

Religijos filosofija

PO DIEVO VARDŲ APREIŠKIMO: DU KALBĖJIMO BŪDAI

Ramūnas Boleslovas Malcius

Vilniaus universiteto

Filosofijos institutas

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: ramunasb.malcius@gmail.com

Straipsnyje nagrinėjama kalbėjimo apie Dievą (Kitybę) problema. Jame ginama tezė, kad tik apreiškimas sudaro sąlygas kalbėti apie Dievą, tačiau vėlgi šis kalbėjimas pasireiškia kaip tyla. Kalbėjimo apie Dievą problematika nagrinėjama filosofinės teologijos požiūriu, taip pat akcentuojamas apreiškimo motyvas. Dievui apreiškus savo vardą, atsirado ne vienas būdas kalbėti apie Dievą. Remiantis apreiškimu, filosofija įgauna krikščioniškų motyvų, kurie atskleidžia naujas perspektyvas kalbėti Dievo tema. Tačiau toks kalbėjimas neišvengia kalbėjimo „apie“ aspekto. Ganėtinai lengvai pereinama prie ontoteologinių nuostatų pamirštant, kad Kitybės patirtis priverčia žmogų nutilti. Tačiau tylėjimas įgauna dvejopą prasmę. Viena vertus, tylėjimas reikalingas tiems, kuriems apreiškimu nebuvo duotas žinojimas, o kita vertus – tylima tada, kai dangaus karalystės paslaptys yra atskleidžiamos paties Dievo apreiškimo būdu.

Pagrindiniai žodžiai: Dievas, apreiškimas, tylėjimas.

Turbūt nebūtų daug prieštaraujančiųjų teiginiui, kad Tomas Akvinielis vienas pirmųjų išryškino skirtį tarp *Esse* ir *ens*. Remdamiesi šv. Tomu galime sakyti, kad Dievas (*Esse*) ir buvinys (*ens*) yra radikaliai skirtingi ir tarpusavyje turi mažai ką bendro. Tačiau kalbėti apie Dievą yra kur kas sudėtingiau, nes Dievas yra Kitybė. Todėl labai svarbu, kokį kalbėjimo būdą pasirinks filosofas ar teologas. Iš vienos pusės, apie Dievą galime kalbėti ganėtinai paprastai – užtenka remtis tam tikromis ontologinėmis skirtimis. Tačiau, kita vertus, ontologinės skirtys mažai ką duoda, jeigu laikysimės nuomonės, kad tik apsireiškus Dievui įmanomas tikras pažinimas, išprovokuojantis „tyrinėtojo“ ar stebėtojo tylėjimą.

Prieš pereinant prie detalesnio *Esse* ir *ens* skirties svarstymo, verta pasakyti keletą

dalykų. Šios skirties užuomazgų ganėtinai lengvai galime rasti jau Platono ir Aristotelio filosofijoje. Betgi, kalbant apie šiuos du didžius filosofus, reikia atkreipti dėmesį, kad atsakyti į klausimą apie galimą skirtį tarp būties ir buvinio jiems sekėsi sunkiai, o dar tiksliau, jiems šis klausimas ne itin ir rūpėjo. Taip teigti galima dėl keleto priežasčių:

1. Platono *Sofisto* veikėjas Svetimšalis pasakoja mitą: tarp dievų ir titanų vyko karas dėl esmės prigimties. Titanai, norėdami nuleisti dieviškuosius dalykus ant žemės, bandė įrodyti, kad tik tie daiktai, kurie gali būti paliesti ar matomi, turi būtį ir esmę, nes jie (titanai) būtį ir kūną traktuoja kaip vieną (Plato 1892a: 336). Vadinas, iš pradžių daiktai, būdami dieviškos prigimties (daiktai kaip dievų sukurtieji), nėra pažinūs

žmogui, nes dieviškieji dalykai (daiktų prigimtis) negali būti suprasti baigtinių būtybių (žmogaus). Tačiau jeigu titanams pavyktų daiktų prigimtį parodyti žmonėms (nuleisti juos iš dangaus), tada ir žmonės galėtų pažinti daiktų prigimtį, nes jie būtų atpažįstami ir žmogui. Tad, kol daiktų prigimties „paslaptis“ yra tik dievų žinioje, žmogus negali jos pažinti, nes, galėdamas pažinti tik tai, ką jis gali atpažinti kaip žemišką dalyką, žmogus yra pasmerktas nesuprasti daiktų prigimties ir negali turėti pažinimo.

Dar kitoje vietoje Platonas teigia, kad tik „būtis išsakoma, išreiškiamą ar pamąstoma“ (Plato 1892a: 336). Perimdamas Parmenido mokslą, Platonas neapsistoja tik prie šio teiginio. Kadangi galiu išsakyti klaidą, tam tikrą nebūtį, privalau pripažinti, jog ir nebūtis gali turėti „yra“ statusą. Tačiau pamąstyti ją (nebūtį) yra neįmanoma, nes mąstoma tik esamybė, t. y. buvinys. Panašią mintį Platonas pateikia ir *Teaitete*, kur teigiama, kad „suvokimas (*aisthēsis*) visados yra esančio ir būtis yra tas, kas tikro žinojimas“ (Plato 1892b: 208).

2. Aristotelis *Metafizikoje* sako, kad „žmogus gali pamąstyti tik tai, kas yra“ (Aristotle 1999: 91). Kitaip tariant, čia pasakyta, kas yra tikrasis pirmosios filosofijos objektas – tai, kas *yra*. Patikslinimui galima pasiremti Josepho Owenso apibendrinimu, kuriame apibrėžiamas Aristotelio metafizikos objektas: „Pačioje metafizikoje buvinio nagrinėjimas išreiškiamas įvairiais būdais. Kartais pirmoji filosofija yra apibūdinama kaip mokslas, svarstantis aukščiausius daiktų principus ir priešastis. Tiksliau kalbant, metafizika sukurta tam, kad nagrinėtų buvinio kaip buvinio priešastis. Tai mokslas, kuris turi reikalą su buviniu

kaip buviniu apskritai, o ne su koku nors konkrečiu buviniu. Ir vėl, metafizika apsiriboja dievišku ir nejudančiu buviniu, ir jis tai vadina „teologija“. Šia prasme metafizika nagrinėja buvinį kaip buvinį, kuris dabar, rodos, tampa atskiro buvinio ekvivalentu. Kitose vietose Pirmoji Filosofija yra mokslas apie *ousia*, apie pirmąją *ousia*, apie *ousia* priešastis, apie matomų, dieviškų dalykų priešastis. Ir vėl, tai mokslas apie tiesą“ (Owens 1963: 43).

