

DEJANJE V ZAČETKU

RAZPRAVE

Vid Snoj

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Prvi del teksta prinaša branje biblične pripovedi o stvarjenju sveta, ki skuša pokazati tako na vzvišenost dogodka kakor tudi pripovedi o njem. Drugi del pa je razprava o implikacijah te pripovedi v evropski znanosti in pesništvu.

Deed in the beginning. The first part of the text is a reading of the Biblical narrative of creation, which attempts to demonstrate the sublimeness of both the event itself and the narrative. The second part is a discussion of the implications of the narrative for European science and poetry.

Stvarjenje v Bibliji

Naš namen danes je govoriti o »začetku stvari«. Naloga, ki sem jo sam prevzel ob vabilu k sodelovanju pri posvetu o tej temi, je pretresti stvarjenje sveta v knjigi razodetja, v Bibliji.¹

Moj čas je, tako kot čas drugih razpravljavcev, omejen. Vendar sem prepričan, da se moramo na začetku, preden se lotimo izbrane teme, vprašati, ali smo sploh zreli za biblično pripoved o stvarjenju. Prepričan sem, da s tem vprašanjem ne izgubljam časa; nekdanji judovski mistiki ni kar tako veljalo, da je treba za pripustitev k premišljevanju *ma'ase be-re'sit*, Božjega »dela v začetku«, doseči ustrezno starost.

Torej: ali smo zreli za biblično pripoved, za temeljno judovsko-krščansko pričevanje o začetku sveta, potem ko smo izkusili pomlajenje, prerodenje ali celo vnovično rojstvo človeštva, poskus človekovega samoprevzeta, ki je najočitnejši v novoveški znanosti?

Slišali smo zgodbo o nastanku in razvoju zemlje, zgodbo o nastanku in boju za obstanek živalskih vrst in človeške vrste, ti dve in druge zgodbe iz 19. in 20. stoletja, ki so se predstavljale kot teorije s pretenzijo po razjasnitvi skrivnosti začetka in pri tem postavljale na laž biblično pripoved. Odgovor je – ne, za biblično pripoved nismo zreli, če ostajamo ujeti v horizontu pričakovanja, ki so ga razprle te zgodbe. Zanje nismo zreli, če pričakujemo razjasnitev, katero nas spodbujajo pričakovati tudi preučevalci

mitologije, ko govorijo o tako imenovanih ajtioloških mitih, se pravi, če pričakujemo luč, več luči, *Lumières* na izvoru, torej če tam kot projekcijo svoje hermenevtične predpostavke pričakujemo razsvetljenje, ki naj bi nasitilo naš v vsakdanjih logičskih operacijah šolani, bolj ali manj znanstveno izurjeni razum. Če iščemo argument, vzročno-posledičen razumski odgovor na nastanek zemlje in neba, rastlinskih in živalskih vrst ter človeške vrste.

Biblična pripoved kratko malo ne odgovarja na naša nova vprašanja. Odgovor nekega škofa v 19. stoletju, recimo, da je Bog poleg vsega, kar piše v Bibliji, ustvaril tudi na novo odkrite fosile, je vnaprej izgubljen zagovor. Zapoznel zagovor, ki je podlegel vsiljivosti vprašanja in biblično pripoved zaman brani z neduhovitim, togim, okostenelim ponaredkom.

Nasprotno moramo za zrelost vzdržati pritisk luči. Pozoreti nas mora temina izvira v strahospoštljivem zadržanju pred njim in s srhom na koži.

Biblična pripoved o *be-re 'šit*, o tistem v začetku, ne rabi besede »zato« niti na začetek ne meče luči. Ne preveč luči. Rabi besedo »svetloba«, vendar, čisto na začetku, kot besedo, ki je v resnici namenjena svetlobi, katere še ni (prim. 1,3). To besedo rabi kot besedo, ki je klic svetlobi, naj pride. In luč se lahko razlije nad nas, če smo biblično pripoved pripravljene sprejeti kot pripoved o čudovitem in veličastnem, hkrati pa neodpravljlivo skrivnostnem, nadvse vzvišenem dogodku – o dogodku pred človekovim dejanjem, pred človeško zgodovino, dogodku, pred katerim, kot pravi sv. Avguštin v *Confessiones* (11, 13), »ni bilo nobenega časa« (Avguštin 1978, 260). Moj namen je v nekaj potezah pokazati vzvišenost tega dogodka, in sicer, prav kot je kot prikazan v biblični pripovedi, pripovedi pričevanju, ki je tudi sama vzvišena.

Slovnica te pripovedi je preprosta. Stavke pripovedi v prvem poglavju *Geneze*, ki okvirja zgodbo stvarjenja in, znotraj tega okvira, povezuje posamezne stvarniške akte, je trdilen; vendar to ni trdilnost teorije, »objektivnega« diskurza, ki spodvija in skriva vase predpostavko svojega gledišča, perspektive in neogibne pristranosti. Kdo pripoveduje in od kod? Mojzes, kot trdi staro izročilo? Tega ne vemo. Ta, ki pripoveduje, je ves skrit za besedami pripovedi. Sled svoje identitete je pustil v hebrejščini in tudi v imenu Elohim, ki ga daje Bogu, kot je ugotovila histočna kritika in iz tega skušala razbrati njegov podpis – »elohist«. Pripoveduje pa iz mistične izkušnje, iz občestva z Bogom, lahko bi rekli tudi z duhom Božjim (*ruah Elohim*), ki je »vel nad vodami« (1,1),² s Svetim Duhom v stari, od Origena izhajajoči krščanski razlagi. Primerno govoriti o *be-re 'šit* namreč predpostavlja nekako biti v začetku, pri Bogu – kako sicer govoriti o dogodku pred časom, v začetku, *be-re 'šit*, če ne v nekem pri-Bogu, iz brezčasa mistične izkušnje? Pripoved bibličnega pisca je zato po svoji temeljni literarni določenosti pričevanje, ki ga ne avtentificira nič zunaj njega samega, nobeno zunanje dejstvo. Daleč od tega, da bi bila fikcija, ki si jo navadno predstavljamo kot verjetnostno izmišljanje, se v občestvu z Duhom oblikuje iz notranje zahteve po resnici, ki jo postavlja to občestvo.

Vzvišeni dogodek, kot ga podaja biblična pripoved, je tale: v začetku govori Bog. Biblična pripoved navaja Božji govor. Ne navaja ga iz nobenega poprejšnjega vira, nobene knjige, ampak iz začetka, preden je kaj

bilo, in ta govor oziroma govore v začetku povezuje med seboj ter jih okvirja. *Jehi 'or*, je rekel Bog, »Bodi svetloba« – in pisec v bližini z Bogom pristavlja: *va-jehi 'or*, »in bila je svetloba«. In tako naprej. Tako začnejo biti nebo in zemlja, luči na nebu, rastline in živa bitja na zemlji. Najprej je v biblični pripovedi Božji klic, potem sledi – v drugem glasu, glasu pripovedovalca, v katerem spregovori pisec – prihod stvari v bivanje. Bodi, kliče Bog – in bilo je, pristavlja, pritrjuje, trdi pripovedovalec. Klicanje je prvi akt stvarjenjske sekvence. Lahko se kot tak ponovi (1,14), lahko pa mu sledita narejanje (1,7) in imenovanje (1,8).

V devetem poglavju znamenitega spisa *Peri hýpsous*, ki so ga nekdanj pripisovali retorju Longinu in je verjetno nastal v 1. stoletju po Kr., beremo (Longin 1953, 149):

Tako je tudi judovski zakonodajalec [Mojzes, op. V. S.], ki ni bil kdor si že bodi, saj je dostojno [*katà tèn axian*] dojel in razodel moč božjega, takoj na začetku zakonov [Tore, op. V. S.] zapisal: »Bog je rekel,« pravi – kaj? »Nastani [*genésthō*] svetloba, in je nastala [*kai egéneto*]. Nastani zemlja, in je nastala.«

Longin navaja te besede prosto po Septuaginti, prvem grškem prevodu hebrejskega izvornika, in s tem, da glagol »biti« zamenja z »nastati« (*genésthō – egéneto*), predvsem zaznamuje dinamiko prihoda stvari v bivanje. V njih prepozna »dostojno« dojetje Božje moči, dojetje, ki je dovolj visoko in močno, da ob veličastni stvarniški Božji moči obstane, namreč da jo je v ustrezno visoki slogovni legi zmožno tudi razodeti. Navedeni stavek iz Longina pa ni le ena izmed prvih antičnih poganskih omemb Biblije, ampak prva omemba sploh, ki postavlja Biblijo za zgled vzvišenega sloga. V tem ima pogan Longin prednost celo pred cerkvenimi očeti pozne antike, ki jim bo biblični govor veljal le za *sermo humilis* (sv. Avguštin) oziroma *sermo incultus* (sv. Hieronim).

