

## Filosofijos istorija

# GRAIKIŠKASIS FILOSOFAVIMAS KAIP REFLEKSIJOS DEFORMUOTAS RAPSODIŠKASIS BYLOJIMAS

### Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-2057 Vilnius

Tel. (370 5) 266 7617

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra

Ševčenkos g. 31, LT 03111 Vilnius

Tel. (370 5) 233 5620

El. paštas: S.Jankauskas@lat.lt

*Graikiškasis filosofavimas klostosi kaip visiškai naujoviškas kalbėjimas, kurio specifika nulemta naujo teorinio žvilgsnio į pasaulį. Mes taip įpratę prie teorinio žvilgsnio, kad mums rodosi, jog vien to žvilgsnio gana, kad pamąstyti patį pasaulį naujai. Tačiau pasaulis žmogui visada duotas per jo veiklą ir su ja susijusį kalbėjimą (mąstymą). Graikiškąjį pasaulį – kosmą – turiningai ir vertybiškai steigia rapsodiškasis bylojimas. Graikiškąjį filosofavimą išprovokavęs imperatyvas „Pažink save“ įkurdina filosofą visiškai neturiningoje ir vertybiškai neutralioje refleksijos teritorijoje – teorijoje. Prasidedantis filosofavimas savo turinius ir siekius tegali imti iš graikų pasaulį steigiančio rapsodiškojo bylojimo. Todėl graikiškasis filosofavimas neišvengiamai prasideda kaip rapsodiškojo bylojimo imitacija. Šioje imitacijoje viršų palaipsniui ima loginė teorijos prigimtis, kuri ilgainiui neatpažistamai deformuoja rapsodiškojo bylojimo turinius ir nukraujina jo siekius. Filosofavimui pereinant į raštą, ryšiai su rapsodiškąja bylojimo struktūra visiškai nutraukiami, o filosofavimas užsisklendžia teoriniame mąstyme ir virsta anemiška rašto veikla.*

**Pagrindiniai žodžiai:** Homeras, Iliada, rapsodas, sakymas, pasakymas, refleksija, dorybė, raštas.

Bet kuris klausimas yra savotiški loginiai spąstai. Klausimas savo tiesiogine formuluote aprėžia galimo atsakymo erdvę, į kurią paprastai įviliojamas patiklus (klausimo) klausytojas. Jei klausimas netipiškas, tai klausytojas gali suklusti ir net mėginti nureikšminti patį klausimą, taigi tarsi ir išvengti klausimo loginių pinklių. Tačiau net ir paskelbdamas klausimą beprasmiu, taigi ir atsiribodamas nuo klausimu numanomoms galimo atsakymo erdvės, klausytojas pačiu klausimo atmetimo judesiu vis vien

aktualizuoja klausimu numanomą loginę erdvę. Panagrinėkime konkretų atvejį. Ko gero, visi yra matę knygų knygą – Šventąjį Raštą. Ar žvelgiant į šią knygą ir matant ant jos viršelio vien pavadinimą, kam nors nekilo visai pagrįstas klausimas: o kas gi yra šios knygos autorius? Juk knygos paprastai turi savo autorius. Taigi kažkas turėjo parašyti ir šią knygą. Negi Šventasis Raštas čia išimtis? Klausimas nestandartinis, tad patiklus klausytojas gali virsti nepatikliu, bet kartu ir atsargiu, t. y. saugoda-

masis galimo apsikvailinimo, suktis šioje situacijoje kompromisiškai. Užuoat taręs, kad klausimas yra visiškai nekorektiškas, gali prisiminti, kad labiausiai žinomą Šventojo Rašto dalį – Naująjį Testamentą sudaro keturios evangelijos, siejamos su keturiais pranašais. Taigi atsargus klausytojas galėtų atsakyti, kad tam tikra prasme tie pranašai ir galėtų būti laikomi Naujojo Testamento autoriais. Trumpam atidėkime pirmąjį klausimą į šalį ir pakeiskime jį kitu klausimu: o kas yra *Iliados* autorius? Šis klausimas, matyt, jau suklusti neverčia, o atsakymas toks banalus, kad pasipuikuoti juo galėtų nebent koks pirmaklasis. Išvalgesnis šio straipsnio skaitytojas, matyt, jau pradėjo galvoti, kurlink kreipia straipsnio autorius su tais, rodytūsi, nelabai tarpusavy susijusiais klausimais. Iš karto mėginu pateisinti tokio išvalgesnio skaitytojo lūkesčius ir teigiu, kad atsakymas į abu klausimus yra tas pats. Vatsoniškai mąstantis skaitytojas čia galėtų sukonstruoti vieną iš Aristotelio silogizmų: jei atsakymas į abu klausimus yra tas pats, o *Iliados* autorius yra Homeras, tai straipsnio autorius, matyt, bus padaręs didelį mokslinį atradimą, t. y. nustatęs, kad ir Šventojo Rašto autorius irgi yra Homeras. Atsargus skaitytojas, matyt, iš pradžių pagalvotų: o kodėl gi ne? Postmoderniame mąstyme ne tokių atradimų padaroma. Tačiau straipsnio autorius mąsto nevatsoniškai ir jo atsakymas kitoks: *Iliada*, kaip ir Šv. Raštas, autoriaus griežta prasme neturi. Nors, pavyzdžiui, Naujajame Testamente yra keturios evangelijos ir jos siejamos su keturiais pranašais – Morkumi, Pauliumi, Luku ir Jonu, o per galvą besiverčiančiame postmodernizme jau kalbama ir apie penktąją evangeliją pagal Magdale-