Kaip matyti, Platono ir Aristotelio nusistatymas būties klausimu yra ontinis, t. y. skirtis tarp būties ir buvinio nėra daroma. Aristoteliui ir Platonui akivaizdu, jog, mąstant bet kokią paskirą daiktą, jis egzistuoja. Papildomas klausimas „ar tai yra?“ tampa neberekalingas, nes *a priori* yra žinomas daikto egzistavimas¹. Jeigu daiktas jau yra pamąstomas, tai, kad jis būna, yra savaime suprantamybė. Todėl žymūs senovės graikų filosofijos tyrinėtojai Johnas Burnetas ir Edwardas Zelleris laikosi nuostatos, kad graikų filosofijoje būties ir buvinio klausimas pirmiausia buvo siejamas ne su ontologija, o su epistemologija. Antai Burnetas sako, kad „didis klausimas, – Yra tai ar nėra?, – yra ekvivalentus klausimui, – Ar tai gali būti pamąstoma, ar negali?“ (Burnet 1953: 53), o Zelleris kiek anksčiau taip pat pripažino,

¹ Vis dėlto galima pripažinti, kad tokia pozicija daug aiškiau matoma Aristotelio, o ne Platono darbuose. Kad Aristoteliui būtis ir buvinys yra tas pats, teigia ir Gilsonas: „Aristotelio pasaulis yra padarytas iš egzistuojančių daiktų. Viskas egzistuoja, nes kitaip nebūtų ir buvinių“ (Gilson 1952: 50). Toks Gilsono teiginys patvirtina faktą, kad jeigu kas nors egzistuoja, jis jau turi buvimą, o papildomas klausimas apie buvimą (būtį) yra nereikalingas, nes pamąstyti atskirai šį buvimą tampa nereikalingu užsiėmimu.

kad graikų filosofijoje egzistavo principas „nieko nėra už būties – visos mintys yra tik mintys apie buvini“ (Zeller 1881: 583).

Tokie pastebėjimai suponuoja dvi hipotezes. Pirmoji hipotezė skamba taip: graikų mąstyme (iš dalies apsiribojant Platonu ir Aristotelium) būties ir buvinio skirtis yra nereikalinga. Nors ją išvelgti tikrai įmanoma, šios skirties aiškinimas nėra pirmas, nes ir taip aišku, kad tai, ką aš (at)pažįstu, „yra“, o papildomas klausimas apie šį buvinių „yra“ tampa nereikalingas. Graikų filosofijoje (ypač Aristotelio) filosofinis diskursas esti imanentinis, nes būtent buvinys laikomas pagrindiniu filosofijos (metafizikos) objektu.

Antroji hipotezė yra tokia: būties ir buvinio skirtis tampa svarbi po apreiškimo, t. y. išvelgus, kad Dievas ir žmogus yra absoliučiai skirtingi. Nors skirtį tarp būties ir buvinių būtybių galima nagrinėti ir iš Niekio perspektyvos (kaip tai yra siūlęs Martinas Heideggeris), laikantis šio straipsnio rėmų, t. y. noro suprasti, kaip tinkamiausia kalbėti apie Dievą, svarbesnis ne Niekis, o apreiškimas, nes apreiškimo metu Dievas pasisako, kas Jis yra. Kai Dievas pasisako, kas Jis yra, atsiranda galimybė palyginti apreiškimo siuntėjo ir apreiškimo gavėjo ontologinį statusą. Be to, straipsnio autorius laikosi nuostatos, kad Heideggerio plėtotą ontologinę skirtis tarp buvimo (*Sein*) ir buvinių turėtų būti nagrinėjama transcendentalinės filosofijos kontekste, kurioje sąvoka „buvimas“ žymi transcendentaliją².

Garsiuose apaštalo Pauliaus pasisaky-

² Ontologinių sąvokų Būtis, buvimas, buvinys išsklaidą leidžia teigti, kad sąvoka „Būtis“ žymi Dievą, „buvimas“ – transcendentaliją, „buvinys“ – visa, kas yra ne Dievas ir ne buvimas (Malčius 2017: 185–195).

muose iš *Laiško romiečiams* ir *Antro laiško korintiečiams* skaitome: „Juk tai, kas gali būti žinoma apie Dievą, jiems aišku, nes Dievas jiems tai leido suprasti. Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievytė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrybių, taigi jie nepateisinami. Pažinę Dievą, jie negarbino jo kaip Dievo ir jam nedėkojo, bet tuščiai svarstydami paklydo, ir neišmani jų širdis aptemo. Girdamiesi esą išmintingi, tapo kvaili. Jie išmainė nenykstančiojo Dievo šlovę į nykstančius žmogaus, paukščių, keturkojų bei šliužų atvaizdus“ (Rom 1, 18–23); „Mes gi nežiūrime to, kas regima, bet kas neregima, nes regimieji dalykai laikini, o neregimieji amžini“ (2 Kor 4, 18). Šiuos Pauliaus žodžius galima aiškinti taip: nors filosofinis (metafizinis) protas ir suvokia, kad tai, kas „yra“ (buviniai), egzistenciją gauna iš kažko Kito, kas tas *Kitas*, netampa problema. Apsiribodami tik žmogaus ir *φύσις*³ problematika, jie kartu apsiriboję tuo, ką Paulius vadina „regimais ir laikiniais dalykais“. Apreiškimas tampa prielaida iškelti idėją, kad egzistuoja ne tik tai, ką aš galiu pamatyti-išgirsti-pajausti, bet ir vadinamieji „amžini dalykai“, kurie yra nenykstantys. Būtent apsireiškiantis Dievas verčia žmogų savo mąstymą nugręžti į neregimus ir nenykstančius dalykus, o tai implikuoja faktą, kad kalbėti apie Dievą, kaip tą absoliučiai Kitą, reikia kitokiu būdu.

³ Kalbėdamas apie graikų ontologiją, *Įvade į metafiziką* panašią mintį išsako Heideggeris: buvimas yra *logos, harmonia, alethea, phusis, phainestai*, jis pasirodo ne kaip kitaip, o tik arbitraliai“ (Heidegger 2000: 142). Tai reiškia, kad buvimas (t. y. būtis) graikams yra tas pats, kas ir buvinys, t. y. ontologinė skirtis vis dar nėra daroma.