Poudarek na dinamiki prihoda v bivanje veliko pozneje zasledimo tudi v knjigi *The Sublime and Beautiful of Scripture*, ki sredi sedemdesetih let 18. stoletja prva na angleškem govornem področju hvali biblično *literary excellence*. V njej danes slabo znani Jackson Pratt pravi,³ da je tretja vrstica prvega poglavja *Geneze* stavek, ki je sestavljen iz samih enozložnih besed (-e- v *jehi* je polglasnik) in zato daje vtis hitrosti. Primerja ga z upesnitvijo stvarjenja svetlobe v epu Johna Milтона *Paradise Lost* (1667) in ugotavlja, da Milton, največji angleški baročni pesnik, porabi pet verzov namesto enega (7, 243–8) in, poleg tega, z mnogimi večzložnimi besedami izniči vzvišenost bibličnega prikaza. Večzložna beseda, ker je počasnejša od enozložne, namreč preneha biti podobna gibanju, ki naj bi ga podajala. Z večzložnostjo se izgubi hitrost, in Milton izgubi tekmo z Biblijo (Milton 1994, 260):

»Let there be Light,« said God; and forthwith light
Ethereal, first of things, quintessence pure,
Sprung from the deep, and from her native East
To journey through the aery gloom began,
Spheared in a radiant cloud – for yet the Sun
Was not ...

»Naj bo svetloba,« je rekel Bog, in takoj svetloba
 Eterska, prva od stvari, kvintesenca čista,
 Je vzniknila iz globočine in z rodnega vzhoda
 Začela potovati skozi zračno temo,
 Zaokroglijena v žareč oblak – ker ni bilo še
 Sonca ...

Biblični pisec je hitrejši od Milтона, vendar v začetku, prvi – prvi v biblični pripovedi –, govori Bog; in ko govori, nastaja svet. Po Clausu Westermannu pozna zgodovina religije štiri tipe stvarjenja sveta: prvič, z združitvijo bogov in njihovim porajanjem (na primer Urana in Gee v Heziodovi *Teogoniji*), drugič, s spopadom (Baala in Jama v kanaanskem mitu), tretjič, z narejanjem oziroma oblikovanjem (demiurgovim, ki sledi zrenju idej, v Platonovem *Timaju*), in, četrtoč, z besedo.⁴

Biblično stvarjenje seveda spada v tip stvarjenja sveta z besedo, čeprav v biblični pripovedi ni ne »besede« ne »sveta«. V biblični pripovedi se sploh ne pojavi hebrejska beseda za »besedo«, *davar*. Stvarniška beseda v njej ni imenovana, ampak je kratko malo podana kot beseda, ki jo izgovarja Bog, kot govorjena beseda, ki je v isti sapi beseda-za-stvar, za prihod stvari v bivanje. Še več: Bog govori, vendar njegov glas prav tako ni imenovan z besedo, ampak je le pri besedi. In še več od tega: Bog ima glas, čeprav je ta brez svoje besede oziroma imena in je le predvajan pri delu, nima pa vidne podobe, ki jo sicer po bibličnem pričevanju lahko privzame, včasih celo človeško, recimo podobo »treh mož« ob obiskanju Abrahama pri Mamrejehih hrastih (*1 Mz 18,2*), »postave, podobne človeku« v Ezekielovem videnju (*Ezk 1,26*) ali »Staroletnega« v Danielovem (*Dan 7,9*).

Božji glas, ki je pri delu oziroma, kot glas, pri besedi v začetku, prihaja od nikoder – in prihaja nikamor. Vendar se tam, kjer Bog govori, dela, tam *se svita svet*. In čeprav v biblični pripovedi nista imenovana ne Božji glas ne stvarniška beseda, se o Božjem stvarjenju z besedo izrecno govori tako drugje v Bibliji kakor tudi v judovskem izročilu. V *Psalmu 33,6* na primer beremo: »Z Gospodovo besedo [*bi-devar*] so bila narejena nebesa ...« Eden izmed poznejših rabinskih nazivov za Boga pa je »On, ki je govoril in je bil ustvarjen svet [*'olam*]«. ⁵ Bog je torej govoril in z besedo ustvaril svet, čeprav tudi besede za »svet« ni v biblični pripovedi, niti je ni v vsej hebrejski Bibliji, in staro izročilo v pomenu sveta jemlje nebo in zemljo.

Stvarjenje z besedo je najprej in predvsem klicanje. Stvarniška beseda je najprej klic: »Bodi svetloba!« Slovnica našega, človeškega jezika nas v tem klicu uči prepoznati imperativ oziroma velelnik (»Bodi«) in samostalnik, to, kar sta Platon in Aristotel imenovala *ónoma*, »ime« (»svetloba«). Vendar to ime v stvarjenju, kot ga predvaja biblična pripoved, ni znak, ki napotuje na nekaj drugega zunaj sebe, na neko bivajoče, za katero stoji. Ni nikakršna beseda pokaz. Skupaj z imperativom, ki poziva, ukazuje, upoveduje tako, da zapoveduje – in zapoveduje temu, kar še ni, naj bo –, je performativ. Stvarniška beseda je véliki performativ, performativ brez primere, ki pripada le slovnici stvarjenja. Performativ, ki *ne le dela*, kar govori, ampak *tudi naredi*, da to, kar govori, kar kliče, pride v bivanje. Ki dela in naredi.

Goethe se v prvem delu *Fausta* (1808) navezuje na začetek *Evangelija po Janezu*, ki se sam s svojim otvoritvenim *En arché* po drugi strani navezuje na *Be-re'sit Geneze*, in tako globokosmiselno parafrazira začetek prav te, prve biblične knjige, se pravi stvarjenje na začetku Biblije, ko Faustu polaga v usta besede: *Im Anfang war die Tat* (W 3, 44). »V začetku je bilo dejanje« – bila je stvarniška beseda, ki ni bila nič drugega kakor dejanje, absolutno dejanje, dejanje prvobitnosti (v pomenu objektivnega genitiva: dejanje, ki je naredilo prvobitno). Ali kot Goetheja v knjigi *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1952) s soubesedeni implikacijo dopolnjuje norveški biblicist Thorleif Boman: v začetku je bilo *Tatwort*, bila je *beseda dejanje*.⁶

Beseda dejanje, stvarniška beseda, je klic stvári in po imenu poklicana stvar je: Bodi svetloba – in je. *Fiat lux. Et facta est lux*, prevaja sv. Hieronim, brez vsakega drugega dela oziroma dejavnika, brez vsakega drugega faktorja. Stvar je u-stvarjena izključno po stvarniški besedi, in sicer pride v svoj »je«, se pravi do biti, v bivanje, *ex nihilo*, »iz nič«, kot od 2. stoletja po Kr. poudarja tradicionalna krščanska razlaga.⁷ (Ali sploh zmoremo misliti stvarjenje v Bibliji, ne da bi bili zapleteni v mrežo njene filozofsko-teološko-mistično-literarne razlage?) Še več: stvari je zapovedano, da v stvarniški besedi sami, v njenem imenu, pride na svoj kraj – in pride od nikoder, se pravi z brezkraja, iz brez(d)na. Ko pa stvari pridejo na svoj kraj v stvarniški besedi, pridejo v svoja lastna imena. Stvari, ki naj jih zdaj imenujem v oklepaju, da bi z njim opozoril na njihov še-ne-biti, na njihovo prihodnost – torej (stvari) *so stvari* šele v svojih lastnih imenih, v stvarniški besedi, se pravi, navsezadnje, v Bogu. Šele tedaj so nenadoma – iz nič, nad breznom nič – v biti in času.

Po drugi strani pa je tudi svet šele v pritu stvari na njihov kraj krajina, red krajev, *kósmos*. Obstaja v stvarniški besedi, ki ni orodje, ampak medij stvarjenja. Vendar ni »substancialno« iz stvarniške besede, ampak je od nje. Ali kot v eni izmed svojih mističnih pridig pravi Mojster Eckhart, ki razvija staro krščansko razumevanje, po katerem je stvarjenje z besedo stvarjenje v Besedi: vse stvari, vsa ustvarjena bitja, ki jih Bog Oče govori v začetku, se pravi v Sinu, neustvarjeni Besedi, Kristusu Logosu, so »ustvarjene besede«. Vse ima obstojnost v govoru oziroma nagovoru Boga. In kakor je bila Beseda v začetku pri Bogu (Jn 1,1), tako »je pri tej Besedi treba biti obbeseda [*bîwort*]«⁸, v isti pridigi govori Mojster (Eckhart 1995, 192). In tako mora biti tudi mistik navsezadnje *Beiwort*, ob-Beseda, beseda pri Besedi. Pričevalec tega »pri«, beseda pri besedi v Bogu.

