

PARMENIDO MĪSLĒ

Tomas Saulius

Vytauto Didžiojo universiteto
Filosofijos katedra
K. Donelaičio g. 52, LT-44244 Kaunas
Tel. (+370 37) 32 78 34
El. paštas: tomassaulius@yahoo.com

*Parmenidas Elėjietis – dviveidis istorinis personažas; vienintelis mums žinomas jo kūrinys, „didaktinė“ poema „Apie Prigimtį“ – tai keistas heterogeniškų elementų ar netgi visiškų priešybių lydinys. Vaizdin-
gos metaforos čia susipina su abstrakčiausiomis kategorijomis, trivialios tiesos – su neišsprendžiamais
mąstymo paradoksais, per regimąjį pasaulį vedantis „Nuomonės kelias“ – su dialektiniu „Tiesos keliu.“ Ar
dvilypumas ir dviprasmybė tėra tik atsitiktiniai Parmenido poemos bruožai, nulemti vien išorinių, istori-
nių kūrinio tapsmo aplinkybių? Kas gi vos keletu fragmentų interpretacijoje mus iki šiol labiausiai trikdo
ir klaidina?*

Pagrindiniai žodžiai: esamybė, juslumas, kalba, poezija.

Tradicioniai stereotipai

Nors Parmenido vardą išgarsino eiliuotas kūrinys, tačiau nei antikos laikų autoriai, nei vėlesnė tradicija jo niekuomet nepripažino tikru poetu. Antai Platonas Parmenidą apibūdina kaip itin išvalgų mąstytoją (Plat. Tht. 183a) ir sykiu užsimena, kad jaunojo Sokrato akivaizdoje savo „nuostabius mokymus“ jis išdėstęs ne ilgomis kalbomis, bet kamantinėdamas pašnekovus, kitaip tariant, pasitelkęs dialektikos techniką (Plat. Soph. 217c). Tasai entuziastingas deivių palydovas, „nemirtingųjų vežėjų bendrakeleivis“ (DK 28 B 1.24)¹, su kuriuo susipažįstame

poemos įžanginiuose fragmentuose, nė iš tolo nepanašus į Parmenidą, vaizduojamą Platono dialoguose, vis dėlto, žinant pastarojo požiūrį į poeziją ir poetus, tokia metamorfozė nestebina. Platonas ne kartą pareiškia įsitikinimą, jog poezijos, t. y. mimezės meno, priemonėmis tikrovė negali būti išreikšta, perteikta; „uždangęs neapgiedojo nė vienas iš čionykščių poetų ir niekuomet tinkamai neapgiedos“ (Plat. Phdr. 247d), kitaip tariant, tikrovė niekuomet nebuvo meninės kūrybos objektas, mat netgi talentingi menininkai negali pamėgdžioti to, ko nemato, nesuvokia. Filosofijos požiūriu poezija esti labai pavojinga: tikrovės perteikti ji nepajėgia, tačiau poetinė regimybės imitacija yra labai tikroviška.

Poezija ir filosofija kalba apie skirtingus dalykus, maža to, jos kalba skirtingomis

¹ Poemos fragmentai (žymimi raide B) ir antikinų šaltinių liudijimai (žymimi A) yra numeruojami pagal Dielso ir Kranzo *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1952). Poemos vertimas į lietuvių kalbą Manto Adomėno (1991).

kalbomis. Viena iš kalbų esti „šiuurkšti bei ožiška,“ o kita – „glotni ir dieviška“ (Plat. Cra. 408c). Poezijos kalbai būdingas ekspresyvumas, ji apeliuoja į „žemesniąją“, t. y. juslinę, emocinę ir instinktyvią, žmogaus prigimtį. Savo ruožtu filosofijos kalba yra autonomiška, atsitiktinių asociacijų nesaistoma, ji kreipiasi į „aukštesniąją“, racionaliąją, sielos dalį; būtent šia kalba turi būti formuluojami įstatymai ir auklėjama jaunuomenė. Atsižvelgiant į Platono samprotavimus, bet kokią poezijos ir filosofijos sąjungą reikėtų suvokti kaip neteisėtą, vis dėlto Parmenido ir Empedoklio (kuris taip pat savo mokymus išdėstė eilėmis) kūriniių legitimacijai neišskyla didesnių kliūčių: jei tikėsime Aristotelium, net ir Empedoklio laikais filosofija dar buvo visai jauna, tad savaime suprantama, jog senieji tekstai primena vaiko vapaliojimus (*psellizesthai*) (Arist. Metaph. II.10.993a). Tačiau istoriškai daug svarbesnis kitas Aristotelio argumentas: vienam ar kitam autoriui žmonės suteikia poeto vardą dažniausiai ne „pagal kūrybą“ (*kata mimēsin*), bet „pagal metrą“ (*kata to metron*), todėl „net ir tuos, kurie išdėsto eilėmis ką nors iš medicinos ar gamtos mokslų, taip pat jei paprastai pavadina poetais, nors, pavyzdžiui, tarp Homero ir Empedoklio, išskyrus metrą, nėra nieko bendra“ (Arist. Poet. 1.1447b). Kitaip sakant, išimtiniais atvejais filosofija gali pasitelkti eilėdarą, imtis vienokių ar kitokių poezijos meno bei retorikos gudrybių, tačiau sykiu likti ištikima savo objektui. Anot Plutarcho, filosofai Parmenidas ir Empedoklis pasiskolina metrinę formą iš poezijos, tarsi skolintųsi vežimą, vengdami keliauti pėsčiomis (DK 28 A 15).

Sprendžiant „pagal metrą,“ vargu ar Elėjietis priskirtinas graikų poetų elitui. Antikiniams autoriams dažniausiai lieka tik apgaildestauti dėl jo poemos eilėdaros trūkumų; pavyzdžiui, Ciceronas prasitaria, jog tai toli gražu nėra geros eilės, bet visgi eilės (DK 21 A 25). Kalbėdamas apie graikų literatūrą, Schellingas pažymi, esą apie Parmenido poemą neišliko jokių duomenų, išskyrus tai, kad ji buvo labai prastai sueiliuota (Шеллинг 1966: 371). Savo ruožtu Eduardas Zelleris (1881: 589) tiesiog konstatuoja, jog vaizdinga kalba Elėječio kūrybai išvis nėra būdinga.

Parmenido didaktinė poema *Apie prigimtį* yra visai nepoetiška, kita vertus, pats pavadinimas *Peri physeōs* tam kūriniui ne itin dera. Jonėnai žodžiu *physis* vadino visų gamtinių reiškinių, visų universalių procesų materialią priežastį (reiškinių įvairovė buvo aiškinama tam tikros pirminės medžiagos pokyčiais, jos būsenų įvairove). Tačiau Parmenidui tokia priežastis nerūpi, priešingai, savo kūrinyje jis tvirtina, kad bet koks procesas, bet koks judėjimas, yra nepamaštomas. Jo samprotavimai apie tai, kas neatsiranda ir neišnyksta, t. y. apie amžinai esančią „esamybę“ (*to eon*), peržengia gamtamokslio ribas (Arist. Cael. III.298b) ar netgi prasilenkia su sveiku protu – anot Aristotelio, tai panašu į beprotybę (*mania paraplēsion*) (Arist. Gen. corr. I.8.325a).