Tokį kalbėjimo būdą suteikia būtent krikščioniškas mąstymas. Filosofija, kuri laikosi krikščionybės branduolio, t. y. apreiškimo ir Naujojo Testamento, filosofiniame diskurse yra vadinama „krikščioniška filosofija“. Ieškant „krikščioniškos filosofijos“ apibrėžimo, galima pasitelkti Étienne'o Gilsono, Karlo Rahnerio ir Jeano-Luco Mariono apibrėžimus ir pastebėjimus, kurie padėtų išryškinti tokio filosofavimo specifika:

- „Krikščioniška filosofija yra toks filosofavimas, kuriame krikščioniškas tikėjimas ir žmogaus intelektas sujungia savo jėgas bendram filosofinės tiesos nagrinėjimui“ (Gilson 1960: 5);
- „Krikščioniškos filosofijos pobūdis yra toks: kaip autentiškas ir grynas filosofavimas, ji nurodo už savęs, ir pakviečia mus įsiklausyti į Apreiškime skelbiamą tiesą. [...] Be jos metafizika negali patekti į originalų ir apibrėžtą žmogaus prigimties supratimą“ (Rahner 1994: 16);
- „Krikščioniška filosofija bus priimtina tik tol, kol ji išras – atradimo ir konstravimo prasme – iki šiol nematytus fenomenus. Trumpai kalbant, „krikščioniška filosofija“ miršta, jeigu ji kartoja, gina ir saugo kažką jau įgytą, kas jau yra žinoma, o išlieka gyva tik tada, jei ji atranda tai, kas nuo filosofijos be jo [apreiškimo – įterpta R. B. M.] būtų paslėpta“ (Marion 2008: 65).

Galime matyti, kad minėtuose Gilsono, Rahnerio ir Mariono pastebėjimuose esama vieno bendro rodiklio – krikščioniška filosofija yra atvira Kitybės patirčiai, t. y. apreiškimo turiniui. Kitaip sakant, krikščioniška filosofija neapsiriboja tik tuo, ką atranda protas – priimama ir Kitybės patirtis, o

tiksliau – faktas, kad esama kažko Kito, negu tik tai, ką gali atpažinti protas. Be to, egzistuoja mažiausiai trys krikščioniškai filosofijai būdingi bruožai, t. y. a) tikėjimas, b) apreiškimas, c) naujų, nematytų fenomenų aprašymas. Krikščioniškai filosofijai būdinga tai, kad tokia filosofija ieško būdų *aprašyti apreiškimu gautą tikėjimo turinį, tačiau aprašyti taip, kad kartu būtų išsakoma ir Kitybės patirtis*. Aprašant tikėjimo turinį, tuo, kuo tikima (Dievą), reikia ir kalbėti taip, kaip dar nebuvo kalbėta – įvesti naujas kategorijas, kurios tiktų tik tam „naujam“ turiniui – būtent Dievui.

Tokio naujo kalbėjimo apie Dievą (skirtingai nuo buvinių) pavyzdys gali būti šv. Augustino svarstymas. Antai *De Trinitate* skaitome tokią jo mintį: „Taigi yra aišku, kad Dievą vadinti substancija yra netinkama, o geriau tinka jį suprasti įprastesniu žodžiu *essentia*, kai jis sakomas teisingai ir tinkamai. Tai reiškia, kad tik Dievas turėtų būti vadinamas *essentia*“ (Augustine 1991: 94). Pasak Augustino, vadinti Dievo substancija negalima dėl to, kad substancija implikuoja ne tik akta, bet ir akidenciją, o Dievas juk yra tik tai, kas jis yra pats, t. y. kalbėti apie akidencijas Dievo atžvilgiu negalima. Vadinasi, norint kalbėti apie Dievą kitaip, turi būti naudojamos skirtingos kategorijos, kurios, kaip minėta, yra tikėjimo turinyje, kuris buvo gautas apreiškimu.

Ką atskleidžia Dievo vardas?

Ištaręs savo vardą Mozei (Iš 3, 14), Dievas užminė nelengvą mįslę – kaip reikėtų interpretuoti šį vardą ir ką jis vis dėlto atskleidžia? Yra mažiausiai du Dievo vardo reikšmės aiškinimai: tradicinis vardo „ver-

timas“ kaip „Aš esu, kuris esu“ (kurį, be jokios abejonės, vartojo ir Tomas Akvinietis), bei Martino Buberio ir Franzo Rosenzweigo vardo „vertimas“ kaip „Aš būsiu čia, kaip tas aš čia būsiu“. Pateikdamas šiuos Dievo vardo vertimus, vokiečių teologas Walteris Kasperis mano, kad „vardo apreiškimas išreiškia absoliučią Dievo transcendenciją. Kita vertus, jis liudija asmenišką atsigrėžimą į savo tautą ir pažadą veiksmingai dalyvauti tautos istorijoje“ (Kasper 2016: 59). Dar labiau praplečiant Dievo vardo „vertimus“ galima pažymėti, kad viename iš jų akcentuojamas ontologinis Dievo statusas, o kitame – soteriologinis (Kearney 2001: 155–157). Panašius pastebėjimus ne vienoje knygoje pateikia ir Kasperis⁴.

Vis dėlto, aiškinantis kalbėjimo apie Dievą galimybes, pirmiausia reikėtų apsiriboti ontologiniu vardo vertimo aspektu. Ontologinio Dievo vardo vertimo akcen-

tavimas leidžia geriau suprasti Kitybę, t. y. suprasti, kuo Kitybė skiriasi nuo to, kas nėra Kitybė (buviniai), o soteriologinis motyvas būtų reikalingas svarstant Kitybės ir buvinių santykį, kuriame, galime manyti, pats Kitybės pažinimas yra antraeilis, nes pirmoje vietoje išlieka *santykio tarp Dievo ir žmogaus problema*.

Apsiribojant tik ontologiniu vardo išvertimo akcentavimu matyti, kad Dievas yra tasai „yra“ ir niekas kita – kitaip sakant, jo esmė ir egzistencija sutampa. Tolesnis svarstymas apie Dievo esmę yra sunkiai įmanomas, nes, kaip teigė Tomas Akvinietis, Dievo „buvimas yra jo esmė“, ir į klausimą, *kas Jis yra?*, bei į klausimą, *ar Jis yra?*, atsakoma vienodai. Todėl ne veltui Pranas Kuraitis, remdamasis Akviniečio mokymu, teigia, kad Dievo egzistencija ir esmė sutampa, o tai bene daugiausia, ką galime tikrai pasakyti apie Dievą kaip būtį (*Esse*) (Kuraitis 1931: 107).