ną, tačiau pranašų vardai ant Naujojo Testamento viršelių nerašomi. Mat manoma, kad evangelijas pranašai tik perteikia kiekvienas pagal save ir tai nesuteikia jiems autorystės teisių į evangelijų turinį. Tas turinys, suprastintai šnekant, priklauso Dievui. O Homero santykis su *Iliada* argi kitoks? Kas, beje, buvo „Homeras“? Vakarų pasaulio literatūros pradininkas, sukūręs dvi dialektais, idiomatika ir rimavimo būdais akivaizdžiai besiskiriančias poemas ar „netikras ir tiesiog išgalvotas vardas“ (Martin 1999: 364)? Pasirodo, pati „antika apie Homero gyvenimą ir asmenybę nežinojo nieko tikro“ (Kirk 1985). O kodėl nežinojo<sup>1</sup>? Ogi todėl, kad jai tai nerūpėjo. Argi „Homeras“ nebuvo tik klajojantis dainius arba rapsodas, perteikiantis dievų išmintį? Negi jis būtų drįšęs tai suvokdamas savintis, kas jam nepriklauso, ir skelbtis jo išdainuojamų eilių autoriumi? Ar nebūtų tai šventvagystė? Ir ar nebūtų už tai „Homeras“, jau ir taip likimo nuskriaustas aklumu, nubaustas dar viena bausme, pavyzdžiui, ta, kuria buvo nubaustas Prometėjas? Juk nusikaltimas labai panašus ir įžūlumu, ir turiniu – kėsinimasis į tai, kas priklauso vien dievams. Beje, paties „Homero“ aklumas gal visai ne bausmė, bet jam kaip rapsodui skirta dievų dovana? Juk žmogaus aklumas, ko gero, palanki aplinkybė rapsodo vaidmeniui atlikti? Su aklu žmogumi neužsimezga įprastinis akių ryšys, fiksuojantis santykį *čia ir dabar*. Jei santykis su akluoju ir mezgasi, tai tarsi nuslysdamas *čia ir dabar* paviršiumi persikelia į tai, ką tas žmogus, Hėrakleito žodžiais tariant, „*veikia ir kalba*“

<sup>1</sup> Plg.: „... po *Iliados* sukūrimo visą šimtmetį ar net ilgiau beveik nebuvo domėtasi jos autoriaus (ar autorių) tapatybe bei asmeniu“ (Martin 1999: 364).

(Herakleitas 1995: Fr. 9). Rapsodas iškalba santykių su dievais jam atsiveriančią išmintį. Tie, kurie ateina pas rapsodą, ateina ne į susitikimą su juo. Jie ateina susitikti su dievais. Jie ateina ne pasiklaudyti ir sužinoti. Jie ateina išklaudyti ir paklusti. Jų žvilgsniai neįstringa ties aklu rapsodu, jiems mezgasi santykis su dievais. Rapsodas yra tik tarpininkas, tik mediuumas: savo pakiliu deklamavimu jis tik retransliuoja jam besimezgantį santykį su dievais. Kalbant postmodernistiniais terminais, rapsodas inicijuoja *sakymą* tiems, kurie susirenka išgirsti *tai, ką jis sako*. *Sakymas (le dire)* ir *pasakymas (le dit)* čia dar neatsiskyrę, todėl rapsodo deklamuojama išmintis, anot Platono, palieka įrašus besiklausančiųjų sielose<sup>2</sup>. Tie įrašai yra ne vien žinojimas, ne vien, nūdieniškai formuluojant, informacija, bet žinojimas, suaugęs su atsakomybe. Mat sakymas numato atsakymą, o atsakymas – atsakomybę. Turbūt tokį žinojimą paskui ir Sokratas turi omeny, kai sako, kad tikras žinojimas numato tikrą, t. y. dorą, elgesį, o tikras (doras) elgesys – tikrą žinojimą. Ir tik tai yra išmintis. Ir, matyt, tokios išminties pirmapradiškai siekiama ta veikla, kurią graikai pavadina išminties meile. Įžvalgus skaitytojas, regis, jau suprato, kur link suka straipsnio autorius ir, ko gero, mintyse jau stebisi, į kokią klampią pelkę jis čia breną. Ar tik neketina susieti filosofijos su rapsodiškuoju bylojimu, o filosofų paversti pranašais? Nors, matyt, visais laikais pasitaiko filosofų, kurie taiko į tokį