Klicanju v biblični pripovedi sledi narejanje, ki ni nobeno rokodelsko izdelovanje, ampak del stvarjenja z besedo, drugi akt iste stvarjenjske sekvence. Avguštin v *Confessiones* (11, 5) Bogu izpoveduje svoje branje *Geneze* takole (Avguštin 1978, 254):

Tudi v roki nisi ničesar imel, iz česar bi naredil nebo in zemljo: kajti od kod bi bil vzel kako stvar, ki je nisi sam naredil, da bi bil kaj naredil iz nje. [...] Potemtakem si rekel in je bilo in s svojo besedo [*in verbo suo*] si vse ustvaril (*Ps* 33,9).

Imenovanje, ki v stvarjenjski sekvenci kot tretji akt sledi narejenju, pa vpeljuje spoznanje; na primer: Bog je naredil obok (1,7) – obok je imeval nebo (1,8) in kopno zemlja (1,10) – in videl je, da je dobro (1,10). Bog je videl – videl je stvar v celoti, videl ji je do konca, do dna oziroma brez(d)na –, torej je stvar, ki jo je v stvarniški besedi priklical v bivanje, spoznal in spoznal jo je za dobro (hebr. *tov*) oziroma, kot prevaja Septuaginta, ki biblični pripovedi dodaja temeljno grško izkušnjo sveta kot lepega fenomena, za lépo (gr. *kalón*). Božje videnje stvari v stvarniški besedi, vsake stvari v njenem lastnem imenu, je previdenje, vse pregledujoče brezdanje videnje, se pravi spoznanje sveta v celoti in do (brez)dna: »In Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro [*tov me'od*; Septuaginta: zelo lepo, *kalà lian*]« (1,31). Kaj je svet? *Pulcherrimum nihil*, »nadvse lep nič«, bo v izkušnji biti-pri-Bogu rekel nemški baročni mistik Angel Silezij in ta izrek bo najzgodnejše pričevanje o njegovem obratu v mistiko.⁹

V prvem poglavju *Geneze* je Bog šesti dan stvarjenja po stvarniški besedi ustvaril še zadnjo stvar, bitje, ki naj bi gospodovalo nad drugimi živimi bitji (*nefeš hajja*) (1,26) – človeka, krono stvarstva. Da pa bi človek gospodoval nad živimi bitji, ga je Bog za razloček od njih naredil »po svoji podobi« (1,26–27); se pravi, da biblična pripoved tu imenuje Božjo podobo in da to podobo, po kateri postane viden človek (in v kateri ostane neviden Bog sam), hkrati imenuje kot ime. Vendar v drugem poglavju, v katerem jo po ugotovitvah historične kritike od elohista povzame tako imenovani jahvist, podaja drugo poročilo o stvarjenju; po njem je človek bitje, ki ni bilo priklicano v bivanje s stvarniško besedo in poimenovano v njej. Biblična pripoved tu tudi prvokrat in sploh edinkrat omenja snov, s katero je Bog ustvarjal: človeka je naredil iz »zemeljskega prahu«, vdahnil mu je »dih življenja [*nešama hajjim*]« – »in tako je človek postal živo bitje [*nefeš hajja*]« (2,7). In Bog je ustvaril še druga živa bitja in jih pripeljal predenj, »da bi imenoval in da bi vsako živo bitje, ki bi ga imenoval človek, imelo svoje ime [*šemo*]« (2,19).

Beseda za »ime«, *šem*, se prvokrat pojavi šele v drugem poglavju *Geneze*, in človek je po jahvistu gospodar nad živimi bitji, le kolikor ni podrejen Božjemu imenovanju, ampak je imenovanja zmožen sam. Kolikor je gospodar njihovega imena. Od kod pa človeku ta zmožnost? Izvirnik o tem ne pripoveduje. Vendar ga izdaja – *traduttore traditore* – prevod, morda celo s svojim upovedanjem. *Targum Onkelos*, uradni aramejski prevod Tore, ki je bil v rabi že pri shodničnem bogoslužju pred Kristusom, namreč potem, ko je Bog človeku vdihnil življenje, prevaja, da je človek »postal govoreči duh« – in ta prevod je v judovski mistiki rabil kot podlaga za spekulacijo o tem, da je bilo oživljajoče Božje vdihnjenje v resnici vdihnjenje jezikovne prvine.¹⁰

Kakor koli že, biblična pripoved podaja in nam, pa tudi že našim prednikom, ki so jo brali pred nami, prepušča v razmislek dve imenovanji, Božje in človeško, ter nas tako napeljuje na misel o dveh jezikih. O tem po moji sodbi izredno duhovito razmišlja pozni dedič starega izročila, zgodnji Walter Benjamin, v spisu *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916).

Vse stvari, ki so bile, kot že rečeno, od Boga po stvarniški besedi ustvarjene v svojih lastnih imenih in v njih previdene, v svoji brezdanjosti spoznane kot dobre oziroma lepe, so, pravi Benjamin, prav v teh imenih spoznavne človeku. V njihovih imenih je dana njihova lastna spoznavnost (Benjamin 1998, 27):

... Bog je naredil stvari spoznavne v njihovih imenih. Človek pa jih poimenuje v skladu s spoznanjem.

Zato je človekovo imenovanje prevod, sorazmeren s spoznanjem, ki ni popolno kakor pri Bogu. Božje spoznanje je kot videnje vseh stvari v celoti in do (brez)dna hkrati védenje, ohranjanje vidnega v nepretrganem vse pregledujočem pogledu. Človekovo spoznanje pa od Boga previdene ne more popolnoma razvideti. In človekovo imenovanje ni čist prevod Božjega imenovanja, lastnih imen samih, ampak prevod *iz* teh imen, v katerih sploh so, kolikor so, spoznavne stvari, v imena človeškega jezika, v katerih njihova spoznavnost dobi odmev.

Od človeka izhajajoče ime je klic spoznanja, klic v Božjem imenu spoznani stvari. Glede na to, da je spolni odnos moškega in ženske kot intimen – najnotranjejši, zato ker v najglobljo notranjost segajoč – odnos po bibličnem pričevanju spoznanje (prim. npr. 1 Mz 4,1), bi o tem imenu nemara lahko rekli, da prihaja iz prepadne zaupnosti s stvarjo. Vendar imenovati v človeškem jeziku ne pomeni dati ime v absolutnem smislu, ampak prevesti v človeški jezik. Pomeni prevesti to, kar je na podlagi od Boga danih lastnih imen spoznavno pri stvareh, »residuum stvariteljske Božje besede« (34), kot pravi Benjamin. To pa pomeni prevesti, kar že ima jezikovno strukturo – ne strukturo človeškega, pa vendar strukturo jezika, ki prav tako kot človeški izhaja iz Božjega *lógos*a –, skratka, kar ima jezik. »Človekov jezik imen in brezimni jezik stvari«, z Mojstrom Eckhartom bi lahko rekli tudi jezik »ustvarjenih besed«, sta si »sorodna v Bogu, odpuščena iz iste stvariteljske besede« (29). S tem da je človeško imenovanje prevod jezika stvari, o-glašenje tega jezika, ki se sam ne govori, vsaj ne na glas, v imenih človeškega jezika. Jezik imen – adamski jezik, jezik človeka iz zemlje, zemljaka – torej ni nič drugega kakor o-glašenje nemega jezika stvari, jezika, ki hkrati je in ni brezimen; je, ker se stvari oglasijo šele v imenu človeškega jezika, in ni, ker stvari so, kolikor in odkar so, v imenu stvarniške besede.

Dodati je treba le, da bo jezik stvari, v katerega se je stišal Božji glas pri delu v začetku, po bibličnem pričevanju prenehal biti nem v koncu. Glas, ki bo odprl stvari, bo glas veselja, vrisk: »Gore in griči bodo zagnali vrisk pred vami,« v mesijanskem videnju pravi Drugi Izaija (55,12). In daleč od tega, da bi bilo vriskanje narave le naivna antropomorfistična sličica, bo mesijanska aktualizacija, udejanjenje izvorne, s stvarjenjem dane možnosti v poslednjem odrešenja.