Kai Dievo varde išryškinamas ontologinis matmuo, stengiamasi išryškinti tai, kad būtis ir Dievas yra tapatūs. Tai reiškia, kad Dievo atžvilgiu klausimas apie jo galimą egzistenciją tampa nereikalingas, nes egzistencijos iš ko nors kito Dievas negauna. Panašias mintis randame ir Mariono apmąstymuose. Pirmojo *Dievas be būties* leidimo į anglų kalbą (1991) pratarmėje Marionas rašė, kad „būti ar nebūti – išties, pirmas ir nepakeičiamas klausimas viskam ir visiems, o ypač žmogui. Bet su visa pagarba būčiai, ar Dievas turi elgtis kaip Hamletas?“ (Marion 2012: xxii). Kitaip sakant, Dievas neužduoda sau hamletiško klausimo apie egzistencijos prasmę. Jis to neklausia dėl paprastos priežasties – būtis jam nėra kažkas, kas buvo gauta iš kažko kito. Be to, ar apskritai toks klausimas turėtų būti

⁴ Nagrinėdamas žydišką veiksmazodį *hayah*, pavartotą Dievui apreiškiant savo vardą Mozei, Kasperis pažymi, kad šis veiksmazodis, kuris dažniausiai verčiamas kaip „būti“, iš esmės reiškia „paveikti“ arba „būti paveiktam“. Kasperis tai aiškina šitaip: „Šis apreiškimo fragmentas tada reiškia, kad jis nėra paverčiamas tik nusakančiu Dievo egzistenciją ar Dievą kaip absoliučią Būtį. Dievo teiginys yra pažadas, įsipareigojimas, kas jis yra čia, t. y. kartu su savo žmonėmis.“ Taip turėtų būti suprasta pirmoji vardo dalis („Aš esu...“). Antroji vardo dalis (...kuris esu“) reiškia, kad „Dievas yra čia kaip tas, kuris yra būtent čia, jis yra dabartis, kuri negali būti niekaip apskaičiuota ar apibrėžta“ (Kasper 2012: 148). Kitoje vietoje tas pats Kasperis rašo, kad Dievo vardas „nėra suprantamas filosofinės buvinių koncepcijos prasme, kaip nuoroda į Dievo būti-sau (*aseity*), bet kaip emociingas užtikrinimas ir pažadas, kad Dievas yra kaip tas, kuris „yra čia“ emociingai jo žmonių besikeičiančios situacijos istorijoje“ (Kasper 2011: 163).

keliamas ir žmogaus, kai jis kalba apie Dievo buvimą. Tačiau neužbėkime į priekį. Juk Pats Dievas yra tasai, kuris ir yra pati būtis (*Ipsum Esse*), o toks pastebėjimas verčia atsigręžti būtent į Tomą Akvinietį.

Laikantis tomistinės nuostatos, kad buvimas ir esmė Dieve sutampa, reikia sakyti, kad Dievas yra *Ipsum Esse*⁵. Kadangi *Esse* yra Būtis, tai Dievo „vardas“ gali būti pakeičiamas būtent Būtimi. Netgi pati *esse* sąvoka tomistinėje filosofijoje suprantama kaip pamatinė. Pasak Gilsono, „sakyti, kad žodis „būtis“ nurodo Dievo esmę, ir kad tokia esmė netinka niekam, išskyrus Dievui, yra sakyti, kad Dieve esmė ir egzistencija yra tapačios, ir kad tik vieninteliame Dieve esmė ir egzistencija yra tapati [...]“. Kadangi yra tik vienas Dievas ir šis Dievas yra būtis, o tai sugalvojo ne Platonas, ne Aristotelis, o Mozė, kuris ir sukuria tokią poziciją“ (Gilson 1940: 51). Kitaip sakant, prielaida, kad Dievas turi būti suprantamas kaip būtis, kyla iš apreiškimo Mozei. Kai Dievas sakosi esąs „Aš Esu, Kuris Esu“ (Iš 3,14), reiškia, kad Dievo vardas yra Būtis. Dievą suprantant kaip gryną būtį, kaip Tą, kurio esmė yra būtis, nelieka nieko kito, kaip sakyti, kad tai prasingiausia, ką galima pasakyti apie Dievą, t. y. Dievas ir būtis yra tas pats. Vadinasi, Dievui vieninteliame būnant tikra būtimi, joks kitas dalykas negali būti vadinamas būtimi. Todėl pasakymas, kad Dievas yra būtis, pirmiausia turi būti suprastas kaip pasakymas, kad tik Dievas gali būti toks, nes visa, kas yra ne Dievas, negali būti pats *Esse*, nes tai yra tik Dievo vardas.

Ką mums duoda šv. Tomo ir jo interpretatorių mokymas? Pirma, sužinome, kad *esse* sąvoka Dievo atžvilgiu turi būti suvokiama *Ipsum Esse* prasme. Kalbėdami apie būtį ir siedami šią sąvoką su Dievu, turime laikytis pozicijos, kad, kalbėdami tiek apie būtį, tiek apie Dievą, kalbame apie tą patį. Kaip teigė pats Akvinietis, „jeigu Dievas būtų visų daiktų buvimas, tai sakyti, kad *akmuo yra esinys*, būtų nė kiek ne teisingiau, negu sakyti, kad *akmuo yra Dievas*“ (Akvinietis 1999: 111). Kitaip tariant, kai vartojame sąvoką *esse*, negalime pamiršti, kad tai žodis, kuris žymi Dievą. Tiksliau, jis jį žymi taip, kad kartu nusako jo esmę.

Antra, *esse* sąvoka nusakomi ir sukurti dalykai. Laikantis tomistinės nuostatos galima teigti, kad Dievas yra *Ipsum Esse*, t. y. kad Dievas jokiu būdu negali būti suprantamas kaip *ens*. Kitaip sakant, dėl to, kad *ens* ir *esse* sąvokos nurodo skirtingus dalykus, jų tapatinti negalima. *Ens* gali būti išsakytas, nes jis nenurodo tik pats savęs ir todėl gali būti apibrėžiamas jo suvokėjo ir apibūdinamas bendrinėmis kategorijomis. Dievas nurodo save, nes jo *essentia* yra *esse*, o tai reiškia, kad Dievas nėra kas nors, kam reikėtų pagrindimo. „Dievas, – sako Maceina, – yra nepriklausomas nuo būtybės savo būtimi. Jis yra BŪTIS“ (Maceina 1990: 581), o tai reiškia, jog Dievas yra pats sau, ir leidžia teigti, kad tik pats Dievas gali tiksliai save nusakyti ir pasakyti, ką jo esmėje reiškia *esse*.