vaidmenį, tačiau vargu ar kuris nors iš jų toks tampa. Rodytūsi, filosofija iš principo nesugretinama su rapsodiškuoju bylojimu, nes tai visiškai skirtingų prigimčių veiklos rūšys. Bent jau Vakarų filosofijos tradicija formaliai yra teorinis mąstymas, kuris yra santykiškai autonomiška bei konstruktyvi veikla, taigi ir numato atitinkamą to mąstymo subjektą, įgyjantį teisę savintis savo mąstymo vaisius. Juk akivaizdu, kad, pavyzdžiui, Aristotelis pats rašė savo analitinius veikalus ir išguldė juose savo, o ne kokių nors dievų išmintį, todėl visai pagrįstai ant tų veikalų viršelių greta pavadinimų puikuoja ir jo vardas. Šitaip žiūrint, sieti filosofavimą su rapsodiškuoju bylojimu lyg ir nėra jokio pagrindo. Turint galvoje teorinį filosofijos prigimties aspektą, netgi galima teigti, kad filosofija ir tampa filosofija *par excellence* tiek, kiek ji įsiveikia su svetimais jos prigimčiai elementais, pavyzdžiui, mitu, ir, matyt, mito funkcionalią prigimtį realizuojančiu rapsodiškuoju bylojimu. Aristotelis su tokia išvada turbūt tikrai sutiktų, tačiau kitas antikos klasikas Platonas vargu ar jai pritartų. Ar atsitiktinai šis antikos klasikas savo dialoguose dar remiasi mitais? Negi tai tik jo teorinės nebrandos ženklas? Argi prašmatnioje *Puotoje* jis susieja filosofavimą su daimonu Erotu vien tam, kad antikai priimtinu būdu paaiškintų filosofijos prigimtį ir paskirtį? O gal savo dialogais nuolat išoriškai imituodamas sakymą, šiame dialoge jis mėgina adekvačiai atskleisti pačią graikiškojo filosofinio sakymo šerdį? Ar mitinė šio dialogo būtybė Erotas neprimena rapsodo? Juk jis daimonas, t. y. tarpininkas tarp dievų ir žmonių, kurie, anot Platono, tiesiogiai dėl prigimčių

<sup>2</sup> Plg.: „... rašinys, kuris – kuomet įgyjama vis naujų žinių – rašomas į besimokančio sielą: jis įstengia ir apsiginti, be to, moka kalbėtis {būtent} su tuo, su kuriuo dera, tačiau moka ir patylėti“ (Platonas 1994: 276a).

skirtingumo susisiekti negali<sup>3</sup>. Su dievais tiesiogiai susisiekti negali ne tik, anot Hèrakleito, miegantys arba kasdiene mieguista nuovoka besivadovaujantys žmonės, bet ir refleksijos pažadinti, taigi jau budintys antikos filosofai. Todėl ir filosofams reikia vedlio, ir Erotas yra kaip tik toks vedlys<sup>4</sup>. Vertybiškai žvelgiant, Erotas įkūnija grožio siekį ir kaip tik šiuo siekiu jis susargdina žmones. Tai jo dėka ir mes išsimylime kitus žmones: juk tik gražius išsimylime, o ne bjaurius. Ir ką gi pelnome ta meile? Platonas mįslingai paaiškina: pelnome galimybę gimdyti grožyje. O ką gimdome? Tai, kuo nešti: žodžius apie tai, koks turi būti gražus arba tobulas žmogus, t. y. gimdymas vyksta kaip kalbėjimas apie dorybę. Kadangi tas kalbėjimas klostosi dviejų žmonių santykiuose, tai jis nėra informacinis kalbėjimas, o kalbėjimas, virstantis išipareigojimu tam, kurį myli. Kitaip tariant, gimdymas grožyje yra atsakingas kalbėjimas, arba iš atsakomybės kylantis kalbėjimas. Grožis, kuriu teoriškai žvelgiant virsta Erotas, yra tik tokį atsakingą kalbėjimą, t. y. etinį santykį, inicijuojanti vertybė. Pats grožis yra neturininga ir šia prasme tarsi perregima vertybė, apnuoginanti žmogų kitos turiningos vertybės – gėrio poveikiui. Kalbant postmodernistiniais terminais, grožis inicijuoja sakymą. Čia jau ir būtų galima paklausti, ar funkciškai žvelgiant labai jau skiriasi grožio