Kyla įtarimų, kad Parmenido kūrinys nėra moksliskas, kad jis nepriklauso „tikrojo pažinimo“ (*epistēmē*) sričiai. Antai „esamybės“ sąvokos, t. y. vienos pirmųjų ontologinių sąvokų, atsiradimas nulemtas fatališkos klaidos. Pasak antikinių šaltinių, Parmenidas nepastebi, kad *to on* (= *to eon*) gali reikšti tiek „esmė,“ kitaip

tariant, tai, kas esti (*estin*) savaime, tiek ir „akcidenciją“ kuri egzistuoja atsitiktinai ir tik santykyje su „esme“ (DK 28 A 28). Vėlesnių tyrinėtojų teigimu, jis nesugeba atskirti dviejų veiksmažodžio „būti“ (*einai*) gramatinių funkcijų – pirma, „būti“ reiškia egzistavimą, antra, priskiriant subjektui predikatą, jis funkcionuoja kaip jungtis (Gomperz 1920: 168; Guthrie 2004: 48; Kirk et al. 1957: 269). Tikėtina, kad Parmenido doktrinai, priešingai negu miletiečių mokymams, svarbesnė ne empirinių faktų, bet „lingvistinių faktų“ analizė; tokiu būdu išsikristalizuoja „esamybės“ sąvoka, kuri gerokai abstraktesnė už Talio „vandenį“ ar Anaksimeno „orą“, tačiau teorinį mąstymą labiau angažuojanti. Pažvelgęs „per kalbos prizmę“, Parmenidas nuolat kintančiame reiškinių pasaulyje pamato darnią tvarką ir pastovumą, bet, kita vertus, patsai „esamybės“ sąvokos atsiradimas byloja apie tai, kad kalba nėra visiškai „permatoma“.

Liaupsindamas Parmenido genijų, Sokratas veikiausiai ironizuoja: Elėjiečio „nuostabių mokymų“ argumentacija iš tikrųjų esti labai silpna – jis ne įrodinėja, bet „mums tarsi vaikams mitą pasakoja“ (Plat. Soph. 242c). Atėnų mokykloje įsigali nuostata, jog mokslinis pažinimas pasiekiamas įrodymo keliu, t.y. iš būtinų prielaidų (*hypothesis, archē*) visuotinai galiojančiu būdu išprotaujant būtiną išvadą, tačiau Parmenidas, regis, laikosi kitokios metodikos: „O man tas pat, iš kur pradėsiu, nes vėl ten pat parvyksiu“ (DK 28 B5). Kitaip tariant, jis neskiria tyrimo, besiremiančio tam tikromis prielaidomis, bei tyrimo, tas prielaidas kvestionuojančio. Pagrindinė Parmenido prielaida – yra ir negali nebūti (DK 28 B 2.3). Sakoma, kad jis pirmasis iš

graikų filosofų pademonstruoja dedukcijos metodo galimybes, esą „Tiesos kelias“ – tai precedentų neturinčios deduktyvaus samprotavimo pratybos (Kirk et al. 1957: 266). Tačiau, anot Russello (1945: 48), čia turime reikalą su „metafizinės argumentacijos forma“, su „metafizika, kuri grįsta logika“. Atskirus Parmenido argumentus į vientisą samprotavimą susieja nebent tiktai įsitikinimas, kad mūsų vartojami žodžiai reiškia „kažką“, kas yra, egzistuoja, nesvarbu, ar apie tai yra kalbama ir mąstoma (Ten pat: 49). Parmenidas veikiausiai nori mums įteigti, jog jeigu veiksmažodis „būti“ neturi denotato, jeigu šis denotatas nesugriežiamas mąstymo aktais, tuomet predikacija išvis negalima. Tačiau tiems, kurie netiki, kad teiginys „tai, kas yra, yra“ transcenduoja kalbą, nurodo tam tikrą mąstymo, kalbos ir nekalbinės tikrovės sankirtos ar sąlyčio tašką, „Tiesos kelias“ visiems laikams užtvertas.

Neturėdamas tvirto „loginio karkaso“, nepasižymėdamas nei minties, nei stiliaus vientisumu, Parmenido kūrinys yra neatsparus jokiai kritikai, t. y. lengvai suskaidomas (gr. *kritikē* – skyrimas) į segmentus, kurių nė vienas atskirai negali perteikti bendros kūrinio idėjos, tačiau tokią idėją „simuliuoja“ ir sykiu diskredituoja. Regis, jau Zenonas savo mokytojo doktriną laikė gana silpna ir mėgino ginti ją ne „iš vidaus“, bet „iš išorės“, pasitelkdamas paties išstobulintą eristikos meną – įrodinėdamas doktrinai priešingų tezių klaidingumą. Vargu ar tokia parmenidiškojo mokymo apologetika sustiprino jo fundamentą, atskleidė ir užfiksavo tai, kas turi „neistorinę“ reikšmę. Tiesa, „agonistikos dvasia“ jaučiama ir Parmenido poemoje – jos struktūrai būdingas

poliškumas, „Tiesos kelio“ ir „Nuomonės kelio“ ryškus kontrastas. Tačiau vėlesnei tradicijai ši strategija neatrodo itin efektyvi: vargu ar kas kitas pajėgia pakartoti autoriaus kognityvinę kelionę vadinamuoju „Tiesos keliu“, „iškalbingu keliu dievybės“ (DK 28 B 1.2-3), vedančiu „toli anapus žmonių praminto tako“ (DK 28 B 1.27-28); nežinia, ar toje kelionėje įgyta patirtis yra intersubjektyvi ir visuomet identiška, galų gale ar ji gali būti eksteriorizuota, adekvačiai išreikšta. Gali būti, kad kontrastą Parmenidas kuria pernelyg sutirštindamas spalvas, hiperbolizuodamas antraeilius, subjektyvius momentus. „Nieko nėra; antra, jei kas ir būtų, žmogui būtų neįmanoma tai pažinti; ir trečia, jei net būtų galima pažinti, tai nebūtų galima to pažinimo perteikti kitam žmogui“ (FICH: 109). Būtent „nihilistinis“ sofisto Gorgijo manifestas atskleidžia silpniausias parmenidiškosios doktrinos vietas (Kaccen 2000: 10), taip pat mums leidžia geriau suprasti, kodėl net ir Elėjos mokykloje toji doktrina vertinama labai prieštarai. Parmenido motyvai, įtraukę jį ir mus į nuožmų „agoną“, nėra pakankamai aiškūs², taigi kol kas belieka tarti, jog priešprieša išvaikščiotam „Nuomonės keliui“ esti grindžiama vien tik paties teksto įtaigumu, specifiniu poveikiu auditorijai, jog gausus būrys kritikų galbūt deramai neįvertino Elėjiečio meninio talento ir jo žodžio galios, galiausiai kad patsai poemos tekstas „suyra“ tik patekęs į jam svetimą terpę.