Dievui būnant pačia būtimi, visa, kas yra ne-Dievas, yra tai, kas *esse* gauna iš Dievo. Maceina neklysta teigdamas, jog „Dievui būtis yra nuosavybė, o žmogui – dovana“ (Maceina 1976: 187). Būtina pridurti, kad *esse* kaip „dovana“ yra ne tik žmogui, bet ir viskam, kas yra ne Dievas. Vadinasi,

⁵ Thomae de Aquino. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 8. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomicum.org/qdp7.html>.

visa yra *habens esse*, išskyrus patį Dievą. Kadangi Dievas suprantamas kaip bendrinis būties principas (nes jis yra pati būtis), tai niekas kitas negali būti vadinamas taip, kaip Dievas. Todėl būtina sakyti, kad *ens* yra paskirybė, t. y. tai, kas nėra pats iš savęs ir yra kontingentiškas.

Tačiau ar tokius dalykus galime atpažinti ir Dievo vardo apreiškime? Viena vertus, ganėtinai žinoma, kad esama aiškinimo, jog, remiantis Dievo vardo apreiškimu, esmė ir būtis Dieve sutampa. Žinoma, tokia nuostata yra krikščioniška. Kaip rašo Gilsonas, Dievo kaip būties identifikavimas neabejotinai yra krikščioniškos filosofijos bruožas (Gilson 2002: 85). Tačiau galima manyti, kad Dievo vardas turi turėti platesnį aiškinimo kontekstą. Antai Josephas Ratzingeris teigia, jog tada, kai Dievo vardas buvo verčiamas išryškinant ontologinę vardo pusę, „šis vardas nebuvo vardas tarp daugelio kitų vardų, nes tas, kuris jį pavartojo, nebuvo buvinys tarp daugelio kitų buvinių. Jo vardas buvo slėpinys, kuris pastatė jį už visų galimų palyginimų“ (Ratzinger 1979: 14). Tokia Ratzingerio pozicija atskleidžia du dalykus: 1. Dievas ir visa, kas yra ne Dievas, absoliučiai skiriasi tarpusavyje. 2. Apie Dievą reikia kalbėti taip, kaip nebūtų galima kalbėti apie nieką kitą.

Eksplikuojuojant pirmąjį dalyką, galima teigti, kad negalimybė tapatinti Dievą su visu tuo, kas yra ne Dievas, kyla iš to, kad tik Dievas yra Tas, *kuris Yra*. Kitaip sakant, Dievo „ontologinis statusas“ buvinių atžvilgiu skiriasi taip akivaizdžiai, kad bet koks Dievo ir buvinio (įskaitant ir žmogaus) tapatinimas turėtų atrodyti kaip didžiausia kvailybė. Tai yra kvailybė dėl minėto buvinių ir Dievo „ontologinio statuso“. Kaip rašė jau ne kartą minėtas Gilsonas (kuris,

be jokios abejonės, perteikia šv. Tomo mokymą), „jeigu Dievas yra būtis, Jis nėra tik visiškasis buvinys: *totum esse*, bet Jis, tiksliau tariant, yra tikra būtis – *verum esse*, ir tai reiškia, kad visa kita gali būti tik iš dalies buviniai, sunkiai nusipelnę buvinio vardo iš viso“ (Gilson 1940: 64). Nagrinėjant Dievo kaip būties sąvoką, buvo galima pastebėti, kad Dievas negali būti apibrėžiamas bendrinėmis kategorijomis, nes Dievo esmė yra būtis. Dievas yra *actus purus*, o tai neleidžia Dievui suteikti jokių papildomų predikatų. Dėl to, kad Dievas egzistuoja su būtinumu ir tik jis vienas yra toks, visi buviniai egzistuoja ne su būtinumu, t. y. yra kontingentiški. Sykiu buvinio kontingentiškumas nurodo, kad turi būti kažkas, kas egzistuoja būtinai, nuolatos ir yra begalinis (Dievas), o kažkas yra nebūtinai, laikinas ir baigtinis.

Žinoma, galima manyti, kad visi buviniai egzistuoja su būtinumu, ir taip sakyti, kad Dievas neturi kurti su būtinumu. Tačiau teisingas yra Avicena, kurio mintį cituoja Dunsas Škotas, jog „tie, kurie neigia, kad kai kurie buviniai yra kontingentiški, turėtų būti palikti kankinimams iki tol, kol supras, kad jie gali būti ir nekankinami“ (*op. cit.*: 9). Kitaip sakant, buvinio kontingentiškumas kyla iš tokio samprotavimo: jeigu aš galiu šiuo metu sėdėti prie stalo, tai kartu suvokiu, kad galiu ir nesėdėti prie stalo ir daryti ką nors kita; šis tekstas, kurį dabar rašau, gali būti ir nerašomas. Mažstant nuosekliai iki pabaigos, prieinama prie išvados, jog faktas, kad aš esu, yra nebūtinai, nes manęs gali ir nebūti. Nebūdamas savo paties priežastis, turiu ieškoti to, kas yra mano priežastis. Nuosekliai judant tokiu keliu, turi būti prieinama prie išvados, kad Dievas yra tas, kuris man duoda buvimą,

o pats Dievas egzistuoja su būtinumu, t. y. nereikalauja priežasties.

Taigi, eksplikavus pirmąjį faktą, kuris kilo iš anksčiau minėtos Ratzingerio citatos, matyti, kad Dievas ir buvinys pirmiausia skiriasi savo ontologiniu statusu. Dievas yra būtinas, o buvinys (*ens*) – kontingentiškas; Dievas yra *Ipsum Esse*, o buvinys – *habens esse*. Kitaip sakant, Dievo ir buvinio sutapatinimas, žvelgiant iš ontologinės perspektyvos, iš principo yra negalimas, nes tai prieštarautų nusistovėjusiems tomistinės ir krikščioniškos filosofijos (ontologijos) pagrindams. Tačiau, grįžtant prie krikščioniško apreiškimo temos, galima sakyti, kad kai Dievas tapo buviniu (žmogumi), „ontologijos dėsniai“⁶ prarado bet kokią prasmę. Tačiau, kaip sakėme anksčiau, pirmiau pateikta Ratzingerio mintis atskleidžia dar vieną faktą – kad kalbėti apie Dievą reikia kitaip negu yra kalbama apie buvinius.