siekį įkūnijantis Erotas nuo rapsodo? Eroto vertybine konstitucija Platonas, matyt, nužymi antikinio filosofavimo vertybinį profilį, tad būtų galima dar kartelį paklausti, ar dalykiškai žvelgiant labai jau skiriasi antikinis filosofavimas nuo rapsodiškojo bylojimo? Kaip jau buvo minėta, vienu dalyku visgi esmingai skiriasi. Filosofavimas kyla iš refleksijos, t. y. traktuojamas kaip imperatyvo „Pažink save“ provokuojama veikla. Refleksija sutrikdo graikui egzistenciškai svarbų rapsodiškąjį bylojimą ir filosofams, matyt, tenka perimti tą našta, kurią lig tol nešė rapsodai. Rapsodiškojo bylojimo paskirtis buvo integruoti žmogų į kosmą, nūdieniškai analitiškai šnekant, integruoti ne tik informaciniu, bet ir vertybiniu aspektu. Antikinis filosofavimas pirmapradiškai taiko į tuos pačius dalykus. Tačiau ar be duota jam tai pelnyti? Refleksija, kuria neretai taip didžiuojasi filosofai, esmingai deformuoja rapsodiškąjį bylojimą. Ji negrįžtamai išskiria tai, kas sudaro rapsodiškojo bylojimo esmę, t. y. išskiria *sakymą* ir *pasakymą*. Antikos filosofui atramine darosi ta teritorija, kurioje jį įkurdina refleksija, t. y. teorinio mąstymo teritorija. Tai teritorijai įgyjant apibrėžtumą, antikos filosofams turi neišvengiamai pradėti aiškėti netektys, kurias lemia tos teritorijos prigimtis. Pirmieji antikos filosofai tų netekčių, matyt, dar nepastebi, nes ir gyvenimo būdu, ir savuoju kalbėjimu jie tarsi tik pratęsia rapsodiškąjį bylojimą tiek formaliai, tiek dalykiškai – filosofuoja eilėmis, o progai pasitaikius moralizuoja. Septynių išminčių moralizuojanti veikla, aiškiais imperatyvumo akcentais dygsniuoti Hèrakleito aforizmai, Demokrito grakščiosios išminties ištaros, beje, niekaip nesusijusios su jo

<sup>3</sup> Plg.: „Dievas su žmogumi nesusiekia; *visas dievų bendravimas ir kalbėjimas su žmonėmis, budinčiais ir miegančiais, vyksta per daimonus*. Kas išmano tokius dalykus, yra daimoniškas žmogus, o ką kita, meną ar kokį kitą amatą išmanantysis – paprastas darbininkas“ (Platonas 2000: 203a).

<sup>4</sup> Plg.: „...sunku būtų surasti už Erotą geresnį talikiną šiam žmogiškosios prigimties turtui (dorybei – S. J.) įgyti“ (Ten pat, 212b).

atomistinė teorija, – argi tai nėra rapsodiškojo bylojimo imitavimas? Tačiau tie patys pirmieji filosofai pradeda savąjį filosofavimą užrašinėti. Tam provokuoja naujosios teorinio mąstymo teritorijos konstruktyvi prigimtis. Nors pirmosios šios teritorijos esybės (teorinės sąvokos) savuosius vardus dažniausiai skolinasi iš rapsodiškojo kalbėjimo, tačiau jų turiniai jau nulemti naujosios teritorijos specifikos. Talio *vanduo* jau nėra nei tas vanduo, kurio tiek daug graikus supančiose jūrose, nei tas vanduo, kuris pasirodo „Homero“ poemų ištarse. Talio *vanduo* yra visiškai nauja esybė, pelnanti savo turinį vien iš keistos frazės: viskas iš vandens<sup>5</sup>. Naujosios esybės iki tol nebuvo ir ji išlieka tiek, kiek ją steigiančioji frazė užfiksuojama rašte. Teorinis mąstymas reikalingas užrašyti ne tik tam, kad būtų galima fiksuoti jo naujakurius. Raštas tampa teorinio mąstymo konstruktyvumo realizavimo terpe. Jau antrasis graikiškosios filosofavimo tradicijos atstovas Anaksimandras tai perpranta ir Talio frazės numatomą esybę krikštija kaip ir pridera visiškai nauju dirbtinu vardu, t. y. pavadina ją *apeironu*. Anaksimandras pradeda ir raštiškojo filosofavimo tradiciją, t. y. parašo pirmąjį filosofinį kūrinį. Juo paseka kiti filosofai – filosofavimas kurį laiką klesti kaip

<sup>5</sup> Podekartinė filosofija visai pagrįstai žvelgia į šią ištara kaip į teorinį teiginį. Vienintelė bėda yra ta, kad šis teiginys tiesiog automatiškai susiejamas su mums jau į kraują įaugusiomis konkrečiomis gamtamokslio teorijomis. O jau tada garsioji Talio ištara virsta žvaira teorija apie graikams dar nežinomo teorinio konstrukto – gamtos kilmę irgi iš kasdienio mąstymo esybės – vandens. Patys interpretuotojai pastebi tokio jų sukurpto aiškinimo loginį žvairumą ir tokios mąstymo painiavos autorystę kilniai perleidžia „naiviems“ pirmiesiems filosofams. Jiems visai nėra motais, kad graikams viskas, t. y. pasaulis, nūdieniškai analitiškai žvelgiant, yra kur kas daugiau aspektų apimantis ir kur kas dvasingesnis kosmas.