² Zellerio (1959: 67) aiškinimu, Parmenidas, kaip ir jo pirmtakas Ksenofanas, galiausiai konstatuoja, jog „esamybė“ negali kisti (kitimo sąvoka nesuderinama su „esamybės“ sąvoka); Elėjiečio doktrinai būdingas „loginis juslinio pasaulio atmetimas“ iš tikrųjų atspindi juslinio pasaulio „etinį išsižadėjimą orfikų-pitagoriečių sluoksniuose.“

„Parmenidiškasis posūkis“

Parmenidas kalba mįslingai tarsi Delfų orakulas. Viena vertus, jis išreiškia abejonę empirinių duomenų patikimumu, fizinio, jusliškai suvokiamo kosmoso realumu, kita vertus, apie „esamybę“ jis kalba kaip apie fizinį objektą: „[esamybė] atbaigta iš visų pusių, panaši į dailiai nuapvalinto rutulio tūrį, visur lygiavertė vidurio atžvilgiu“ (DK 28 B 8.42-44). Platonas sąžiningai prisipažįsta, jog nė nežino, ką pirmtakų itin dažnai vartojamas terminas „esamybė“ reiškia (Plat. Soph. 244a-b); jo manymu, Parmenidas, tą „esamybę“ apibūdinamas kiekybiškai ir kokybiškai, savo žodžiams nesuteikia aiškios reikšmės (Ten pat, 242c). Tačiau štai Johnas Burnetas manosi praskleidęs paslapties šydą: „Pirmoje poemos dalyje Parmenidui labiausiai rūpi įrodyti, jog yra; bet iš pirmo žvilgsnio ne itin aišku, kas gi būtent yra. Jis paprasčiausiai sako: kas yra, yra. Čia neturėtų kilti abejonių, jog kalbama apie tai, ką mes vadiname kūnu“ (Burnet 1961: 178). Visa plejada autorių (Gomperz 1920: 179; Windelband 1914: 37; Burnet 1950: 68; Cornford 1957: 216) vienu balsu tvirtina, jog Parmenido „esamybė“ reiškia tai, kas kūniška, reiškia vientisą tam tikros medžiagos masę, kažkokį „materialų kontinuumą“, kuris, beje, stulbinamai panašus į dekartišką *res extensa*. „Esamybės“ sąvokos neturėtume suvokti kaip „abstraktaus grynosios būties koncepto“, kaip „metafizinio koncepto“, mat ji nusako tai, kas užpildo erdvę; perskyra „kūniška *versus* nekūniška“ Parmenidui nepriimtina ir veikiausiai net nežinoma (Zeller 1881: 590; 1959: 65). Kalbant hėgeliškai, šioje filosofijos vystymosi stadijoje „dvasia“ tebėra visiškai „įklimpusi materijoje“.

„Ikisokratinės“ filosofijos specialistui Burnetui ir jos tyrinėtoji mėgėjui Popperui parmenidiškoje doktrinoje norisi atrasti miltiečių tradicijos tęstinumo įrodymų. Kaip žinoma, senesiuose šaltiniuose Parmenidui priskiriami tam tikri svarbūs pasiekimai astronomijos srityje: jis esą išsiaiškino, jog Aušrinė ir Vakarė yra tas pats dangaus kūnas (DK 28 A 40a), be to, nurodė tikrąją Mėnulio fazių kaitos priežastį (skirtingu metu Mėnulio sferos paviršių Saulės spinduliai apšviečia nevienodai) (DK 28 A 42, B 14, B 15), taip pat tikrąjį Žemės pavidalą (tai ne cilindras, kaip manė Anaksimandras, bet sfera) (DK 28 A 44). Tokius atradimus leidžia daryti aiškus ir ryškus suvokimas, jog tai, kas yra (*estin*), nebūtinai yra regima (*phainesthai*), kitaip tariant, juslės mums visos tiesos neatskleidžia, galbūt netgi priešingai – ją slepia. Šia ne kartą patikrinta hipoteze vadovaudamasis Parmenidas postuluoja „esamybės“ egzistavimą – jam staiga paaiškėja, kad tikrovė yra „tankios medžiagos tamsi sfera“ (panaši į Mėnulio sferą), galų gale kad jis gali tai įrodyti (Popper 2002: 71). Tad „ikisokratinė“ graikų filosofija tiesiog neatsiejama nuo graikų gamtamokslio (Russell 1945: 3). Tačiau, kita vertus, įvairūs dangaus kūnai – tai paskiri materialūs daiktai, ir vargu ar jiems galima prilyginti vientisą, amžinai egzistuojantį, vienatinį „materialųjį kontinuumą“; akivaizdu, kad epitetas „materialus“ pirmuoju ir antruoju atveju reiškia labai skirtingus dalykus. Parmenidiškoji „esamybės“ doktrina nepaaiškina nė vieno dangaus kūno atsiradimo ar judėjimo ypatumo ir, atvirkščiai, astronominių gamtamokslių tyrimų rezultatai iš principo negali būti tinkami tai doktrinai pagrįsti. Neatsitik-

tinai „Tiesos kelio“ ženklų, ne taip kaip su „regimybėmis“ (*ta dokounta*) susijusių „Nuomonės kelio“ nuorodų, tiesiog neįmanoma iššifruoti, išversti į gamtos mokslui suprantamą kalbą. Antai Sekstas Empirikas, rodos, visai nesunkiai perpranta poemos simboliką, deja, jo „išgliaudytas“ turinys yra pernelyg banalus: poemos įžangoje minimos „ristūnės“ – tai sielos polinkiai, „mergelės Heliadės“ – regėjimo pojūčiai ir pan. (Sext. Emp. Math. VII.111).

Šiaip ar taip, turime ne vieną pretekstą suabejoti, jog poemos autoriui būdingas išimtinai „gamtininko“, „fiziologo“ interesas. Anot Gomperzo (1920: 172, 173), Parmenido intencija atsiritoti, abstrahuotis nuo regimojo pasaulio lieka galutinai nerealizuota, o tai ir lemia poemos teksto klaidumą, dviprasmiškumą. Pasak Aristotelio *Metafizikos*, pirmiausia Parmenidas kontempliavo „vienį“ (*to hen*), tačiau galų gale jis buvo priverstas (*anankazomenos*) grįžti prie empirinių faktų, prie „reiškinių“ (*phainomena*), kitaip tariant, buvo priverstas pripažinti, jog tai, kas yra „vienis“ minties atžvilgiu (*to hen kata ton logon*), empirinių faktų atžvilgiu esti „daugis“ (*pleiō kata tēn aithēsin hypolambanōn einai*) (Arist. Metaph. I.5.986b).