Odmev stvarjenja v evropski znanosti in pesništvu

Benjaminova teza o povezanosti Božjega in človeškega imenovanja, spoznavodajnega in spoznavajočega imena, je v resnici eden izmed razpredkov stare slutnje, iz katere izhajata vse spodbujanje in pospeševanje učenosti, vednosti oziroma znanosti v judovsko-krščanski sferi. V duhu te slutnje ugibajmo zdaj naprej. Ker so stvari ob ustvaritvi postale »ustvarjene besede«, ker so torej po stvarniški besedi dobile logosno (ne logično!), se pravi v temelju jezikovno, smiselno strukturo, so nekaj takega kot trezor. Zaklad – zaklad smisla, ki je z gledišča človeškega jezika predjezikoven in hkrati napoten vanj –, vendar zaklenjen v nemem molku stvari.

V stvarniškem govoru pa se ne zasnavlja le misel na to, da ima svet jezikovno strukturo, ampak tudi metafora knjige sveta ali knjige narave, ki ima spet biblično podlago (prim. npr. *Iz* 34,4, *Raz* 6,14). V risu te metafore je svet oziroma narava knjiga, pisana v jeziku stvari, z »ustvarjenimi besedami«, in starejša od knjige razodetja, pisane v človeškem jeziku, tako kot je stvarjenje starejše od razodetja.

V izročilu obstajata dve knjigi, vendar en sam avtor (*auctor* kot začetnik, stvaritelj obeh).¹¹ »Dve knjigi – en avtor« je bilo v pozni antiki geslo pravovernega krščanskega monoteizma v polemiki z gnostičnim dualizmom, ki je razločeval med skritim Bogom in demiurgom, nevednim stvariteljem zlega sveta. Na prelomu iz srednjega v novi vek pa je to geslo prevzela nastajajoča nova znanost. Ta je argument, da je Bog tudi stvaritelj knjige sveta, obrnila sebi v prid, češ: knjiga sveta je starejša od knjige razodetja; da bi jo razumeli, ni treba brati knjige razodetja; brati je treba v njej sami, ker ima svoj jezik, prav tako kot knjiga razodetja; in kakor se je treba učiti latinščine, jezika knjige razodetja, tako se je treba tudi njenega jezika, po Keplerjevem in Galilejevem prepričanju matematičnega jezika, jezika geometrizirajočega Boga samega. Nastajajoča novo-veška znanost torej jezika še ni razumela kot proizvod človeške dejavnosti, kot ustanovo, konvencijo, sistem znakov itn. Prizadevala si je za to, da v knjigi sveta razbere jezik stvari in ga *zajame v pojme*, se pravi v besedne pojme ali besede pojme. Da jezik stvari izgovori, ga upojmi v besedah človeškega jezika.

Lógos – grška beseda za »besedo«, hkrati pa beseda s komaj preglednim množtvom pomenov – lahko pomeni tudi »pojmem«. V pomenu »pojma« se pri starih Grkih, tako kot tudi še v sodobnih znanostih, prekriva z besedo *kategoría*. Ta ima prav tako več pomenov, vendar je v vseh vezana na človeški jezik; glagol *kategoréo* namreč pomeni »kažem«, »prikazujem«, »izjavljam«, njegov prvi pomen pa je po Liddellu in Scottu »obtožim«. Zato je kategorija najprej obtožba, dobra ali slaba obtožba stvari, ustrezen konkreten ali preveč abstrakten pojem, ki zajame premalo posameznega. Vsekakor pa izjavljen, izrečen pojem.

Aristotel o tej in oni stvari znova in znova formulaično ponavlja, češ *pollachôs légetai*, »izreka se na mnoge načine«. Stvari se izrekajo na mnoge načine, izrekajo se v mnogih *lógoi*, mnogih pojmihih, ista stvar se celo izreka v različnih pojmihih – zato se znanosti v njegovi utemeljitvi razve-

jujejo iz različnih pojmovnosti, ki se z mnogimi načini izrekanja tudi same razvejujejo znotraj posameznih znanosti. Glede na to pa, da se stvari znanstveno izrekajo v pojmih *oziroma* kategorijah, zanj kot sistematizatorja staroveške znanosti obstaja zveza med pojmi stvari in njihovim ekspliciranjem v človeškem jeziku.

Tesna in hkrati temna zveza, dvoumnost. Ni namreč povsem jasno, ali pojmi, prav kolikor se v njih različno izrekajo stvari, obstajajo v stvareh samih ali zunaj njih. Ali nemara ne nastanejo šele v človeškem umu kot njegova tvorba, fikcija, dobesedno umišljija? Še jasneje: ali se izrekajo iz stvari ali pa le iz uma? Ali iznašajo, se pravi, prinašajo na plan, v oglašanje človeške besede, bistveni ustroj stvari ali pa le umsko predstavo njihovega bistva? Ali so »bistvene besede« po stvareh samih ali šele iz predstavljanja stvari?

V novoveški filozofiji je, recimo, delo pojma za Hegla prvo, za Kanta, za katerega je razum kot teoretični um »zmožnost pojmov«, drugo. Vendar je dvoumnost glede ontološkega statusa pojma sprožila velik spor že prej, kmalu po uveljavitvi Aristotelove filozofije na univerzah poznosrednjeveškega krščanskega Zahoda. Tako imenovani spor o univerzalijah ali splošnih pojmih je razdelil sholastične teologe na realiste in nominaliste, predmet spora pa je bil, ali so pojmi realije ali zgolj *nomina*, se pravi, ali so resničnost, ki stvarjem daje bistveni ustroj, dojemljiv za človeški um, ali pa le človeška imena, ki se od zunaj, iz človeškega uma, nanašajo na stvari, ne da bi iznašala njihov ustroj.

Kljub tej dvoumnosti z dolgo zgodovino se mi zdi, da stvarniški Božji govor v judovsko-krščanskem izročilu na dolgi rok deluje kot porok globokosmiselnosti človeške besede in, ne nazadnje, tudi besede pojma. Božja imena, imena stvarniške besede, so toliko kot signature, šifre, pečati na brezdanjosti stvari, ki visijo v nič. Vendar imajo stvari po njih smiselno strukturo, po njih so matice *lógos*a pred človeškim *lógos*om, pred človeško dovtetnostjo za smisel in zmožnostjo oglašanja, artikulacije tega smisla v jeziku. Matice *lógos*a, zvitki smisla brez zakaj, brez racionalnega temelja.

Morda je tihi sen stvari, se utegnemo benjaminovsko vprašati, da bi se oglasile v človeški besedi? Tega ne moremo vedeti. Toda: ali ni po drugi strani prav tako tiho hrepenenje znanosti, da v pojmih zajame in izgovori smiselno strukturo stvari, zaklenjeno v njihovem nemem molku? Mar ni njeno hrepenenje, da bi bil pojem v človeški besedi mišljena in izgovorjena smiselna struktura stvari? Ne umska fikcija, ampak da bi iz podlage sveta, tako kot človek iz zemlje, rasel v človeški jezik kot sad? Ekspozicija bivajočega, črpanje smisla v človeškem jeziku na kraju stvari samem – in nikakršna impozicija, nikakršno nasilje misli nad stvarjo, zaseženje kraja, prilastitev, kraja zemlje.

Toda: ali znanost lahko zlomi pečate?

Kaj pa pesništvo?

To v evropski zgodovini prav zaradi zgleda stvarniške besede iz *Geneze* ni le izdelovanje verzov. V Platonovem *Simpoziju* (205c–205d) Sokrat opredeljuje *poiesis*, in sicer sprva kot vzrok vsakega prehoda iz nebivajočega v bivajoče. Poietična je vsaka *téchne*, vsaka »umetnost«; vsaka je privajanje v bivanje, u-stvarjanje – ne iz nič, ampak v snovi –, s tem da so

rokodelstva poetičnejša, ustvarjalnejša, bolj umetniška od mimetične, prikazovalske umetnosti (umetnosti, kot jo razumemo zdaj). Vendar se *poietai*, »pesniki«, pravi Sokrat, imenujejo samo tisti, ki se ukvarjajo z muzično umetnostjo in metriko. Ki delajo melodije ali napeve in metre ali pesniške mere, verze.

V pesništvu, razumljenem v tem ožjem in pri Grkih splošno sprejetem pomenu, je torej privajanje v bivanje omejeno. Pesnjenje ni privajanje v bivanje v pravem pomenu, ni namreč privajanje stvari v bivanje, in sicer v besedi, ni torej besedno ustvarjanje, ampak je le privajanje besed iz ene oblike bivanja v drugo. Pesništvo umerja besede navadne govornice in jih z umerjanjem spravlja v vezano obliko. S tem ko privaja besede iz nevezanega govora v vezanega, pa izdeluje verze. Zato je umetnost izdelovanja verzov, verzifikacija.