Ką iki šiol atskleidė tokie svarstymai? Pirmiausia tampa aišku, kad krikščioniška filosofija yra tokia filosofija, kuri yra atvira Kitybės patirčiai. Antra, tomistinė filosofija ganėtinai lengvai sudaro sąlygas kalbėti apie Dievą (Kitybę). Tačiau ar ontologinis Dievo vardo vertimas ir tokio vertimo eksplikavimas yra pakankamas? Panašu, kad, žvelgiant tik iš ontologinės perspektyvos, nekreipiama dėmesio į Kitybės patirtį. Jeigu

⁶ Sąvokų pora „ontologijos dėsniai“ pasiskolinta iš Mariono. Marionas tekste *Apie teologijos ir filosofijos skyrimo kilmę* teigia, kad Dievo kūryba ir mirusių prikėlimas yra galimi dėl to, kad „Dievui nėra negalimų dalykų“ (Lk, 1: 37), ir vadina tai ontologinių dėsnų (*the laws of ontology*) nepaisymu (Marion 2009: 58–59). Vėliau straipsnyje bus parodoma, kad Dievo tapimas žmogumi taip pat turėtų būti suvokiamas kaip ontologinių dėsnų nepaisymas ir sulaužymas.

ieškoma atsakymo, *kaip* reikėtų kalbėti Dievo atžvilgiu, turėtų būti svarbu ne tik ontologinis Dievo (Kitybės) statusas, bet ir tai, *kaip* patiriama Kitybė, o tiksliau, kas nutinka tada, kai norima išsakyti patirtą Kitybę.

Kalbėti apie Dievą?

Remiantis ontologinėmis nuostatomis ir Tomo Akviniečio mokymu, kalbėti *apie* Dievą nėra sudėtinga – užtenka išryškinti ontologinio statuso (*Esse / ens*; amžinumo / kontingentiškumo) skirtumus, ir tampa „aišku“, kas turėtų būti vadinama Dievu. Tačiau tenka pripažinti, kad toks kalbėjimas apie Dievą nesugeba išvengti kalbėjimo „*apie*“ aspekto. Toks kalbėjimas „*apie*“ pasirodo tada, kai neižvelgiamas Kitybės momentas, t. y. nepastebima, kad, patyrus Kitybę, nebeįstengiama kalbėti taip, kaip kalbama apie buvinius.

Kalbėjimas „*apie*“ yra toks įprastas kasdienėje kalboje, kad atrodo, jog kitoks kalbėjimo būdas sunkiai įsivaizduojamas. Kalbame *apie* stalą, *apie* orą, *apie* filosofiją ir teologiją ir t. t. Kitaip sakant, norėdami kalbėti *apie* „X“, į „X“ vietą galime įstatyti bet kokį objektą, kuri patyrėme, patiriame ar patirsime. Tačiau ar toks kalbėjimas *apie* yra pats tinkamiausias Dievo atžvilgiu? Antai Emilis Brunneris ir Rudolfas Bultmannas mus įspėja: „Kas apie Dievą kalba taip, tarsi jis būtų jo pusbrolis, apie kurį jis tiesiog viską žino, tas apie Dievą nežino nieko. Pirmutinis ir svarbiausias dalykas, galimas žinoti apie Dievą, visada yra šis: apie jį mes žinome tik tai, ką jis pats mums apreiškia. O Dievui save apreiškus, žmonėms dar labiau negu iki tol tampa aišku, koks jis nepasiekiamas mąstymui

ir įsivaizdavimui“ (Brunner 2009: 243); „Tas, kuris tiki į Dievo tikrovę, kadangi yra paveiktas argumentų, gali būti tikras, kad jis apie Dievo tikrovę nieko nesuvokia. Ir kas galvoja, kad ką nors apie Dievo tikrovę gali pasakyti pasitelkdamas Dievo įrodymus, tas leidžiasi į disputą apie fantomą. Mat bet kokio kalbėjimo „apie“ sąlyga yra žvilgsnis iš išorės į tai, apie ką kalbame. Tačiau išorinės perspektyvos Dievo atžvilgiu negali būti, todėl apie Dievą negalima kalbėti bendrais teiginiais, bendromis tiesomis, kurie būtų teisingi nepriklausomai nuo konkrečios egzistencijos ir kalbančiojo situacijos“ (Bultmann 2009: 205). Atrodo, kad Brunneris ir Bultmannas nori pasakyti, jog, turėdami „reikalų“ su Dievu, turime pamiršti, o gal, tiksliau, suspenduoti mūsų kasdienį kalbėjimą *apie*. Jeigu su mano pusbroliu „reikalai“ yra ganėtinai aiškūs ir kalbėti *apie* jį galima būtent taip, tarsi žinočiau „tiesiog viską“, tai, susidurdami su Dievu, apie tokį kalbėjimą turėtume pamiršti arba bent jau, geriausiu atveju, jo vengti.

Tačiau išvengti tokio kalbėjimo Dievo atžvilgiu yra be galo sunku. Bet štai Mariono toks kalbėjimas *apie* Dievą visiškai nestebina: „Nėra nieko keisto fakte, kad mes nepajėgiame kalbėti apie Dievą; nes, jei kalbėjimas yra ekvivalentus gerai sukonstruotų teiginių išdėstymui, tada pagal apibrėžimą tai, kas apibrėžiama kaip neapsakoma, nesuvokiama ir neišmatuojama, išvengia visų kalbų. Todėl stebinantis dalykas yra ne mums išskylantys sunkumai kalbėti apie Dievą, bet būtent sunkumas išlikti tyloje“ (Marion 2012: 55). Žinoma, tokio kalbėjimo „*apie*“ kasdienėje kalboje mes išvengti negalime. Greičiausiai, jo išvengtume tik tada, kai apskritai nutiltume, tačiau nutilę ir kartu nurimą greičiausiai patirtume tai,

apie ką rašė Tomas Sodeika: „Pamatysi, kiek neįtikėtinau daug Tavyje nerimo, koks siaubingas triukšmas viešpatauja Tavo viduje. Jokio (kad ir didžiausio) didmiesčio jokia (kad ir triukšmingiausia) gatvė neprilygsta šiam triukšmui. Mintys ir vaizdiniai, bandydami vienas kitą perrėkti, tarsi „šaukiantys daiktai“, nuolat grumiasi dėl vietos nedideliam Tavo sąmonės plotelyje, stengdamiesi žūt būt atkreipti į save Tavo dėmesį. Jie gundo Tave kaip tie šventąjį Antaną gundę demonai“ (Sodeika 2008: 82). Greičiausiai, nutilę ir Dievo atžvilgiu vis dar girdėtume (arba jaustume) norą ir toliau kalbėti „*apie*“, nes toks kalbėjimas mums yra toks svarbus, kad net sunku įsivaizduoti, kad jo apskritai galima išvengti.