Buvo priverstas? Apie kokią būtinybę čia kalba Aristotelis? Akivaizdu, jog tai nėra „loginė“ būtinybė, juk „esamybės“, „vienio“ sąvokos nusako mąstymo objektą – tai, „ko dėlei yra mintis“ (*houneken esti noēma*) (DK 28 B 8.34). Net jeigu Parmenido doktrinoje radikalaus dviejų pasaulių – mąstomo ir juntamo – dualizmo nėra (de Rijk 1983: 52), vis dėlto susidaro įspūdis, jog poemoje aprašomas noezės aktas empirinius duomenis vienaip ar ki-

taip modifikuoja, tad ir šiuo atveju juslinio suvokimo objektai (nusakomi daugiskaita *apeonta* ar *pareonta*) nėra visiškai tapatūs tam, kas suvokiama protu (kas poemoje yra nusakoma vienaskaita *to eon*) (Ten pat: 36). Pažinimo procese pirmasis žingsnis yra perėjimas nuo „daugio“ prie „vienio;“ galbūt apie šį žingsnį, t. y. noemos, mąstymo specifinio objekto konstitavimą, byloja bene žinomiausias poemos fragmentas – „tas pat juk yra mąstyti ir būti“ (DK 28 B3). *Noein* tiesiog neatsiejamas nuo *to eon* ir *einai*. Galima sakyti, jog aktualizuodamasis protas pirmiausia išvelgia visų reiškinių bendrą pagrindą, o vėliau ši intuicija mėginama plėtoti, tokiu būdu neaiškiai „esamybės“ sąvokai suteikiamas aiškesnis turinys. Tačiau toji plėtotė anksčiau ar vėliau susiduria su rimta kliūtimi – tai, kas nekintama, amžina ir vien tik protu suvokiama, tenka nusakyti kalba, kuria esame pratę kalbėti apie gerokai žemiškesnius, paprastesnius dalykus.

Elėjiečio teigimu, „visa bus vardas, ką tik nustatė mariejai, būdami įsitikinę esant teisinga, – rastis ir žūti, būti ir ne[būti], ir keisti vietą, ir kaitalioti skaisčiaspalvį paviršių“ (DK 28 B 8.38-41). Jau antikos laikais Parmenidas buvo siejamas su sofistu propaguojamu „kalbiniu reliatyvizmu“. Štai ir Zelleris lieka ištikimas tradicijai ir keliuose poemos fragmentuose išvelgia reliatyvistinę kalbos teoriją – žodžiai tėra vardai (*onoma*), kitaip tariant, visiškai atsitiktiniai ir tik susitarimu įteisinti ženklai (Zeller 1959: 66, 67). Pastarieji „mirtingiesiems“ reikalingi tam, kad galėtų geriau orientuotis regimajame pasaulyje, galėtų bendrauti ir bendradarbiauti, dalytis nuomonėmis ir patirtimi įvairiose veiklos sferose. Tačiau ženklas neatskleidžia, kas iš tikrųjų

yra ženklinamasis – vartojant platoniskus terminus, neatskleidžia „tapačių dalykų“ (*ta kata tauta echonta*) ar „esmės“ (*ousia*). Kalba kaip tam tikra ženklų sistema neįmanoma išreikšti objektyvių, esminių charakteristikų, priešingai, ji fiksuoja tai, kas santykinai, subjektyviai reikšminga. Anot sofisto Prodikio, senovės žmonės mėnulį, upes, šaltinius vadino dievais, vertindami tuos dalykus naudingumo požiūriu – „dėl jų naudingumo laikė dievais“ (FICH: 111). Tas pats objektas vadinamas ir „upeliu“, ir „dievu.“ Ženklas „upelis“ – tik paprasta nuoroda, bet antruoju atveju ženklinimas sykiu yra ir interpretavimas, kitaip tariant, žodžio „dievas“ vartojimas suponuoja tam tikrą matymo, suvokimo perspektyvą – iš tikrųjų suponuoja tai, jog „žmogus yra visų daiktų matas“ (FICH: 107).

Parmenido teigimu, „mirtingieji“ sutartinai įvardija (*onomazein*) dalykus, kurių nereikėtų (*ou chreōn estin*) įvardyti, t. y. ženklų išskirti (DK 28 B 8.54); taigi patsai regimasis pasaulis yra gerokai „primeluotas“ (Nietzsche). Ne tik prieštaringi jusliniai liudijimai, bet ir kalbinės fikcijos, „apgaulinga žodžių dermė“ (DK 28 B 8.52) nukreipia teorinį žvilgsnį neteisinga linkme, nurodo nepatikimą tyrimo kelią. Antra vertus, graikams, kaip žinia, nebūdinga visiškai atriboti kalbos ir mąstymo aspektus; net ir perskyrų mėgėjui Platonui mąstymas yra „sielos begarsis pokalbis su savimi“ (Plat. Soph. 263e) Taigi tikėtina, kad pirminė vienovės pagava – tam tikra intelektinė intuicija, persmelkianti visą graikiškąją filosofiją – esti vidujai pajungta žodžio galiai ir, atvirkščiai, žodinės kūrybos bent kai kurios formos graikams turi ne tik estetinę, bet ir „teorinę“ reikšmę.

Čia derėtų atkreipti dėmesį į vieną svarbų niuansą: graikų filosofų keliamas klausimas, kaip reikia filosofuoti, „teoretizuoti“, nere-tai buvo orientuotas į literatūrinę tradiciją (vadinasi, tais atvejais sutapo su klausimu, kaip reikia kurti); iš tikrųjų tikrai Aristotelio *Poetika* aiškiau išskiria filosofinę metodiką ir literatūros kritiką. Platonas linkęs manyti, jog filosofijos objektinė sritis kitoms disciplinoms tarsi *terra incognita*, jog bet kokios kitos kultūrinės praktikos, sykiu ir literatūra, išvis nėra palytėjusios šios srities; kitaip tariant, tikrovė žmogui nėra duotybė (priešingai negu juslinė pseudotikrovė), tikrovei pasiekti reikalingos pastangos, maksimali visų sielos galių įtampa, tačiau išivirtinti, įsikurti tikrovėje žmogui veikiausiai išvis neįmanoma. Nepaisant to, Platonas nedviprasmiškai kalba apie įsisenėjusią nesantaiką tarp poezijos ir filosofijos (Plat. Resp. X.607b); regis, tai yra konfrontacija ne tik dėl aukštesnio socialinio statuso, bet ir dėl „gyvybinės erdvės“ – faktiškai filosofijos ir poezijos sritys susikloja, konverguoja viena su kita. Jau Ksenofanas peikia poetus, esą šie pernelyg „sužmogina“ dievus: „Viską priskyrė dievams Homeras ir Hesiodas / Visa, kas žmonėse gėdinga ir peiktina būna: / Vogti ir paleistuvauti, ir apgaudinėti kits kitą“ (FICH: 50). Filosofai savaip interpretuoja mene atgimusius „nau-vaus religingumo“ simbolius, tačiau tokiu būdu ne tik diskredituojama viena ar kita meno forma.

Heladė susiskaidžiusi geografiškai ir poli-tiškai, tačiau graikus vienijo bendra kalba, bendros šventovės, bendri dievai. Jų įvairių kultų pagrindas – įsitikinimas, kad dievai esti imanentiškai žmogaus gyvenamajam pasauliui (regimajam pasauliui), kad jie

tiesiogiai veikia paskiro žmogaus ir viso polio gyvenimą (Vernant 1995: 5); kitaip sakant, teigti, kad dievai nėra kūniškos, kažkuo į žmogų panašios būtybės, buvo tolygu teigti, jog jie išvis neegzistuoja. Taigi, atmesdama mitologinį antropomor-fizmą, kaip alternatyvą siūlydama transcendentinės dievybės sampratą, filosofija nė nemano tenkintis laisvomis kultūrinės veiklos nišomis – priešingai, ji taikosi į pačią helėnų kultūros širdį, savąjį objektą (nesvarbu, kaip jis apibrėžiamas) lokalizuoja ne kultūros periferijoje, bet pačiame centre. Todėl filosofijos poveikis veikiau yra destruktivus. Būtent apie tai byloja ir, pavyzdžiui, Aristofano komedija *Debesys*: „teoriškai“ kvestionuojant mitologinės pasaulėžiūros principus, sykiu revizuojant tradicines dorovės normas, nebelieka tvirto pamato ir graikų „intelektualiojo sąjūdžio“ reformoms.