Ta opredelitev pesništva se je razširila v antiki in kot mnenje večine prevladala v helenizmu. Višje dostojanstvo od izdelovanja verzov je pesništvo dobilo šele ob trku in intenzivnem trenju grške in judovsko-krščanske sfere v renesansi, s tem ko je stvarjenje sveta z besedo v Bibliji začelo rabiti kot povod za analogiziranje pesnjenja s stvarjenjem in pesnika z Bogom stvarnikom. Postalo je, če uporabim besede Georgerja Steinera, »*imitatio* ... nedostopnega prvega *fiata*« (Steiner 1989, 201), evokacija, klicanje stvari v besedi, besedno privajanje stvari v bivanje. Ali, natančneje, po-privajanje, kolikor je vselej lahko le klicanje, ki prihaja za Božjim priklicanjem stvari v bivanje, le *fiat* »za prvim *fiatom*« (202). Kajti za človeka iz nič ni nič: *Nothing will come of nothing*, v Shakespearovi tragediji *King Lear* pravi Lear (1, 4) (Shakespeare 1997, 1054). Pesniški svet je vselej drugi svet, svet za svetom in ob njem, obsvet, ki ni iz nič. V slovenščini je pesnik »ustvarjalec« ali »stvaritelj« in njegovo delo »ustvarjanje« oziroma »stvaritev«, za Boga pa je prihranjena beseda »stvarnik« in za njegovo delo »stvarjenje« oziroma »stvarstvo«.

Vendar je pesnik pri ustvarjanju borilec z Bogom. Njegov boj Steiner izredno posrečeno prisposablja z Jakobovim bojem z Bogom, sam pa to prisposodbo kljub njeni posrečenosti razbiram nekoliko drugače. Ni vsako pesniško privajanje v bivanje »*counter-creation*«, »*protiustvarjanje*«, kot poudarja Steiner, ni vsak pesniški obsvet »*protisvet*« in boj »večnega drugega«, ki venomer »prihaja po«, ni vselej »agon«, »boj za prvenstvo« (203–205). Jakobov boj za prvenstvo je po besedi biblične pripovedi boj z dvojčkom Ezavom, njegov boj z Bogom pa boj za blagoslov, v katerem, potem ko je v boju vzdržal, dobi novo ime, Izrael (prim. *1 Mz* 32,25–31). Zato je pesnikov boj z Bogom po moji presoji prej boj za blagoslov, za posrečenje njegove lastne stvaritve, še več, boj za blagoslov v imenu, v katerem bo ta stvaritev tudi lahko obstala. Ne boj za stvariteljsko prednost pred Bogom.

Pesnik kot »drugi bog« – to je v renesansi pri analogiziranju pesnjenja s stvarjenjem obče mesto. Tako ga v svojih *Poetices libri septem* (1561) imenuje tudi Julius Caesar Scaliger, oče največjega renesančnega učenjaka Josepha Justusa Scaligerja. Druge umetnosti, na začetku svoje poetike (1, 1) pravi Scaliger starejši, so igralci Božjih del, za pesnika »pa se zdi, da o stvareh samih [*res ipsas*] ne pripoveduje kakor igralec [*quasi Histrio*],

ampak jih utemeljuje kot drugi bog [*velut alter deus condere*]« (Scaliger 1586, 6).

Ko Scaliger govori o *res ipsas*, pred očmi nima ustvarjenih, ampak »dejanjske stvari«, dejanja; latinska beseda *res* tu, tako kot na primer v izrazu *in medias res*, ki se rabi, recimo, za vstop homerske pripovedi v pripovedljivo dogajanje, pomeni »dejanje«, enako kot grška beseda *prágma*. Pesnik, torej govori Scaliger, ne pripoveduje dejanj samih, ne posnema jih kakor igralec v besedi, v njej ne posreduje že udejanjenega. Nasprotno dejanja v besedi utemeljuje kakor Bog, se pravi, kot da (*velut*) bi sam bil drugi bog. In tako v resnici »ustvarja« stvari, ki so dejanja, kot glagol »utemeljevati« za pesnikovo delo komentira Godo Lieberg (Lieberg 1982, 164).¹²

»Ustvarjanje dejanj« – to spominja na prvo, Aristotelovo *Poetiko*. Aristotel ni delil mnenja z večino starih Grkov, da je pesništvo izdelovanje verzov. Takoj na začetku *Poetike* namreč pravi, da je Homerju in Empedoklu sicer skupen metrum, vendar Empedokles ni pesnik, ampak *physiologos*, »naravoslovec«, tisti, ki raziskuje vzroke v naravi (1447b). Pesništvo je *mimesis*, »prikazovanje«. Na splošno prikazuje »delujoče ljudi« (1448a) in tragedija, najvišja pesniška zvrst, ni nič drugega kakor »prikaz dejanja [*mimesis praxeós*]« (1449b). Vendar je pesništvo kot prikazovanje hkrati umetnost, v katere naravi je, da ustvarja svoj predmet, ne da bi ga imela že izgotovljenega pred seboj. Zato je pesniško prikazovanje poetično, je ustvarjanje, izdelovanje človeškega dejanja, nasledek tega izdelovanja pa Aristotel imenuje z ustaljeno besedo za zgodbo o bogovih in herojih – *mýthos*. Prav *mýthos* je v tragediji »prikaz dejanja« (1450a) in je kot tak tudi »duša tragedije«, saj je sam na sebi *synthesis tón pragmatón*, »sestava dejanj«, se pravi oblikovana zgradba »dejanjskih stvari«, ki so zvečine (čeprav ne v celoti) dejanja herojev, kot so se ohranila v mitu, predvsem v tebanskem in trojanskem mitskem ciklu.

Pesništvo kot umetnost izdelovanja dejanja hkrati dela dejanje spoznavno. V tem je, kot razlaga Aristotel v znamenitem devetem poglavju *Poetike*, drugačno od zgodovinopisja. To ni umetnost, se pravi, da dejanja, ki ga prikazuje, ne izdeluje; prikazuje »to, kar se je zgodilo« (1451b), že izvršeno dejanje, ki v načelu obsega vse, kar je na primer storil Alkibiad. Posamezna dejanja, ki izhajajo od kakega človeka, torej prikazuje v njihovi konkretnosti ali – *con-cretum* je dobesedno »zraščeno skupaj« – v njihovi naključni zraščeniosti, v kateri ostajajo nespoznavna, nerazvidna glede na svoj »od kod«. Kajti dejanja so kot nekaj posameznega spoznavna le v splošnem – in zato je pesništvo »bolj filozofsko« od zgodovinopisja, saj govori *mállon tà kathólou*, »bolj splošno«.

Pesništvo pa govori tako, ker dejanja prikazuje glede na njihovo počelo, ki je, kot Aristotel pojasnjuje v *Metafiziki* (1013a), natanko »to, iz česar je najprej mogoče spoznati stvar [*prágma*]«. In sicer so dejanja kot dejanjske stvari po svojem počelu spoznavna le, če so v *mýthosu* sestavljena glede nanj. Zato pesništvo, ko izdeluje dejanje, dela s tem, »kar bi se lahko zgodilo«, kot Aristotel pravi v *Poetiki* (1451b), natančneje, pesnik izdeluje dejanje tragedije tako, da sestavlja dejanja herojev iz starega mita ter mu pri tem jemlje in dodaja. Če je mit na primer ohranil dejanje, v

katerem se Odisej, ki se je še kot mladenič izkazal z izrednim pogumom, nenadoma pokaže kot bojzljivec – bil je ranjen ob lovu na merjasca, ob klicanju na vojsko pa hlini blaznost –,¹³ ga pesnik izloči in tragiški *mythos* dopolni z dejanjem, utemeljenim glede na skupno počelo delovanja mitskega lika.

Katero pa je to počelo? Aristotel sam ga ne imenuje; kot pogosto poudarja v svojih spisih, so počela stvari na različnih področjih stvarnosti različna. Vendar je počelo dejanja po moji sodbi treba iskati na področju etike, ki se ukvarja prav z dejanjem, čeprav ga v resnici ne obravnava teoretično, glede na počelo, ampak praktično, v obliki navodila za dosego sreče. Pesništvo namreč že s tem, da za svoj predmet sploh jemlje dejanje, sega na imenovano področje – mar tedaj kot umetnost izdelovanja dejanja za njegovo počelo ne prevzame tega, kar določa posamezna dejanja že v praktičnem življenju? To pa je *êthos*, »značaj«, ki je celota dobrih in slabih zadržanj, kreposti in slabosti, vendar kreposti, ki nimajo neposrednega nasprotja v slabostih, in narobe; hrabrost na primer izločuje strahopetnost itn. Tako se dejanje v pesništvu, kolikor še ni narejeno, dela prav glede na značaj in kot mogoče dejanje, kot tisto, »kar bi se lahko zgodilo«, pri izdelovanju pride v poštev le to, kar »v skladu z verjetnostjo ali nujnostjo« (1451b) izhaja iz značaja samega. Pesništvo v dejanju, ki ga izdeluje, odpravlja naključje. Tako izdelano dejanje je brez dvoma pesniška fikcija. Vendar ta ni sad svobodne igre domišljije, ampak stopnja v spoznavanju; kraljestvo pesniške fikcije zaseže kraljestvo racionalno spoznavajoče filozofije.