Tačiau atrodo, kad yra bent jau viena išeitis, kaip tokį kalbėjimą „*apie*“ Dievo atžvilgiu galėtume nors trumpam suspenduoti. To sąlyga būtų ganėtinai „paprasčia“ – apreiškimas, nes, kaip teigė vokiečių teologas Wolfhartas Pannenbergas, „Dievo pažinimas yra galimas tik per apreiškimą“ (Pannenberg 2004: 189). Kaip matėme anksčiau, Dievas, apreiškdamas savo vardą Mozei, šį tą mums pranešė apie save: tai, kad tarp Dievo ir žmogaus ontologiniu lygmeniu egzistuoja sunkiai suvokiama skirtis – vienas iš jų yra Tas, kuris Yra, o kitas – tik tas, kuriam tąsai „yra“ duotas kaip dovana. Tačiau ar tik tai mes sužinome iš apreiškimo? Panašu, kad bent jau teologija mus moko, kad apreiškimas pasako ir šį tą daugiau.

Pirmiausia sužinoma, kad Dievas *yra*. Antai *Naujajame Testamente* randame ne tik „Gerąją Naujieną“, kad Dievas tapo žmogumi, bet ir tai, kad visi žmonės daugiau ar mažiau žino, jog Dievas yra. Viename iš daugelio savo tekstų Rahneris primena,

kad pirmas dalykas, kuris mus pribloškia tada, kai bandome sužinoti, ką Naujojo Testamento žmonės mąstė apie Dievą, yra neabejotinas įsitikinimas Dievo egzistavimu (Rahner 1961: 94). Žmonėms, kuriems jau anksčiau buvo pasirodęs „Viešpats, jų tėvų Dievas, Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas“ (Iš 4, 5), nebekyla noras kalbėti *apie* Dievo egzistavimą, būtį, skirtumą nuo žmogaus ir panašiai. Šiais ir panašiais klausimais *apie* Dievą tylima. Tačiau toks NT žmonių tylėjimas turėtų būti laikomas daug kokybiškesniu už bet kokį metafizinį-ontologinį kalbėjimą *apie* Dievą, jo būtį, egzistavimą, skirtumą nuo žmogaus dėl to, kad svarbiausias dalykas jau yra žinomas – Dievas *yra*. Ir tai pasakė ne Tomas Akviniėtis, ne Mozė ar Izaokas, o pats Dievas. Kitaip sakant, Dievas pats iš savęs apreiškimo būdu pranešė apie save, nes, kaip teisingai teigė Kasperis, „Dievas negali būti įrodomas griežtąja žodžio „įrodytas“ prasme; jis pats privalo padaryti save žinomą“ (Kasper 2012:109), o būtent tai ir buvo padaryta apreiškime Mozei.

Tačiau ar tik Dievo egzistavimo atveju turėtų būti laikomasi tylos? Jeigu teigiama, kad Dievo egzistavimo klausimu tylima todėl, kad Viešpaties egzistavimas NT vaizduojamiems žmonėms buvo duotas paties Dievo, tai kiti dalykai *apie* Dievą taip pat turėtų likti tyloje. Greičiausiai, taip turėtų būti todėl, kad tenka pripažinti, jog Dievas yra ne kas kitas, kaip slėpinys ar paslaptis. Kaip mus moko Brunneris, „viskas, ką mes galime žinoti, vadiname pasauliu. Dievas nėra pasaulis. Todėl jis aukščiau už bet kokį mūsų žinojimą. Jis yra paslaptis. Bet ne mįslė. Nes mįslę anksčiau ar vėliau galima įminti. Tai, kad Dievas yra paslaptis, reiškia: jos niekas niekada neatskleis.

Nes tai, kas atskleidžiama, mums vėliau paklūsta. Tačiau Dievas niekada mums nepaklus. Dievo didybė yra lyg baisinga bedugnė, į kurią žvelgiant svaigsta galva“ (Brunner 2009: 243). Tačiau ar Brunneris šiuo atveju moko teisingai? Viena vertus, tylėjimas Dievo kaip slėpinio akivaizdoje turėtų būti savaime suprantamas. Tačiau, kita vertus, galima manyti, kad tylėjimas šiuo atveju gali būti skirtingas, o tiksliau, skirtingai taikomas. Juk yra pasakyta: „Jums duota pažinti dangaus karalystės paslaptis, o jiems neduota. Mat kas turi, tam bus duota, ir jis turės su pertekliumi, o iš neturinčio bus atimta ir tai, ką jis turi. Aš jiems kalbu palyginimais todėl, kad jie žiūrėdami nemato, klausydami negirdi ir nesupranta“ (Mt 13, 11–13). Šie *Evangelijos pagal Matą* žodžiai mūsų kontekste reiškia štai ką: tiems, kuriems bus duotas apreiškimas, tiems, kuriems Dievas apreiškė apie save, kalbėti *apie* Dievą nebereikės. Jie galės tylėti, nes jie ir taip žinos „dangaus karalystės paslaptis“. Jie tylės ne todėl, kad to nežino, bet kaip tik todėl, kad jiems tai jau bus žinoma be jokių metafizinių ir ontologinių spekuliacijų. Tačiau tiems, kuriems tai nebus duota, taip pat reikės tylėti, nes „jie žiūrėdami nemato, klausydami negirdi ir nesupranta“. Kitaip sakant, metafiziniai ir ontologiniai bei kitokio pobūdžio samprotavimai ir kalbėjimai neturint apreiškimo *duoto* žinojimo yra bereikšmiai, neturintys jokie pagrindo ir prasmės, nes tam, kam nebus *duota*, kalbėjimas „*apie*“ neduos nieko. Panašiai, nors skirtingais žodžiais, kalba Marionas, kai nagrinėja sinoptinėse evangelijose vartojamą sąvoką *mystērion*, kuri kilo iš veiksmazodžio *myō*, reiškiančio „užverti“ (akis ar burną): „[...] yra *mystēria*, kuri neturi būti išsakoma, bent jau tiems,

kuriems tai nėra „duota“ (Marion 2016: 60). Vadinasi, apie Dievą kaip slėpinį esama dviejų tylėjimo būdų – vienas iš jų toks, kai tylima todėl, kad žinojimas yra *duotas*, o kitas – kai tylėti reikia todėl, kad žinojimas nėra *duotas*.