Netgi Burnetas (1950: 64) pripažįsta: tas faktas, jog Parmenidas savąją „esamybės“ doktriną išdėsto hegzametru, liudija jį atitrūkus nuo senosios jonėniškosios tradicijos. Aišku, tokia dėstymo forma visiškai nedera dialektiniam samprotavimui, be to, Parmenidas tikrai nebuvo „poetas iš prigimties“, tad labai svarbu išsiaiškinti, kas gi paskatina tokį filosofavimo stiliaus pokytį (Ten pat). Parmenido kūrinys neturi precedentų. Antra vertus, vėlesnei tradicijai jis netampa sektinu filosofavimo pavyzdžiu, teorinio mąstymo paradigma, tačiau vis dėlto suvokiamas kaip tam tikra filosofijos raidos, jos perėjimo į aukštesnį lygmenį indikacija. Platonui tai yra filosofijos posūkis nuo „rankomis sugriebiamų dalykų“ prie vadinamųjų „pavidalų“, „idėjų“, o Hegeliui *Logikos moksle* – tikroji filosofijos pradžia

(*Filosofijos istorijos paskaitose* atskaitos tašku jis pasirenka jonėnų „fiziologiją“). Tačiau kalbėdami apie „parmenidiškojo posūkio“ reikšmę neturėtume pamiršti, jog tai yra vienas iš filosofijos ir poezijos konflikto epizodų, jog „esamybės“ sąvoka ir patsai dedukcijos principas išsikristalizuoja tuomet, kai filosofija, atitrūkusi nuo gamtinių reiškinių tyrimo, palikusi savo gimtuosius namus – regimąjį pasaulį, išiveržia į „nenatūralių“ reiškinių, kultūrinių ar, tiksliau sakant, meninių artefaktų domeną. Vaizdžiai tariant, tai yra graikų ontologijos gimimas iš „apoloniškojo“ meno dvasios.

Logos: neinstrumentinis kalbos aspektas

Viena vertus, graikų filosofija suvokia save kaip kalbos fenomeną: įtaigiu žodžiu ji vaduoja sielą iš kūno kalėjimo (žr. Platono *Faidoną*), tačiau tą įtaigumą lemia ne tiek empatija, gebėjimas perprasti individualios sielos niuansus, kiek orientacija į objektyvią tikrovę, kitaip tariant, kalbėdama – taigi sykiu ir įkalbinėdama – filosofija aidu atkar-toja „esinio būties“ bylojimą (Heidegger). Antra vertus, jau *Kratile* Platonas išvelgia tam tikrą atstumą tarp žodžio ir minties; būtent tas atstumasis įgalina filosofinę kalbos refleksiją, įgalina filosofiją savo nuožiūra naudoti kalbą kaip įrankį (*organon*), galbūt netgi suteikia galimybę pasiekti tikrovę aplenkiant žodį, judant „grynojo proto“ lygmenyje.

Parmenidas savo ruožtu pastebi, kad reiškiniams, kiekvienam daiktui, kuris vos pasirodęs tuoj pranyksta, žmonės „nustatė vardą kaip žymę“ (*tois d'onom' anthrōpoi katethent' hekastō*) (DK 28 B 19.3), kad ženklus jie priskyrė savo nuožiūra – „nu-

statė, būdami įsitikinę esant teisinga“ (*kathento pepoithotes einai alēthē*) (DK 28 B 8.39), kad „Nuomonės keliu“ mus veda „gasia patirtimi [pagrįstas] įprotis (*ethos polypeiron*) naudotis nepastabia akimi, triukšminga ausimi ir liežuviu“ (DK 28 B 7.3-5). Kas nors iš sofistų galėjo laimėti ginčą deklaruodamas, esą mūsų vartojami žodžiai, ypač abstrakcijos „dorybė“, „tiesa“, „gėris“ ir pan., yra tik ženklai, jog kultūra kuriama operuojant ženklais, kurie neturi aiškių empirinių denotatų. Parmenidas tikriausiai laikėsi kitokio požiūrio: žodžiai *tampa* ženklais, funkcionuoja kaip ženklai, kada jais išsakome „nuomones, kuriose nėra neabejotino tikrumo“ (DK 28 B 1.30), kai jais įkalbiname „regimybes, visa kiaurai perskverbiančias“ (DK 28 B 1.31,32). „Mirtingieji“ vardais žymi regimybes, kitaip tariant, tai, kas reiškiasi jų juslėms ir kas jiems atrodo reikšminga, tačiau regimasis pasaulis kalbos ženklams yra indiferentiškas; tuos ženklus ir jų ženklinamuosius sieja ne būtinybė (*anankē*), bet atsitiktinė asociacija – įprotis (*ethos*). Ar įprotį turėtume suvokti kaip pagrindinę kalbėjimo (*legein*) galimybės sąlygą? Tai, kas daro galimą pačios poemos adekvačią recepciją, Elėjietis vadina *logos* – „Tačiau aumeniu (*logos*) spręsk apie daug nuginčijantį paneigimą, kurį aš išdėstysiu“ (DK 28 B 7.5). Viena vertus, poemos autoriui „būtina sakyti ir mąstyti esamybės buvimą“ (DK 28 B 6.1), kita vertus, mums būtina atidžiai išsiklausyti į poemos liudijimą, įsisąmoninat čia plėtojamą argumentacijos vidinį dėsnin-gumą, jos pagrįstumą. Visgi nei kalbantysis galėtų „žosti tiesą“, nei klausytojas galėtų ją suvokti (atskirti nuo melo), jeigu jiems abiem nebūtų įgimtas *logos*.

Zelleris (1959: 67) poemoje randa perskyrą tarp paskirų žodžių ir Žodžio, beveik identiško Hērakleito fragmentuose figūruojančiam *Logos*, nors ir pažymi, jog šiedu mąstytojai kalbą aiškina labai skirtingai. Parmenido ir Hērakleito šalininkų ginčas „prigimtinio vardų teisingumo“ klausimu atveria kalbos trivialis, „ikifilosofinės“ sampratos (jei tokia išvis egzistuoja) problemškumą, kurį galime sieti ir su tuo faktu, jog graikiškas žodis *logos* pasižymi gana sudėtinga semantika. Remdamasis kuo įvairiausiais graikų raštijos šaltiniais, Heideggeris (1973: 124) tvirtina, jog „(su) rinkimas“, „(su)jungimas į visumą“ yra autentiška, pirmą kartą žodžio *logos* reikšmė (o ne „kalba“, kaip įprasta manyti). Savo ruožtu Guthrie (1962: 420–424), pateikdamas gana išsamią reikšmių ataskaitą, nuo tokių apibendrinimų susilaiko; *logos* nusako labai skirtingus dalykus: bet ką, kas yra pasakyta; viešą pripažinimą ir pagarbą; svarstymą kaip vidinį pokalbį; priežastį ar motyvą; teisingą kalbą kaip priešingybę „tuštiems žodžiams“; matą; atitikimą, santykį, proporciją; bendrą principą ar taisyklę; gebėjimą svarstyti, samprotauti.