V spoznavajočem izdelovanju dejanja na podlagi značaja se pesništvo najdlje prižene v tragediji. Ta po Aristotelu ne prikazuje značaja oziroma njegovega razvoja v dejanju, ampak, kot že rečeno, dejanje, v katerem se značaj le pokaže, in sicer kot že narejen, *zunaj pesništva* izdelan značaj. Pesništvo po najvplivnejši poetiki na Zahodu izdeluje človeško dejanje v spoznavno dejanje, vendar ne izdeluje značaja. Ne izdeluje, ne ustvarja človeka.

Kako pa je s tem v zahodni poetiki, če s »poetiko« ne razumemo opisa pesništva kot *téchne* niti tehnike pesnjenja ali navodila zanj, ampak mišljenje pesnjenja in, ne nazadnje, tudi misel v pesništvu samem?

Pesništvo je od renesančne poetike naprej, ki je pri pesnjenju poudarjala posnemanje stvarnika, kdaj pa kdaj prav to – ustvarjanje ali, kot bi rekel Steiner, »protiustvarjanje« človeka. Človek je njegova prva protiustvaritev.

Anthony Earl of Shaftesbury v svojih *Charackteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* (1711) pravi, da je pesnik »drugi stvarnik [*second Maker*]: pravi Prometej pod Jupitrom.«¹⁴ Pesnika isti s Prometejem, stvarnikom človeka v grškem mitu, vendar ga v njegovem liku še postavlja pod Jupitra oziroma Zevsa, ki je v tej zvezi enakovreden krščanskemu Bogu stvarniku. Pesnik je kot »drugi stvarnik«, stvarnik pod stvarnikom, hkrati stvarnikov posnemovalec.

V očeh predromantikov je sicer utelešenje pesnika, zmožnega posnemati stvarnika pri ustvarjanju človeka, postal Shakespeare, ki naj bi imel protejsko zmožnost, zmožnost samopreobražanja oziroma enkratnega

utelešenja človeških likov (Hamleta, Leara, Falstaffa, Jaga itn.) brez prototipa in ob hkratni neprepoznavnosti svoje lastne podobe. Zgodnji Friedrich Schlegel zaradi večstranske prikazovalske zmožnosti imenuje »Protej med umetniki« tudi Goetheja (Schlegel 1998, 73), zanj samega pa je bilo protejsko prometejsko in prometejsko titansko, uporno. Prometej je po grškem mitu ustvaril človeka iz gline, ki jo je zmešal z vodo, nadalje je Zevsu, kot v *Teogoniji* pravi Heziod, za človeški rod »ukradel neutrudnega ognja daleč vidni soj« (v. 566), pa tudi sicer *erizeto boulàs hypermenéi Kroníoni*, »tekmoval je v sklepih z nadmočnim Kronídom« (v. 534) (Heziod 1913, 30 in 29); se pravi, da se je v razporu (*éris*) z Zevsom, Kronosovim sinom, z njim meril (*erizeto*) v sklepih – in prav to, namreč eristično razsežnost dobi pesniško ustvarjanje človeka pri Goetheju. Šele pri njem se pesnik v liku Prometeja dvigne iz položaja pod Bogom stvarnikom in njegov boj z Bogom postane boj *proti* Bogu.

V govoru *Zum Shakespeares-Tag* (1771) na začetku viharnišтва Goethe o Shakespearu trdi (W 12, 227): »Tekmoval je [*wetteiferte*] s Prometejem, za njim potezo za potezo upodabljal svoje ljudi,« ne da bi si Shakespeara ali pesnika sploh drznil poistiti s Prometejem. V odi *Prometheus* (1774) sredi viharnišтва pa z njim isti sebe, namreč sebe kot pesniškega genija, in v sklepni kitici pravi (W 1, 46):

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Geniessen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.

Tu sedim, ljudi oblikujem
Po svoji podobi,
Rod, ki naj bo meni enak,
Ki naj trpi, joče,
Uživa in se radosti
In se zate ne meni,
Tako kot jaz.

Pesništvo prej ni prometejsko v tem pomenu. Friedrich Gottlieb Klopstock imenuje pesniško umetnost še »posnemovalka« Duha stvarnika, ko na začetku epa *Der Messias* (1748) govori (v. 9–12) (Klopstock 1986, 7):

Darf sich die Dichtkunst auch wohl aus dunkler Ferne dir nähern?
Weihe sie, Geist Schöpfer, vor dem ich im stillen bete;
Führe sie mir, als deine Nachahmerinn, voller Entzückung,
Voll unsterblicher Kraft, in verklärter Schönheit, entgegen.

Se ti iz temne daljave morda sme bližati tudi pesniška umetnost?
Posvéti jo, Duh stvarnik, ki pred njim tiho molim,
Pripelji mi jo, kot posnemovalko, polno zamaknjenja,
Polno nesmrtné moči, v poveljani lepoti, naproti.

Rad bi poudaril, da pesništvo ne le prej, ampak tudi potem ni vselej prometejsko v pomenu, ki ga razpira prvi vrhunec pesniškega protustvarjanja, tekma Goethejevega pesniškega genija z Bogom pri ustvarjanju človeka. Vendar se boj proti Bogu v nekaterih modernističnih poetikah nadaljuje in stopnjuje ter iz njih dela protipoetike. »Bog v resnici ni nič drugega kakor drug umetnik [*otro artista*],« pravi Pablo Picasso,¹⁵ s tem da nas med imenovanjem pesnika *alter deus* in imenovanjem Boga *otro artista* zbode v oči premik, lahko bi rekli duhovnozgodovinski premik, vendar vsekakor najprej premik v dojetanju boja, prej kot na bojišču samem. V modernističnih protipoetikah se namreč boj proti Bogu ne godi le pri ustvarjanju človeka, ampak zajame svet in jezik, s tem pa navsezadnje dobi skrajno agonistično razsežnost in postane boj za prvenstvo, tekma za stvariteljsko prednost pred Bogom.

Modernistične protipoetike se v marsičem zasnvljajo v protomodernistični poetiki Stéphana Mallarméja, ki je marsikdaj celo korenitejša od njih. To, kar je še zlasti korenito upovedano v Mallarméjevem pesništvu, pa je odpoved svetu, ki je za cel svet daleč od moralnega ogorčenja lepe duše – pravzaprav od-poved sveta.

Hugo Friedrich v knjigi *Die Struktur der modernen Lyrik* (1956), ki je v skoraj petdesetih letih, kolikor jih je preteklo od njenega izida, postala literarnozgodovinska klasika, Mallarméjevo pesniško ravnanje s stvarmi slikovito in hkrati povedno opisuje z besedami, kot so »odmikanje«, »izganjanje stvari v odsotnost«, »razblinjanje«, »odpravljanje« in, nadalje, »derealiziranje«, »razstvarjenje«, »izničenje«, »razdejanje«. Kaj je to odmikanje, to izganjanje v odsotnost, to izničenje? Friedrich pravi (Friedrich 1972, 144):

Hoče biti dogodek [*Vorgang*], ki ga je treba razumeti ontološko, namreč dogodek, s pomočjo katerega podeljuje jezik reči odsotnost, ki jo kategorialno prisposodblja z absolutom (z ničem) in ki omogoča najčistejšo (vse stvarnosti prosto) prisotnost v besedi. To, kar je stvarno uničeno z jezikom, ki izreka njegovo odsotnost [*Wegsein*], prejme v istem jeziku s poimenovanjem svojo duhovno eksistenco.

Vsi našteti Friedrichovi izrazi krožijo okrog pesniškega dogodka, ki hoče biti na ravni ontološke res(nič)nosti prvotnega dogodka, stvarjenja z besedo, besede dejanja v začetku. Krožijo torej okrog upovedanja kot odpovedanja biti stvarjem v jeziku. Mallarméjevo pesnjenje je evokacija, vendar ni priklicevanje, ampak, nasprotno – in poudarjeno v svojem »proti« –, odpoklicevanje stvari iz bivanja, stvarnosti, sveta, se pravi iz bivajočih v nebivajoče. V *Wegsein*, »biti-stran«, »bivajoče« le v jeziku. Kako?