rapsodiškąjį kalbėjimą tiek savo intencijomis, tiek kalbėjimo būdu mėgdžiojanti veikla. Tačiau tos veiklos rezultatai pagrečiui jau užrašinėjami, todėl naujoji teritorija pildosi vis naujomis esybėmis. Jau elėjiečiai, įsisąmonindami tos teritorijos specifinius reikalavimus savo esybėms, pradeda logiškai terorizuoti rapsodiškojo bylojimo fragmentus. Kaip čia neprisiminti Zenono ir jo aporijų, kuriomis elėjiečiai net save pačius buvo bepaverčią loginėmis „statulomis“. Ir nors elėjiečiai jau potencialiai kerta šaką, ant kurios patys sėdi, tačiau jie to dar nepastebi. „Paslauga“ elėjiečiams padaro ir tą šaką pačių elėjiečių nuaštrintu logikos kirviu nukerta sofistai. Sofistai demaskuoja visų pirmųjų filosofų, taigi ir elėjiečių, naivumą. Pačių filosofų ištobulintais loginio mąstymo būdais sofistai atskleidžia, jog rapsodiškąjį bylojimą mėgdžiojantis filosofavimas stringa prieštaravimuose, t. y. kad rapsodiškasis bylojimas ir teorinis mąstymas yra logiškai nesuderinami. Sofistai sutrikdo ligtolinį naivųjų mėgdžiojantį filosofavimą, atskleisdami, kad tai, ką šis filosofavimas manosi pelnas, yra nepasiekiamas. Bene didžiausią šlovę antikoje pelnęs sofistas Gorgijus savo šokiruojančiais samprotavimais atskleidžia, jog kasdieniame, jusliškai patiriamame pasaulyje gyvenantys filosofai negali susitapatinti su Parmenido atrastąja būtimi, nes šioji yra vien mąstoma<sup>6</sup>. Logiškai atskyrę jusliškumą ir

<sup>6</sup> Plg. : „Jei tai, kas mąstoma, nėra būtis, tai būtis nemąstoma. <...> Betgi akivaizdu, kad tai, kas mąstoma, nėra būtis. Jei tai, kas mąstoma, yra būtis, tai visa mąstoma, turėtų būti be to taip, kaip kas nors tai pamąstyti. O tai ne tik neakivaizdu, bet ir absurdiška. Jei koks nors žmogus pamąsto, kad žmogus skrenda arba jūra rieda vežimai, tai nepradeda gi kaip mat žmogus skristi ar jūra riedėti vežimai. Vadinas, tai, kas mąstoma, nėra būtis“

mąstymą, jie galutinai išsprogdina rapsodiškuoju bylojimu lig tol steigtą antikinio sinkretinio mąstymo vidujybę. Patys sofistai dar mėgina gelbėti antikos žmogų nuo refleksijos provokuojamo suskilimo, sutelkdami jį, kaip jiems rodosi, vien jusliškumo aspekte, arba, dalykiškai žvelgiant, konkrečiame kasdieniame mąstyme. Permatuodami ligtolinį vientisą kosmą jusliškojo žmogaus, t. y. kasdienio mąstymo, matu jie ne tik izoliuoja antikos žmogų nuo, anot Gorgijo, niekinių, t. y. jokio tikrumo nežadančių, naujųjų teorinių esybių, pavyzdžiui, būties, bet ir nuo tradicinių vertybių. Šia operacija jie išvaduoja ir rapsodiškąjį sakymą nuo jį steigiančių vertybių, todėl patys gali perimti jo kontrolę ir panaudoti graikų polio reikalams. Taip atsiranda retorika, t. y. polio reikalų tvarkymui skirtas sąmoningai valdomas kalbėjimas. Sofistiškoji retorika imituoja rapsodiškojo bylojimo pamatinio aspekto – sakymo išorę, t. y. manipuliavimą žmogaus dvasine būseną. Kadangi antikos žmogaus yra metafiziškai nureikšmintas, tai jis negali pasipriešinti rapsodiškąjį bylojimą imituojančios retorikos įtaigai, ir sofistiškoji *sakymo* imitacija antikoje ne tik nusiseka, bet ir klesti. Turiningai žvelgiant, sofistiškoji retorika jau numano akivaizdžias rapsodiškojo bylojimo apimties netektis. Rapsodiškuoju bylojimu buvo siekiama inicijuoti žmogų kosmo vi-

---

(Gorgias B 3, 78-79, in Diels 1922: 554 1–10). Šis samprotavimas remiasi neišreikštu, bet antikos filosofams, matyt, akivaizdžiu požiūriu, kad mąstymas yra veikimo būdas: išmąstydami jiems egzistenciškai reikšmingas esybes, jie mano tuo nereflektuoto mąstymo judesiu dar ir pritampą (μετέχεῖν) prie tų esybių. Argi neakivaizdi tokia prielaida Parmenido ištaroje „mąstyti ir būti yra viena ir tas pat“? Argi ne tokią viltį dar puoselėja Platonas, siekiantis tikru pažinimu pritari priė būties?

sumai, o sofistai savuoju iškalbos menu mėgino integruoti žmogų vien į polio kasdienybę. Šiaip ar taip, permatuodami antikinį kosmą žmogaus matu, sofistai pradeda tiek antikinio kosmo, tiek rapsodiškojo bylojimo dekonstrukciją ir neišvengiamai suproblemina ligtolinio naiviojo filosofavimo dalyką ir būdą. Mėgdžiojančio filosofavimo metas baigiasi.