Tačiau bene svarbiausias klausimas tada būtų toks: o kam yra duota? Greičiausiai,

atsakymo į tai nėra. Betgi šiuose Rahnerio žodžiuose galbūt ir esama šiek tiek tiesos: „Dievas pats nekomunikuoja su tais, kurie yra metafiziškai arti jo, išmintingi, stiprūs, lydimi sėkmės, ontologiškai kompaktiški, bet su pasaulio kvailyste, silpnais, nevykėliais, viduje trapiais ir tuščiais“ (Rahner 1961: 116).

Literatūra

- Aristotle. 1999. *The Metaphysics*. Transl. by H. Lawson-Tanscred. London: Penguin Books.
- Augustine. 1991. *The Trinity*. Transl. by E. Hill. Brooklyn, New York: New City Press.
- Brunner, E. 2013. Mūsų tikėjimas: krikščioniškas mokymas, in W. Harle, T. Kiauka (sud.). *Dievo pėdsakais. XIX–XX a. evangeliškosios teologijos antologija*. Vilnius: Kultūros barai: 239–245.
- Bultmann, R. 2013. Kokia prasme kalbėti apie Dievą?, in W. Harle, T. Kiauka (sud.). *Dievo pėdsakais. XIX–XX a. evangeliškosios teologijos antologija*. Vilnius: Kultūros barai: 205–214.
- Burnet, J. 1953. *Greek Philosophy*. Vol. 1. London: Macmillan and Co.
- Gilson, E. 1940. *Spirit of Mediaeval Philosophy*. Transl. by A. C. H. Downes. New York: Charles Scribner's Sons.
- Gilson, E. 1952. *Being and Some Philosophers*. Second ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gilson, E. 1960. *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday & Company Inc.
- Gilson, E. 2002. *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*. Transl. by L. K. Shook and A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Heidegger, M. 2000. *Introduction to Metaphysics*. Transl. by G. Fried and R. Polt. New Haven: Yale University Press.
- Kasper, W. 2011. *Jesus The Christ*. New York: T&T Clark.
- Kasper, W. 2012. *The God of Jesus Christ*. Transl. by M. J. O'Connell. London: Continuum.
- Kasper, W. 2016. *Gailestingumas*. Vertė M. Ragaišis ir Z. Stanevičienė. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Kerney, R. 2001. The God Who May Be, in J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon (Eds.). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press: 153–185.
- Kuraitis, P. 1921. *Ontologija*, I t. Kaunas: Šviesa.
- Maceina, A., 1976. *Religijos filosofija*. Putnam: Krikščionys Gyvenime.
- Maceina, A. 1990. Jobo drama. A. Maceina. *Raštai* III t. Vilnius: Mintis.
- Marion, J. L. 2008. *The Visible and Revealed*. Transl. by Ch. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.
- Marion, J. L. 2009. On the Foundation of the Distinction between Theology and Philosophy. Transl. by J. C. P. Uy and E. J. C. Calasanz, *Budhi: A Journal of Ideas and Culture* 13 (1–3): 15–46.
- Marion, J. L. 2012. *God without Being*. Second ed., transl. by T. A. Carlson. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marion, J. L. 2016. *Givenness and Revelation*. Transl. by S. E. Lewis. Oxford: Oxford University Press.
- Owens, J. 1963. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical institute of Mediaeval Studies.
- Pannenberg, W. 2004. *Systematic Theology*. Vol. 1., transl. by G. W. Bromiley. London, New York: T&Clark International.

Plato. 1892a. *Sofist*, transl. by B. Jowett, in Plato *Dialogues of Plato*. Vol. IV. London: Oxford University Press. Prieiga per internetą: <http://oll.libertyfund.org/titles/plato-dialogues-vol-4-parmenides-theaetetus-sophist-statesman-philebus>

Plato. 1892b. *Theaetetus*, transl. by B. Jowett, in Plato *Dialogues of Plato*. Vol. IV. London: Oxford University Press. Prieiga per internetą: <http://oll.libertyfund.org/titles/plato-dialogues-vol-4-parmenides-theaetetus-sophist-statesman-philebus>

Rahner, K. 1961. Theos in the New Testament, in K. Rahner, *Theological Investigations*, Vol. 1, transl. by C. Ernst. Baltimore: Helicon Press: 79–148.

Rahner, K. 1994. *Hearer of the Word*. Transl. by J. Donceel. New York: Continuum.

Ratzinger, J. 1979. *The God of Jezus Christ*. Transl. by R. J. Cunningham. Chicago: Franciscan Herald Press.

Sodeika, T. 2008. Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos, *Religija ir kultūra* 5 (2): 62–85. Prieiga per internetą: <http://www.zurnalai.vu.lt/religija-ir-kultura/article/view/2780/1969>

Thomae de Aquino. *De Potentia*. Prieiga per internetą: <http://www.corpusthomicum.org/qdp7.html>.

Tomas Akviniėtis. 1999. *Suma prieš pagonis*. Pirmoji knyga. Vertė G. Vyšniauskas. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Zeller, E. 1881. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Transl. by S. F. Alleyne. London: Longmans, Green, and Co.

AFTER THE REVELATION OF THE NAME OF GOD: TWO WAYS OF SPEAKING

Ramūnas Boleslovas Malcius

Summary

This article deals with the problem of speaking about God (Otherness). The author maintains that Revelation alone makes it possible to speak about God, but again, this speech manifests itself as a silence. The problem of talking about God is examined through the approach of philosophical theology, which also emphasizes the motive of Revelation. When God revealed His name, there was not one way to speak about God. With reference to the Revelation, philosophy gains the Christian motives that open new perspectives for speaking on God's theme. On the basis of Thomism, speaking about God is not problematic – it is enough to highlight certain ontological differences, and it becomes clear what we should call God. However, such a speech does not avoid the aspect of speaking “about.” It is quite easy to adopt the onto-theological attitude, forgetting that the most meaningful way of talking about God rests on being silent. However, silence takes on a double meaning. On the one hand, silence is necessary for those who have not been given knowledge through Revelation and, on the other hand, silence is necessary when the secrets of the Kingdom of God are given by the very way of God's Revelation.

Keywords: God, Revelation, silence.