To lepo ponazarja eden izmed Friedrichovih zgledov, Mallarméjev pesniški postopek v sonetu brez naslova iz leta 1887.¹⁶ V tretji kitici tega soneta je imenovana vaza, prva, pravi Friedrich, pa se začenja z verzom *Surgi de la croupe et du bond*, s tem, da besedi *croupe*, »oblina«, in *bond*, »odskok«, takoj na začetku po zvočni podobnosti zamenjata besedi, ki naj bi vazo opisno imenovali, besedi *coupe*, »kelih, čaša«, in *fond*, »dno«. Vendar je zvočna asociacija pomenska disociacija, zvočno podobno je pomensko različno in pelje v brezlično. Tako imenovana stvar, vaza, se

izmakne domačnosti našega predstavljanja in se, ne da bi se, recimo, vrnila v svoji lastni epifaniji, razodetju v besedi, odmakne iz vsake vidnosti sploh. Razblini se v pomenih po zvočni podobnosti zamenjanih in tudi drugih besed, ki se vežejo nanje, v čisti *speculatio* jezika oziroma, če uporabim izraz iz Mallarméjevega pisma Cazalisu poleti 1868, v »notranjem zrcaljenju besed.«¹⁷ Ne zrcali se več stvar niti se v besednih zrcalih ne zrcali njen odsev, ampak se druge v drugih zrcalijo besede same. Gosto tkanje pomena, pesniški tekst v celoti postane mrtvaški prt za stvar, razblinjeno bolj kakor senca v Hadu.

S takšnim odmikajoče razblinjajočim imenovanjem, s takšnim vodsotnjenjem je stvar v svoji stvarskosti izničena. Dobi »duhovno«, se pravi nematerialno, neempirično eksistenco, čisto prisotnost v jeziku, ki je hkrati svoje nasprotje, čista odsotnost, ali, s filozofsko – vendar v Mallarméjevi rabi tudi pesniško – besedo, *néant*, »nič«. Stvari so namenjene dovršitvi v pesniški besedi, namenjene so izničenju, temu, da v besedi preidejo v nič. Tu so zato, da bi bile razstvarjene, vsa stvarnost je tu zato, da bi bila derealizirana. Kot je Mallarmé leta 1895 zapisal v *Revue Blanche*, »vse na svetu obstaja zato, da bi prispelo v knjigo« (Mallarmé 1970, 378).

Knjiga sveta – svet v knjigi.

Dejanje v začetku – razdejanje v koncu.

Beseda razdejanje, ki se koncu vsaj približuje, ki ga izziva. In, po drugi strani, žgoča *maître*va želja »ustvariti besedo za neobstoječo stvar« (647). Stefan George, ki je mojstra prevajal in se pri njem učil, v sklepni kritici pesmi *Das Wort* (1919) pravi (George 1983, 247):

So lernt ich traurig den vezicht:
Kein ding sei wo das wort gebracht.

Tako sem užaloščen naučil se odpovedi:
Naj ne bo stvari kjer zlomi se beseda.

Ta odpoved je v razlagi Martina Heideggra z istim naslovom kakor pesem dvojna. Je odpoved besedi oziroma imenu, ki je le predložek za naše predstavljanje, le predočenje že – ne glede na imenovanje – bivajoče stvari; in je, kot odpoved predočevalni besedi, hkrati odpoved za »skrivnost besede«, za podelitev biti temu, kar šele z besedo postane bivajoče. Skrivnost besede je, skratka, upovedanje še-ne-bivajočega, dogodek, v katerem se iz besede prigodi bit – in stvar je. »Najstarejša beseda za tako mišljeno vladanje besede, za upovedovanje,« pravi Heidegger, »je *lógos*« (Heidegger 1995, 253), s tem da v zanj značilni tihi dejudaizaciji oziroma dekristjanizaciji ostaja neizrečena, zamolčana domena stvarniške besede. *Lógos* ni Božja, ampak pesniška beseda.

Kljub temu pa je tarča modernističnih protipoetik prav *lógos*, predvsem z implikacijo logike. Nič novega ni trditev, da se te poetike ukvarjajo z razgrajevanjem jezika; gre jim za osvobojenje iz »ječe jezika«, za osvobojenje jezika kot ječe, kot diktatorja, ki misli narekuje logiški razvoj. Kot bi rekel Nietzsche, je slovnica zanje nekaj takega kot usedlina logike, za življenje – ki ni pravo življenje – koristne fikcije v jeziku. V tem pogledu osvoboditev besede iz umerjenega govora v prostem verzu

ni tako pomembna; njena osvoboditev iz skladnje navadne govornice in, navsezadnje, iz pomenskega polja, oblikovanega okrog nje, sprostitve energije črke oziroma glasu – to sta velika meta razbesedovalne aleatorike, ki jo vodi hotenje ustvarjati iz izničenja jezika.

Paradoks pa je v tem, da mora *coup de dés*, »met kock«, ki se, vržen iz mojstrove roke, izpeljuje v brezdanje naključno kombinatoriko zvena in pomena, ostati svetovtoren. Zdi se namreč, da je meja med pesništvom in nepesništvom oziroma neumetnostjo prav svetovornost in da v skrajnostih avantgard, ki so z razdejanjem besede prestopile to mejo, protisvet izginje. Izgine s *coup*, ki se obrne proti besedi in zanjo, za svet stran od *coup de maître*, postane smrtni udarec. Pesništvo, ki upoveduje od-poved sveta, je pesništvo, odpoved svetu brez upovedovanja to ni več. Odpoved svetu z odpovedjo besedi je konec pesništva.

Toda: ali je met kock odpravil Naključje? Besedo? Stvarjenje?

Ali je razdejanje doseglo konec?

Ali dejanje ne ostaja v začetku?

Bila je svetloba. Svit. Svet.

In naj bo beseda.

OPOMBE

¹ Prvi del teksta je bil napisan za tretje zasedanje foruma »Orient – Occident« z naslovom *Začetek stvari*, ki ga je organiziralo Kulturno-umetniško društvo Logos 31. maja 2003 v Ljubljani.

² Za prevod *Geneze* zvečine uporabljam SSP, ponekod pa prevajam po hebrejskem izvorniku.

³ Prim. Norton 2000, 254–6.

⁴ Prim. Westermann 1976, 36–65.

⁵ Nav. po Kugel 1998, 66, 20. op.

⁶ Prim. Boman 1968, 52.

⁷ Prim. May 1978, str. IX v uvodu.

⁸ Z »obbesedo« zamenjujem »prireka« v slovenskem prevodu.

⁹ Prim. Silezij 1984, 360.

¹⁰ Prim. Scholem 1991, 1000.

¹¹ Prim. Blumenberg 1989.

¹² Tega ter zglede iz Shaftesburyja in Goetheja jemljem iz Liebergove knjige *Poeta creator*.

¹³ Prim. 1451a.

¹⁴ Nav. po Lieberg 1982, 168.

¹⁵ Nav. po Steiner 1989, 209.

¹⁶ Prim. Friedrich 1972, 117–121.

¹⁷ Nav. po n. d., str. 120.

BIBLIOGRAFIJA

- ANGELUS Silesius (Johannes Scheffler): *Cherubinischer Wandersmann*, izd. Louise Gnädinger (Kritische Ausgabe). Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1984.
- ARISTOTEL: *Metafizika*, hrv. prevod z gr. izvirnikom. Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 1992.
- ARISTOTELES: *De arte poetica liber*, ur. Rudolf Kassel. Oxford, Oxford UP, 1965. Slov. prevod: *Poetika*, prev. Kajetan Gantar. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1982.
- AURELIUS Augustinus, sanctus: *Confessiones*. V: *Sancti Aurelii Augustini Hippo-nensis episcopi opera omnia*, 1. zv., ur. J.-P. Migne. S. d., s. 1. (Patrologia Latina 32), stolp. 659–868. Slov. prevod: *Izpovedi*, prevod Antona Sovreta priredil Kajetan Gantar. Celje, Mohorjeva družba, 1978.
- BENJAMIN, Walter, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«. V: isti, *Gesammelte Schriften*, zv. 2/1, izd. Rolf Tiedemann in Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt ob Majni, Suhrkamp Verlag, 1977, str. 140–157. Slov. prevod: »O jeziku kot takem in o človeškem jeziku«, prev. Alenka Mercina. V: Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, prev. Frane Jerman idr. Ljubljana, Studia humanitatis, 1998, str. 17–34.
- BibleWorks for Windows*, 2.3d (2200). Seattle, Washington, Hermeneutika Software, 1993 (z naslednjimi Biblijami: King James Version, American Standard Version, Revised Standard Version, Greek New Testament, Ralphs' Septuagint, BHS Hebrew Old Testament, Westminster BHS Old Testament, Latin Vulgate, Westminster Confession).
- BLUMENBERG, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt ob Majni, Suhrkamp Verlag, 1989 (2. izd.).
- BOMAN, Thorleif: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (5., predelana in razširjena izdaja).
- FRIEDRICH, Hugo: *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neun-zehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*. Hamburg, Rowohlt, 1968 (razširjena izdaja). Slov. prevod: *Struktura moderne lirike. Od srede devetnajstega do srede dvajsetega stoletja*, prev. Darko Dolinar. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1972.
- GEORGE, Stefan: *Werke*, 2. zv., izd. Robert Boehringer. München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1983.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Werke (= W)*, 1. zv.: *Gedichte und Epen I*, izd. Erich Trunz (Hamburger Ausgabe). München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1998.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Faust. Erster Teil*. V: isti, *Werke*, 3. zv.: *Drama-tische Dichtungen I*, izd. Erich Trunz (Hamburger Ausgabe). München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1998, str. 20–145. Slov. prevod: *Faust. Prvi del, odlomki*, prev. Božo Vodusek. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1996 (Klasiki Kondorja 13).
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Zum Shakespeare-Tag*. V: isti, *Werke*, 12. zv.: *Kunst und Literatur*, izd. Erich Trunz (Hamburger Ausgabe). München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1998, str. 224–227.
- HEIDEGGER, Martin: »Das Wort«. V: isti, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1990 (9. izd.), str. 217–238. Slov. prevod: »Beseda«, prev. Samo Krušič. V: Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, prev. Dean Komel idr. Ljubljana, Slovenska matica, 1995 (Filozofska knjižnica 40), str. 230–254.
- HESIODUS: *Theogonia*. V: *Hesiodi carmina*, izd. Alois Rzach. Leipzig, Teubner, 1913 (3. izd.), str. 3–51. Slov. prevod: *Teogonija / Dela in dnevi*, prev. Kajetan Gantar. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1974 (Kondor 149).