Naują filosofavimo perspektyvą atveria Sokratas. Jis imasi gelbėti antikos žmogų nuo sofistiškojo vienpusiško sureikšminimo ir polemizuodamas su sofistais neišvengiamai įpuola į kitą kraštutinumą. Savo garsiąja ironija „žinau tik kad nieko nežinau“ jis nureikškina savo pašnekovams kasdienio mąstymo aspektą ir atveria jiems prieigą prie sofistų pradangintojo kosmo aspekto. Sokratas dar tęsia tradiciją tų filosofų, kurie „viešai veikia ir kalba“, todėl jo filosofavimas numato jau minėtas permainas ne tik mąstymo turiniuose, bet ir filosofavimo būde. Jis nureikškina ne tik sofistiškojo mąstymo dalykinį aspektą, bet pagreičiui ir sofistų išskirtąjį rapsodiškojo bylojimo pusę, t. y. retoriškojo manipuliavimo žmogumi aspektą, ir neišvengiamai dar kartą modifikuoja rapsodiškąjį bylojimą. Sokratiškajame pašnekesyje „manipuliavimo“ objektu tampa alternatyvus kasdienei žmogaus apibrėžčiai anonimiško antikos žmogaus aspektas – doriškai dygsniuota siela. Taigi Sokratas savo praktiškajame filosofavime, kaip ir sofistai, dar išsaugo *sakymo* aspektą, bet realizuoja jį jau visai kitoje – etiškumo – plotmėje. Sokratas tik dar labiau pagilina sofistų pradėtą antikos kosmo dekonstrukciją: kosmas skyla į poliškosios kasdienybės ir, anot Sokrato, neregimų dievų sferas, o rapsodiškasis

bylojimas – į sofistišką retoriką ir sokratišką dorinio gimdymo procedūrą. Pagrečiui negrižtamai į kūną ir sielą skyla ir anonimiškas, o todėl save su kosmu tapatinantis žmogus. Refleksijos išprovokuotas, tačiau iki sofistų intuityviai besiplėtojęs antikinis filosofavimas irgi pasiekia naują sąmoningumo (reflektyvumo) brandą – siela ir jos dorinė apibrėžtis tampa išreikštais jo dalykiniais siekiais. Vertybiniais sielos siekiais persiimantis filosofavimas įgyja visiškai naujus ontologinius, gnoseologinius ir aksiologinius kontūrus, kuriuos savo dialoguose ima rekonstruoti sokratiškąjį praktiškąjį filosofavimą suteorinti užsimojęs Platonas.

Nors platoniskasis Erotas, kaip jau buvo minėta, akivaizdžiai primena rapsodą, tačiau jis jau yra ne šio pasaulio būtybė. Tiesa, kur kas platesniuose kosmo horizontuose gyvenančiam graikui Erotas gal ir nebūtų visiškai anapusiška esybė, tačiau vis viena net ir jam daimonas tikrai skirtusi nuo kasdieniškame pasaulyje gyvenančio ir veikiančio rapsodo. Platonas jau mąsto teoriškai, taigi ir Eroto vaizdiniu, matyt, tik teoriškai nuskaidrina filosofinį sakymą įkūnijančio Sokrato profilį. Nors Platonas mantinietės Diotimos lūpomis sako, kad žmogui, siekiančiam svarbiausiojo turto – dorybės, nėra už Eroto geresnio talkininko, tačiau anoks iš Eroto talkininkas, jeigu jis gyvena teorijos tyruose. Matyt, todėl Platonas savo *Puotą* užbaigia lyg ir logiškai dirbtinai prilipinta dalimi, kurioje Alkibiadas išliaupsina Sokratą. Šis antikos gražuolis tarsi atkuria teisybę ir grąžina Sokratui tas savybes, kuriomis prieš tai buvo pomastiškai išdabintas teoriškai rekonstruotas mitinis Erotas. Ar Alkibiado piešiamas