Netgi filosofiniame leksikone šis žodis lieka daugiareikšmis. Štai Hērakleitas kalba apie amžinai esantį ir visiems bendrą *Logos*, t. y. apie daiktus vienijančią tvarką (Kirk et al. 1957: 188), kurią atspindi paties Efesiečio ištarmė (*logos*), bet ne apsimetėlių išminčių kalbos (*logoi*) (fr. 1, 6, 12)³. Guthrie teigimu, *Logos* čia yra tiek žmogaus gebėjimas mąstyti, tiek visa valdantis principas, kitaip vadinamas ugnimi

(1962: 428). Tai yra inteligibilus regimojo pasaulio aspektas, kurio neperteikia nei poetinė kūryba, nei jonėnų gamtamokslis, nei pitagoriečių doktrinos, tačiau kuris atsiskleidžia tyrinėjant ir pažįstant „save patį“ (fr. 102, 83) Vadinamieji „išminties mylėtojai“ tesiekia kitus nustebinti savo erudicija, „knyginiu žinojimu“ (fr. 87–90), jam Hērakleitas priešpriešina „introspekciją“ – orientaciją į sieloje glūdinčią logosą (fr. 118), į „neiškylančią aikštėn dermę“ (*harmoniē aphanēs*), kuri, jo manymu, už iškylančią esti galingesnė (fr. 39).

Galbūt panašų metodą nurodo ir Parmenido kvietimas „spręsti aumeniu“ (*logō krinein*)⁴. Apie įvairius empirinius objektus galima sakyti, kad yra ir kad nėra. Vadinamosios „esamybės“ neturėtume tapatinti su empiriniais objektais, su vienokiomis ar kitokiomis paskirų daiktų charakteristikomis, antraip poemos argumentacija neturi prasmės. Galima sutikti su tuo, kad Parmenidas, kaip ir miletiečiai, ieško bendro visų esamų dalykų prado (*archē*), tačiau, tą pradą suvokiant „natūralistiškai“, prielaida, „jog būtina yra ir nėra nebūti“ (DK 28 B 2.3), išvis nereikalinga, kaip ir abstrakti „esamybės“ sąvoka. Tokiai traktuotei neturi jokios įtakos ir vienoks ar kitoks kalbos prigimties aiškinimas – žodinius pranešimus galima patikrinti pasitelkiant juslių liudijimus. Kita vertus, laikantis tokio požiūrio pati kalba tampa problemiška. Jusliškai suvokiamų reiškinų atžvilgiu kalba esti antrinis ir atsitiktinis, galima sakyti, šešėlinis, „epifenomenas“; empiriniame lygmenyje žodis – tai garsų junginys, tačiau jo santykis

³ Hērakleito fragmentų numeracija – pagal M. Adomėną (1995).

⁴ Burneto (1961: 173) manymu, šiuo atveju *logos* reiškia „dialektinį argumentavimą“, kurį iš elėjiečių perima ir Sokratas.

su denotatu visgi nėra empirinis. Neįmanoma nustatyti vardų daugiareikšmiškumo ar vienareikšmiškumo materialių priežasčių, todėl štai ir „materializmo tėvas“ Demokritas tvirtina, esą „vardai kilę iš susitarimo“ (FICH: 87).

Tariant, kad nuo miletiečių tradicijos Parmenidas atsiriboja, atsisakydamas juslumą be jokių išlygų vertinti kaip tikrojo pažinimo šaltinį, kad *einai* ir *noein* momentų tapatumas yra pagrindinis „esamybės“ doktrinos principas, tenka sykiu konstatuoti: poemoje aptinkama „kalbos kaip susitarimo“ teorija nėra mėginimas paaiškinti kalbos prigimtį, tai veikiau bandymas pirmtakų „natūralizmą“ nuneigti *reductio ad absurdum* būdu. „Natūralistai“ kalbą gali paaiškinti tik susitarimo teorija; jie neturi jokios alternatyvos. Tačiau šiuo atveju ne tik „nėra,“ bet ir „yra“ laikytinas sutartiniu ženklu, kuriuo disponuoja „gausia patirtimi pagrįstas įprotis“ ir „tikrumo stokojanti“ nuomonė. Parmenidas savo ruožtu akcentuoja, jog šalia juslumo esama ir kitos pažintinės galios – pranašesnės, dieviškesnės galios, t. y. prigimtinio logoso. Pajungiant šį pradą juslėms, žemesniosios sielos dalies impulsams, jis nėra iki galo realizuojamas, o kalba tampa tik instrumentu. Patsai regimasis pasaulis esti „alogiškas,“ ir ta nedarna atsispindi prieštaringuose „mirtingųjų“ sprendimuose, nerišliose jų kalbose ir nedarniuose poelgiuose (DK 28 B 6). „Tiesos kelias“ aptinkamas nusigręžus nuo „išorinio,“ regimojo pasaulio, t. y. aptinkamas „vidujybės“ perspektyvoje, kur žodis, spontaniška minties artikuliacija, patsai pasirodo kaip ženklinamasis (kaip tai, kas gali būti pasakyta ar nepasakyta garsiai). „Esamybė“ – tai ne ginčo ar viešos disku-

sijos objektas, bet apmąstymo ašis, vidinio sielos dialogo (ar monologo) leitmotyvas, tolimas įprastinių „kalbų apie...“ temoms, todėl „mirtingiesiems“ poemos tekstas sunkiai suprantamas.

Pagrindinė Parmenido doktrinos prielaida – neinstrumentinė, nežėklinė kalbos prigimtis, įgalinanti filosofiją kaip prasmingą intelektinę veiklą, o visų pirma – kaip prasmingą ir teisingą (tikrovę atitinkantį) diskursą. Sakyti tiesą, vadinas, kalba išreikšti tai, kas yra. Tačiau, kaip pažymi Barbara Cassin (Кассен 2000: 22, 23), pačioje Parmenido poemoje – kūrinyje, nurodantiame kursą visai „vakarietiškejai metafizikai“, – nerandame jokių aiškesnių nuorodų, jog šiuo atveju kalba remtųsi į tvirtą ontinį pamatą. Veikiau yra priešingai: „pamatinė tikrovė“ pasirodo tik dėl pamatinio teksto; tikrovė labai lengvai „išsikuria“, „apsigyvena“ kalboje – tereikia veiksmažodžio „būti“ (*einai*) esamojo laiko niekatrosios giminės dalyvį (*eon, on*) substantyvuoti artikeliu (*to*) ir rimtu veidu paklausti, kas tokioje kalbinėje konstrukcijoje (*to eon*) glūdi, ką šis konceptas „sugriebia“ (Ten pat). Taigi parmenidiškoji „esamybė“ – tai, kas sukuriama pačiu tekstu; tai yra filosofinis personažas ar diskurso „efektas,“ lygiai kaip ir herojus Odisėjas yra Homero poemos „efektas“ (Ten pat: 10). Kitaip tariant, Parmenido kūrinio technika tikrai nėra atsitiktinė.