- The Interlinear NIV Hebrew-English Old Testament*, izd. John R. Kohlenberger III. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1987.
- KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb: *Der Messias. Gesang I-III*, izd. Elisabeth Höpker-Herberg (Studienausgabe). Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1986.
- KUGEL, James L.: *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, Massachusetts, in London, Harvard UP, 1998.
- LIDDELL, H. G., in SCOTT, R.: *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LIEBERG, Godo: *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*. Amsterdam, Verlag J. C. Gieben, 1982.
- »Longinus«: *On the Sublime*. V: Aristotle, *The Poetics* / »Longinus«, *On the Sublime* / Demeterius, *On Style*. London in Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD in Harvard UP, 1953 (2., pregledana izdaja), str. 119–254.
- MAY, Gerhard: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin in New York, Walter de Gruyter, 1978.
- MEISTER ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke*, 1. odd.: *Die deutschen Werke*, izd. Josef Quint. Stuttgart, Kohlhammer, 1936 isl.
- MALLARMÉ, Stéphane: *Oeuvres complètes*, izd. Henri Mondor in Georges Jean-Aubry. Paris, Gallimard, 1970 (Bibliothèque de la Pléiade 65).
- MILTON, John: *Paradise Lost*. V: *The Works of John Milton*. Ware, Wordsworth Editions Ltd, 1994, str. 111–385.
- MOJSTER Eckhart: *Pridige in traktati*, prev. Milica Kač idr. Celje, Mohorjeva družba, 1995.
- NORTON, David: *A History of the English Bible as Literature*. Cambridge, Cambridge UP, 2000.
- PLATONE: *Simposio*. V: isti, *Tutte le opere*, it. prevod z gr. izvirnikom, 2. zv., izd. Enrico V. Maltese. Rim, Grandi Tascabili Economici Newton, 1997, str. 335–421. Slov. prevod: *Simpozij*. V: Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana, Mladinska knjiga, 2002 (Klasiki Kondorja 39), str. 178–224.
- SCALIGER, Julius Caesar: *Poetices libri septem*. Ženeva, Santandrianus, 1586 (3. izd.).
- SCHLEGEL, Friedrich: *Schriften zur Literatur*, izd. Wolf Dietrich Rasch. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972. Slov. prevod: *Spisi o literaturi*, prev. Tomo Virk. Ljubljana, LUD Literatura, 1998.
- SCHOLEM, Gershom: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«. V: isti, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt ob Majni, Suhrkamp Verlag, 1970, str. 7–70. Slov. prevod: »Božje ime in kabalistična teorija jezika«, prev. Vid Snoj. *Nova revija*, 10, 1991, št. 111–112, str. 996–1020.
- SHAKESPEARE, William: *King Lear*. V: *The Unabridged William Shakespeare*, izd. W. G. Clark in W. A. Wright. Philadelphia in London, Courage Books, 1997, str. 1053–1092.
- STEINER, George: *Real Presences*. Chicago, The University of Chicago UP, 1989. *Sveto pismo stare in nove zaveze*, slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov (= SSP). Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Thesaurus Linguae Graecae* (= TLG), 8.00. Irvine, California, University of California, 1999.
- WESTERMANN, Claus: *Genesis*, 1. zv.: *Genesis I-II*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1976 (2. izd.).

■ DEED IN THE BEGINNING

The text begins by preparing the horizon of expectation for the Biblical narrative of creation, by remarking that it is a sublime narrative of a sublime event. This is God's speech *be-re'shit*, "in the beginning", and it calls for a unique narrative position, a mystical communion with God, from which the narrative as testimony ensues. God's speech in the Biblical narrative-testimony is paradigmatically represented by the sequence of creation, in which God's call is followed by the coming of things into being (e.g. in *Gen 1:3*). From a grammatical point of view, this call is made of an imperative ("Be") and a noun, or rather a name ("light"), but here they combine into the great performative, a word-deed, which not only does, but also makes what it says – the thing it calls to – come into being. Through the word of creation a thing comes into being from nothing; only when it is called upon, in its own name, is it suddenly in being and time. But this is not the case with man in the second Biblical report of his creation. In this report, man is the only being that was not called into being by the word of creation; according to an old translative interpretation in *Targum Onkelos*, when he was given life through God's Spirit, he was also given the language element. It is from here that the idea of two different namings comes from, God's and man's, whereby man's naming is not a pure translation of God's naming, but rather a translation from God's names to the extent of man's own knowledge; it is the translation of the language of things, its voicing in the language of man.

The text goes on to discuss the particular conjecture (which, at the end of a long Judeo-Christian tradition, was spread so insightfully by Benjamin) that things created according to the word of creation have in essence a linguistic structure, a structure of *logos*, in short, their own language. The tradition has carried the image of the two books, the Book of Revelation and the book of the world or nature, from late antiquity into the new age, and was given a new twist with the emergence of modern science, which fought to obtain the right to read the language of the book of the world, that is, the language of things, without the authority of the Book of Revelation, and to put it into human concepts. However, ever since Aristotle, to whom a concept was always something said in human language, European thought has been infused with one basic contradiction: are concepts as "fundamental words" being said from the things themselves, or from the reason, and without bringing out their own structure in the language? Be it as it may, the craving of science for a concept to be a meaningful structure of thing said in human language grows from a conjecture about the language of things brought about by the very Biblical narrative of creation.

It was the same narrative, which gave an impulse to European reflections on poetry. According to Plato, every art is *poietic* or poetic in that it brings things into being; on the other hand, poetry in the narrower sense is the bringing of words from one form of being into another, from regular speech into poetic speech, i.e. the production of verse. This understanding of poetry was prevalent in antiquity and was only changed in Renaissance with the intense encounter of Renaissance scholars with Greek and Judeo-Christian traditions. This gave rise to an analogy between the Maker and the poet as a "second Maker", who brings into being after the first one; in the same way that God creates things, the poet creates human things, deeds, says Scaliger in his

poetics, following Aristotle's *Poetics*, according to which poetry is "a representation of an action". For Aristotle, however, it is, as a *poietic* representation, only a making of an action into a cognizable action based on the human character and not yet a making of character itself, let alone the creation of man. But ever since the Renaissance poetry has often become the very creation or "counter-creation" (Steiner) of man, and reached its first pinnacle in Goethe imaging the poet as counter-creator in the character of Prometheus. The poet's battle with God for the precedence of creation sharpens in different modernist counter-poetics and, apart from man, also includes the world and language. In many ways these are based in Mallarmé's proto-modernist poetics, because in his poetry Mallarmé announces the renouncement to the world, that is, to the being of things in the language, and alongside this renouncement he also wants to find a word for the as yet "non-existent thing". In modernist counter-poetics then the liberation of the word itself happens to take place, and not only from metric speech, but also from syntax and its own field of meaning, leading, in the extremes of avant-garde movements, to the ultimate destruction of the word. This spells the end of poetry, but – and this question concludes the text – does not the word-deed, despite the destruction, remain in the beginning?

September 2003