Sokratas nepanašus į filosofuojantį rapsodą? Homeras „savąsias“ eiles išdainuodavo pats sau pritardamas lyra ir, nūdieniškai šnekant, muzikinis akompanimentas, matyt, tik sustiprindavo *sakymo* įtaigą<sup>7</sup>. Tarsi mėgdžiodamas rapsodo įvaizdį Alkibiadas ir Sokratą priverčia tapti muzikantu, priskirdamas jam sugebėjimą groti áulu ir gretindamas jį su mitiniu satyru Marsiju. „Tas savo lūpų galia žmones kerėdavo padedamas instrumento, kaip ir kiekvienas, kas šiandien groja jo muziką. Juk tai, ką grojo Olimpas, – Marsijo {kūriniai}, Marsijas buvęs jo mokytojas. Ano tad Marsijo {kūriniai} vieninteliai, ar juos grotų geras aulininkas, ar menka aulininkė, *sukelia apsėdimą ir parodo dievų bei išventinimų* (inicijuojančio *sakymo* – S.J.) *reikalingus žmones, kadangi šie {kūriniai} yra dieviški*. Tave nuo jo skiria tik tai, kad *tą patį darai be instrumentų, plikais žodžiais*. Viena yra aišku: kai klausomės kieno nors kito kalbų, nors būtų ir puikus kalbovas, gali sakyti, niekam tai nėra motais. Bet klausantis tavęs ar kieno kito perpasakojamų tavo kalbų, kad ir kokio menko pasakotojo, – ar klausytusi moteris, vyras ar jaunikaitis, – *visi mes būname sukrėsti ir apsėsti*“ (Platonas 2000: 215c-d). Nors, kaip paaiškėja, Sokratas yra aulininkas tik perkeltine prasme ir vien burna yra jo áulas, tačiau net neeiluotomis savo kalbomis argi jis nedaro to paties, ką darė rapsodai, t. y. „*sukelia apsėdimą ir parodo dievų bei išventinimų reikalingus žmones*“? O kodėl Sokratui tai pavyksta padaryti? Ogi todėl, kad jis, kaip ir Erotas, apsėstas meilės

<sup>7</sup> Vėliau graikuose atsiradę menai siaurąja prasme, ko gero, yra vien meninis „akompanimentas“, pametęs sakymą. Ar tik ne todėl juos Platonas jau bevadina (*sakymo*) mėgdžiojimu?

grožiui: „... Sokratą apėmusi meilė gražuoliams: vis jis prie gražuolių, vis kraustosi iš proto“ (Ten pat, 216b). O grožis, kaip jau buvo minėta, apnuogina žmogaus sielą tiesioginiam gėrio poveikiui. Pats Sokratas, jei tikėtume Alkibiado žodžiais, matyt, tą būseną patiria per gražuolius, tačiau kitiems tą būseną sukelia grodamas savuoju áulu, t. y. sakdamas kasdienybės šleifą redukuojančias kalbas. Tų kalbų poveikį patyręs Alkibiadas jau skundžiasi, kad „dėl šito Marsijo tikrai ne syki jaučiausi taip, jog atrodė, kad tokiam, koks esu, neverta nė gyventi. <...> Jis mat *priverčia mane prisipažinti, kad pats daug ko stokodamas, vis dar nesirūpinu pačiu savimi* (t. y. siela, kad ji būtų kuo geresnė, – S. J.), bet *esu atsidėjęs* (kasdieniams – S. J.) *atėniečių reikalams*“ (Ten pat, 215e – 216a). Tikrieji rapsodai, matyt, buvo su sinkretišku kosmu dar tarsi suaugę, taigi dar ir vientisi žmonės. Tai, ką jie išbylodavo savo bendrapiliečiams, būdavo visiems bendra dievų išmin-tis, arba, nūdieniškai lėkštai šnekant, graikiškojo kosmo aprašymas, kuriame susipindavo ir kasdieniai dalykai, ir vertybinės nuorodos. Sokratas jau suskilęs rapsodas: Alkibiadui jis primena silėną<sup>8</sup>, t. y. būtybę, kurios išorė disonuoja su jos vidumi. Savąja išore Sokratas tam pačiam antikos gražuoliui „panėši į satyrą“, t. y. gyvulišką aistrą arba vulgarių seksualumą įkūnijančią būtybę. Tačiau Alkibiadas baidžiasi matęs „jo viduje esančius atvaizdus. <...> jie man pasirodė tokie dieviški, auk-siniai, tobuliausio grožio, tokie nuostabūs,

kad negalėčiau nepadaryti, kad ir ką lieptų Sokratas“ (Ten pat, 216e – 217a). Sokratiškoji išorė ir vidaus nedarna atspindi ne tik sofistikojo ir filosofinio, kasdienio ir etiškojo mąstymų priešpriešą, bet ir abiejų dvasingumo aspektų nepanaikinamą ryšį. Etiškasis dvasingumas skleidžiasi kaip paskesniems amžiams į atmintį įsirėžęs platoniškas susilaikymas, ir Sokratas jį demonstruoja savuoju santūrumu tam pačiam Alkibiadui, veltui mėginančiam jį sugundyti<sup>9</sup>. Šioji dvasingumo atmaina numato tik draudimus bei ribas ir šia prasme yra negatyvios prigimties veikla, kuri gali parazituoti tik kitos pozityvios veiklos sąskaita. Taigi ir Sokratas, matyt, gali pelnyti tuos, anot Alkibiado, „dieviškus, auksinius, tobuliausio grožio“ atvaizdus tik todėl, kad pačia savo išore spinduliuodamas vulgarių satyro seksualumą „kraustosi iš proto“ dėl gražuolių. Todėl ir *Puotoje* jis maksimaliai išnaudoja filosofavimui palankias aplinkybes bei įsispraudžia tarp dviejų gražiausių *Puotos* dalyvių – Alkibiado bei Agatono. O grožis paveikia nevienareikšmiškai: jis ir žemiausias aistras kursto, tačiau taip pat gali atverti prieigą prie dieviškumo. Toji prieiga pelnoma įsiveikiant su aistra, t. y. paskesniems amžiams taip įsirėžusia platoniškosios meilės nuostata. Anonimiškas antikos žmogus nedisponuoja mums taip įprastu podekartiniu *ego*, todėl net jau galėdamas pažvelgti į save iš šalies turiningai save tapatina su suskilusio kosmo atitikmenimis – kūnu ir siela. Jam nelemta lokalizuoti save refleksijoje ir nešališkai stebėti kosmo skilimo dramą iš belaidio ir beerdvio