Jau nuo seno išskiriami du teksto aspektai: pirma, „tai, kas sakoma,“ reiškiamą mintis, turinys, kuris susijęs su tam tikru objektu (su tam tikra „esamybių rūšimi“); antra, „tai, kaip sakoma,“ raiškos būdas, išorinė forma, kuri gali būti daugiau ar mažiau efektinga ir turinio atžvilgiu daugiau ar mažiau skaidri. Poezijai būdinga metaforika

redukuojama į išorinės formos lygmenį; tai tėra tik savotiškas žaidimas, žongliravimas žodžiais, kalbant tiek apie visiškai paprastus, tiek apie labai rimtus dalykus. Anot Aristotelio (Arist. Rh. I.5.1407a), dviprasmybėmis (*amphibolos*) piktnaudžiauja tie, kurie iš tikrųjų neturi, ką pasakyti, tačiau būtinai nori kitiems įteigti, jog kalba apie rimtus dalykus. Kitaip tariant, puošni forma dažniausiai slepia turinio skurdumą. Tokį filosofavimo stilių, būdingą pirmtakams, jis apibūdina kaip „akių dūmimą“ (*phenakizein*) ar kaip pranašautojų (*mantis*) „šėlą“ (Ten pat). Kessidis (Кессиди 1972: 243) tvirtina, jog Parmenidas „operuoja ne tik abstrakčiomis sąvokomis, bet ir gyvais vaizdais“, jog toji realybė, į kurią veda Elėjiečio atrastas „Tiesos kelias“, gali būti prilyginta graikų tragedijos realybei – tam tikroms „idealioms situacijoms“, nepriklausančioms kasdieninio gyvenimo plotmei, bet visgi su ja susijusioms. Žinoma, „tragedijos realybės“, ar kitaip tariant „meninės tikrovės“, ir graikų ontologijos „pamatinės tikrovės“ paralelė intriguoja, tačiau sykiu veda link tam tikrų problemų – visų pirma, kyla klausimas, ar išties čia esama dviejų daugiau ar mažiau autonomiškų sferų, dviejų tikrovių, o ne vienos. Kol kas galime bent jau pripažinti, kad tam tikrais atvejais poezijos kūrinio ir filosofinio teksto analogija esti tikrai svarbi pastarojo supratimui.

Kai atsisakoma poezijos „techninės interpretacijos“, minėtoji analogija neatrodo nepagrįsta. Platonas ir Aristotelis aiškina, jog poetai, priešingai nei jų amžini oponentai filosofai, nesiekia tiesos pažinimo; jų dėmesys ir pastangos yra sutelktos į kūrinio kaip tam tikro produkto pagaminimą. Poezija iš principo niekuo nesiskiria nuo kitokios ga-

mybinės žmogaus veiklos, nuo kitų *technē* rūšių. Regis, būtent tai atskleidžia jau pats graikiškas žodis *poiēsis*, reiškiantis „statymą“, „gaminimą“, „kūrimą“. Filosofija ir poezija – visiškai nesulyginamos, viena kitai nebendramatės sritys, nes pastaroji yra būtent menas, o ne mokslas (*epistēmē*); poetas užsiima „regimybėmis“, kažkuo tarpišku tarp „esamybės“ ir „nesamybės“, „dalykais, kurie gali kisti“, o filosofas geba išvelgti nekintančią „tikrąją esamybę“ ar „esmę“. Kita vertus, Aristotelis (Arist. Poet. 9.1451b) užsimena, esą poezija byloja „ne apie tai, kas įvyko iš tikrųjų, bet apie tai, kas galėtų įvykti ir kas yra galima pagal tikimybę ar būtinybę“; todėl poezija „labiau filosofiška“ negu istorija, mat nesusitelkia į paskirybes, į „pavienius įvykius“ (*ta kata hekaston*), bet atskleidžia „bendruosius dėsningumus“ (*ta katholou*). Kintantis pasaulis turi nekintamą, inteligibilų aspektą, kuris, galima sakyti, poezijai ir filosofijai atsiskleidžia skirtingais būdais. Poeto artikuliuojami „bendrieji dėsningumai“, kaip ir geometrijos aksiomos ar pačios „pirmosios filosofijos“ pagrindinės prielaidos, negali būti pagrįstos kokias nors fundamentalesniais principais.

Mokslinis samprotavimas neišvengiamai turi remtis savaime suprantamais, neįrodomais „pradais“ (*archai*); tačiau tai yra būdinga ne tik „teorijai“, bet ir „praktiniam“ gyvenimui: savo asmeninę patirtį žmogus retrospektyviai peržvelgia ir apmąsto, kartu išskiria tolesnės veiklos gaires, pasitelkdamas tam tikras apriorines kultūrinės schemas, be kurių jo patirtis būtų „akla“. Antai graikų (kaip ir bet kurios kitos tautos) mitus mes linkę aiškinti kaip primityvias „teorijas“, kaip tam tikrus

vaizdinius, geriau ar blogiau atspindinčius kokį nors mus supančio pasaulio aspektą; iš tikrųjų jie ne atspindi, bet formuoja žmogaus gyvenamąjį kosmosą, iš esamos „biologinės medžiagos“ formuoja žmogų kaip socialią ir protingą būtybę, formuoja „helėną“, laukinio, necivilizuoto „barbaro“ antipodą (Мамардашвили 2002: 11, 12). Senąją mitologiją inkorporuojančiai graikų epinei poezijai tokia funkcija anaip tol nesvetima; apie tai byloja tiek gerai žinoma Herodoto pastaba, esą Homeras ir Hesiodas „sukūrė helėnams teogoniją“, tiek Hegelio laki frazė, jog „Homeras yra toji stichija, kurioje graikų pasaulis gyvena taip, kaip žmogus ore.“ Platonas nuolatos kalba apie neigiamą poezijos įtaką jaunuomenės auklėjimui, tačiau savo dialoguose sykiu atskleidžia faktą, jog eilinis graikas tiesiog nesugeba atskirti dorybės (*aretē*) kategorijos nuo herojų meninių paveikslų; gyvas, ryškiomis detalėmis dėmesį patraukiantis meninis vaizdas („toks tikras, toks esamas“) iš tiesų ir yra ta doros elgesio paradigma, kurios galimybę Platonas – neva neturėdamas jokios kitos pagrįstos alternatyvos – sieja su dialektiškai išgrynintu žinojimu. Poezija (ir apskritai menas) leidžia paskirybėse išžvelgti to, kas iš tikrųjų yra (tikrosios dorybės, tikrojo grožio ir pan.), pavyzdį, haidegeriškai kalbant, leidžia esinį matyti būties šviesoje; būtent todėl Parmenido kūrinio poetikos klausimas nelaikytinas nesvarbiu.

