се заваравати. Не постоје повлаштени језици. У противном, иконичност новозаветне *Педесетнице* би била сасвим обесмишљена. Ништа друго до неодговорна и груба самовоља може неки језик (грчки, латински, немачки, енглески...) учинити *родним местом и природним стаништем саме ствари мишљења или веровања*. Живљења. Тумачити није — *читати и разумевати. Дешифровати*. Тумачити није, или бар не би смело бити, увек и изнова рециклирати традиционално уходане (*псеудо*)херменеутичке (заправо *идеолошке*) алгоритме. Потребно је много више од владања *општим местима*. Од реторике *убеђивања* и *завођења*. Буде ли сведена на *то* — на умеће убеђивања и завођења посредством идеолошки профилисане (сугестивне) употребе општих места — од хришћанске *кириīме* неће остати ништа.

Тумачити је — *моћи нешто рећи*. Тачније — *имати своју реч*. Имати своју реч на свом језику. Нико не спори — важно је читати. Важно је слушати. Ипак, све је то јалово ако неко не проговори. И то на свом језику. Не постоји универзални језик теологије. Постоје само доминантни жаргони. Традиције. Традиција рађа *жарīон*. Конзервартивности традиције аналогна је жаргону иманентна некомуникативност. Понекад — *аутистичност*. Лингвистичка специјализација теолошког дискурса, која превазилази оквире разборите мере, води његовој неминовној регионализацији. У извесном смислу — *традиционализацији*. Води истом оном *забораву* што га сама идеја традиције собом настоји (опсесивно) порећи. Њу прати општа метастаза једне *метафизике безимене распричаности*. Или, још боље — *расписаности*. Расписаности која је увек — *расписаност у једном (реīионалном) кључу*.[23] До-

[23] Познати спор о *имену Божијем*, који је почетком прошлог века потресао теолошке и монашке кругове у Русији, можемо посматрати и у контексту настојања да се из те *метафизичке маīлине безимене распричаности* (тј. *расписаности*) теологија врати *имену*. Тачније — *Имену*. Сматрам индикативним (Флоренски је на томе инсистирао) повезивање спора око имена божијег са много познатијим *паламитским спором*. Конкретно, мислим на увођење у *причу о имену ареопаīитско-паламитску* спецификацију односа између *суштине* и *енерīије*. Не доводим у питање платоничко-теургијску инспирацију високоспекулативне акрибије именославља. Људи попут Флоренског и Лосева се добор познавали ауторе попут Прокла и Јамблиха. Ипак, чини ми се, нешто је овде претежније од поменуте акрибије. Име је реч. Жива реч. Живост те живе речи првенствено се огледа у молитвенпој пракси и у поезији. У дејствима речи. Акрибија долази накнадно. Њена сврха је одбрамбена. Оно што се брани је мистика речи. Мистика имена. Име није нешто што се пише. Име није нешто што се чита. Суштински, ако говоримо о *имену Божијем*, то је *оно што се каже* и *то је оно што се чује*. Молитва се изговара. Реч молитве је иницијално усмена реч. Чист (најинтимнији могући) *лиīурīијски перформатив*. Уп. Флоренский, П., "Именославие как философская предпоылка", *Имена*, Москва 1998, стр. 273–340.

минација филхеленског сентиманта у савременој православној теологији, примера ради, има за последицу маргинализацију њеног (историјски готово сасвим нереализованог) *семитскої потенцијала*.

Текстуални предложак који се данас (као *писана ствар*) поставља пред херменеутичку процедуру као њен задатак — првенствено ако имамо у виду херменеутику оно што се у теолошком поретку ствари именује речју *извор* — није нешто монолитно. Текст са којим се сусрећемо има статус (наративно релативно стабилне) *композитне структуре*. Уз сву (накнаду) условљеност дијахронијским плуралитетом преводилачких и редакторских ефеката на нама доступан херменеутички статус текста, преплитање усменог и писменог представља битан фактор (како у конституисању тако и различитим могућим аберацијама) самог смисла тог истог текста. Превидимо ли ово, изгубићемо се у различитим могућим (никада до краја разлучивим, симултано постојећим) димензијама *синтактичкої* и *семантичкої*, *наративної* и *перформативної*.

Познат је (херменеутички) амбивалентан стаус већине књига *Светої писма*. У *фиїуралном статусу оної писаної* позадински је присутно оно *усмено*. У истом смислу често се говори о различитим језичким и идеолошким редакцијама бројних зборника изрека отаца. За многе ће, верујем, ова прича добити неочекивани обрт ако сада (после свега што сам рекао) поменем и св. Максима Исповедника. Конкретно — његову *Амбиїву*. Тачније, употребићу Шервудову формулацију, *Ранију амбиїву*.[24] Тај спекулативни бисер зреле византијске теологије управо је (о томе нам директно сведочи Максимова уводна посланица) настао на трагу усмених расправа између св. Максима и Јована Кизичког.[25] Много тога од онога што је својевремено збуњивало људе попут ученог цариградског патријарха Фотија — првенствено мислим на (рекло би се) литерарну небрушеност стила, чудну синтаксу, нехај за претпостављено анонимног читаоца, мноштво синкопа и других сасвим неочекиваних скокова — имамо ли у виду базично амбивалентни статус структуре *Амбиїве* (по питању димензије *усмено-писано*), постаје јасније. Или, ако не јасније, оно макар мисливије.

***

Херменеутика је техника. Процедура. Ипак, пре свега, херменеутика је — *став*. Став дубоке посвећености *оном другом*. Оном што нам се обраћа. Другост тог другог што нам се обраћа — тачније, сам императив посвећености њему, том истом другом — намеће опрез. Идеја је — *не изїубити себе у сопственої идеацији другости*. Истовремено — *не изїодити другост у некритички хипертрофираном себи*. Читање се преплиће са слушањем, писање са говорењем. Језика је много. Још је више путева који нам се унутар сваког појединачног језика могу отворити. Где нас све могу одвести ти путеви. Тешко је рећи унапред. Коначно, у томе је и сам смисао херменеутике. У бескрајном праћењу могућих путева смисла који нам се (посредством језика, писаног или усменог) у некој причи откривају. Свако настојање да се поменута бескрајност некао учини коначном — да се ствар приче једном за свагда ултимативно дефинише — представља порив дубоко супротан самом смислу херменеутике као идеје, а онда и као праксе. Важно је не зауставити се на *писму*, важно је неизгубити себе у *оћеку неїдашњеї їовора*.

[24] Уп. Shervwood, P., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana 36, Herder, Rome 1955, стр. 6.

[25] Уп. PG 91, 1064B.