Baigiamosios pastabos

Vargu ar būtent su pragmatiška kalbos kaip ženklavimo įrankio samprata derėtų sieti Ksenofano bei Hērakleito fragmentuose pasirodančią graikų žodinės tradicijos revizavimo idėją, vargu ar būtent „techninis“

požiūris į kalbą kursto „ikisokratinės“ filosofijos ir poezijos nesantaiką, sykiu inspiruoja Parmenidą bei Empedoklį „filosofinės poezijos“ eksperimentui. Parmenido poema, Homero bei Hesiodo kūriniai turi bendrą pagrindą, o tai verčia suabejoti trivialia nuostata, jog filosofija visuomet disponuoja kalbos nešališkos analizės, jos teorinio „preparavimo“ priemonėmis. Veikia kalba suteikia priemonių filosofinei, tiksliau sakant, ontologinei refleksijai, tačiau jokių specialių priemonių kalbos refleksijai pati filosofija neturi. Pavyzdžiui, Platonas ir Aristotelis nuolatos susiduria su filosofinio termino definicijos problema: pastangos suformuluoti aiškius vartojamų sąvokų apibrėžimus (*logos*, *horismos*) galiausiai verčia kalbėti tautologijomis (įsuka į „ydingąjį ratą“) arba imtis kalbai svetimų konstrukcijų; netgi toks dažnai vartojamas terminas kaip *ousia*, „substancija“, veikia maskuoja pačios doktrinos loginius defektus, o ne atskleidžia vieną ar kitą tikrovės aspektą (Russell, Carnap).

Platono ir Aristotelio mokymuose graikų „agonistikos dvasia“ pasiekia apogėjų: ankstesnioji filosofija tampa antipodu naujesniajai, atėniškajai jos formai; išsiskystalizuoja griežtos ontologinių sąvokų ir kultūrinių kategorijų dichotomijos; formuluojant „metaforos“ koncepciją, sykiu iškeliamas „definicijos“ idealas, taigi atsisakoma toleruoti tai, jog kalba (ypač „šurkšti bei ožiška“ poetų kalba) lengvai suardo minties vienumą arba, priešingai, be jokio vargo sujungia „teoriškai“ nesusijusius ir nesusiejamus dalykus. Žodžiams „filosofija“ ir „poezija“ – *philosophia* ir *poēsis* – suteikiami nauji reikšminiai atspalviai, tokiu būdu atsiranda dar viena

priešybių pora. Istorikai Herodotas ir Tuki-
didas (kaip, beje, ir filosofas Parmenidas),
apeliuodami į protingąją žmogaus prigim-
ties dalį, siekia apvalyti žodinę tradiciją
nuo „subjektyvių priemaišų“, bet Platono

dėka „teisingo žodžio“ autoritetas nebėra
grindžiamas vien eilinio žmogaus gebėjimu
spręsti (*krinein*), atskirti tiesą nuo melo;
tiesa ir išmintis – vertybės, siejamos su
aristokratiu auklėjimu ir skoniu.

ŠALTINIAI

Arist. Cael. – Аристотель. 1981. „О небе“, перевод А. Лебедева, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3. Москва: Мысль.

Arist. Gen. согг. – Аристотель. 1981. „О возникновении и уничтожении“, перевод Т. Миллер, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3. Москва: Мысль.

Arist. Metaph. – Aristotle. 1963. *Metaphysics*. Translated by R. Hope. New York: Columbia University Press.

Arist. Poet. – Aristotelis. 1990. „Poetika“, vertė M. Ročka, in *Aristotelis. Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Arist. Rh. – Aristotle. 1924. „Rhetorica“, translated by W. Roberts, in *The Works of Aristotle*. Vol. 11. Oxford: The Clarendon Press.

Diels, H.; und Kranz, W. 1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I, II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

FICH – *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika*. 1977. Vertė J. Dumčius ir R. Mironas. Vilnius: Mintis.

Hérakleitas. 1995. *Fragmentai*. Vertė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai.

Parmenidas. 1991. „Apie prigimtį“, vertė M. Adomėnas, in *Naujasis židinys* 10: 3–7.

Plat. Cra. – Platonas. 1996. *Kratilas*. Vertė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai.

Plat. Phdr. – Platonas. 1996. *Faidras*. Vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.

Plat. Resp. – Platonas. 2000. *Valstybė*. Vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai.

Plat. Soph. – Платон. 1993 „Софист“, перевод А. Ананьина, in *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. Москва: Мысль.

Plat. Tht. – Платон. 1993 „Тетет“, перевод Т. Васильевой, in *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. Москва: Мысль.

Sext. Emp. Math. – Секст Эмпирик. 1975. „Против ученых“, перевод А.Ф. Лосева, in *Сочинения в двух томах*. Т. 1. Москва: Мысль.

Маковельский, А. О. 1999. *Досократаки*. Минск: Харвест.

LITERATŪRA

Burnet, J. 1950. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan & Co. Ltd.

Burnet, J. 1961. *Early Greek Philosophy*. Cleveland and New York: Meridian Books.

Cornford, F. M. 1957. *From Religion to Philosophy*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers.

de Rijk, L. M. 1983. „Did Parmenides Reject the Sensible World?“ in *Papers in Medieval Studies* 4, 29–53.

Gomperz, Th. 1920. *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*. Vol. 1. London: John Murray.

Guthrie, W. K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. 2004. *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Heidegger, M. 1973. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven and London: Yale University Press.

Kirk, G. S.; and Raven, J. E. 1957. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, K. 2002. *The World of Parmenides*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Russell, B. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster.

Windelband, W. 1914. *History of philosophy*. New York, London: Macmillan & Co., Ltd.

Vernant, J. P. 1995. „Introduction“, in *The Greeks*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Zeller, E. 1881. *History of Greek Philosophy*. Vol. 1. London: Longmans, Green, & Co.

Zeller, E. 1959. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York: Meridian Books, Inc. 1959.

Кассен, Б. 2000. *Эффект софистики*. Москва; Санкт-Петербург: Московский философский фонд, Университетская книга.

Кессиди, Ф. Х. 1972. *От мифа к логосу*. Москва: Мысль.

Мамардашвили, М. 2002. *Лекции по античной философии*. Москва: Аграф.

Шеллинг, Ф.В. 1966. *Философия искусства*. Москва: Мысль.

THE RIDDLE OF PARMENIDES

Tomas Saulius

S u m m a r y

Parmenides of Elea is a Janus-faced historical personage; his only known treatise *On Nature* may be characterized as a fusion of heterogeneous elements or even direct opposites: here, vivid poetical metaphors are inextricably intertwined with the most abstract categories of “pure reason” (i.e. being and nonbeing), trivial truths – with irresolvable paradoxes; the so-called “Way of Opinion”, which runs through the sensible world, intertwines with the dialectical

“Way of Truth” which leads to the ultimate reality. Are ambiguity and duality only accidental features of the poem? Traditionally, the doctrine of “being” is treated as a “content” which can be isolated from the “form” or “mode of expression.” The article shows that such methodological premise is far from being self-evident and unquestionable.

Keywords: existing, sensitivity, language, poetry.

Iteikta 2009 06 15