<sup>8</sup> Plg.: „Noriu pareikšti, kad jis (Sokratas – S. J.) nepaprastai panašus į silėnus drožėjų dirbtuvėse. Atidarius perpus, pasirodo, jog viduje jie turi dievų atvaizdus“ (Ten pat, 215a-b).

<sup>9</sup> Plg.: „Būkite tikri, prisiekiu dievais, miegojęs su Sokratu visą naktį, atsikėliau taip, lyg būčiau miegojęs su tėvu ar vyresnioju broliu“ (Ten pat, 219c-d)!



archimediško atsparos taško – *cogito*. Jis priverstas tą dramą išgyventi. Vien logiškai žvelgiant, nesunku nuspėti, kad skirtis vientisame darinyje gali būti nubrėžta tik supriešinant atskiriamas dalis tarpusavy. Kosmas skyla supriešinant kasdienį mąstymą su etiškuoju, o antikos žmogus šį supriešinimo veiksmą išgyvena kaip savo dvasingumo aspektų – kūno<sup>10</sup> ir sielos vidinį susipriešinimą. Sokratas ir Platonas persiima šiuo susipriešinimo judesiu: su dorybe siejama siela tampa jiems siekiu, dėl kurio jie priversti aukoti kūną, siejamą su kasdieniu mąstymu. Žvelgiant tokiu žvilgsniu, grožio apraiškos neišvengiamai hierarchizuojasi. Todėl Sokratas, pats besitaikydamas įsitaisyti šalia gražuolio Alkibiado, tuo pat metu gali jį ironizuoti. „Turbūt, regi manyje neišivaizduojamą grožį, visiškai skirtingą nuo savo dailumo. O jei, regėdamas jį, ketini suartėti su manim ir iškeisti grožį į grožį, sumanei daug daugiau už mane pelnyti: vietoj regimybės ketini įsigyti tikrąjį grožį, – tiesiog *varį į auksą* taikaisi iškeisti. Bet, laimingasai, gerai žiūrėk, – gali nepastebėti, jog nieko nesu vertas. Mat *proto rega* aky-lėja, kai akių stiprybė ima nykti, o tau dar toli iki to“ (Ten pat, 218e –219a). Sokrato

<sup>10</sup> Kūno ir sielos priešprieša dažniausiai suvokiama ontologiniu aspektu. Kūnas ontologinę apibrėžtį pelno iš jam nuosavo kasdienio mąstymo ir virsta mėsos ir kaulų rinkiniu, o siela savąją apibrėžtį igyja alternatyviame etiškajame mąstyme ir čia ji atrodo kaip ontologinė kūno priešybė – visiškai nejusliška esybė. Šitaip žiūrint, kūnas tampa bedvasis, o siela, aišku, virsta grynuoju dvasingumu. Filosofija kaip teorinis mąstymas gali operuoti tik mąstomaisiais konstruktais, taigi kūnas ir siela čia irgi gali būti tik mąstomos prigimties dariniais. Vadinasi, logiškai nuosekliai mąstant, kūno ir sielos priešprieša filosofijoje numato, kad tai yra tos pačios prigimties esybės – du antikos žmogaus anonimiško subjektyvumo, t. y. dvasingumo, aspektai – naudos vertybės steigiamas kasdienis mąstymas ir gėrio vertybės steigiamas etiškasis mąstymas.

požiūriu, Alkibiadas yra kasdienis žmogus, kuris visiškai neskiria grožio apraiškų pagal jų kokybę, todėl, vaizdingai šnekant, taikosi permiegoti su dorybe. O jau pats Sokratas, nūdieniškai žvelgiant, yra erotinį geismą visiškai grožiui pajungęs arba erotinę energiją etiškojo dvasingumo labai sublimavęs žmogus. Tačiau ar proto, t. y. teorine, rega besivadovaujantis ir, rodytusi, vien pats sau dorybę pelnyti siekiantis Sokratas vis dar panašus į rapsodą? Juk rapsodas ne savuoju dvasingumu rūpinasi, o tesiekia kitiems inicijuoti santykį su dievais ir taip jiems atnaujinti žvairos kasdienės veiklos išbalansuotą ryšį su kosmo visuma. Tačiau ar tik savo dorybe rūpinasi Sokratas? Alkibiadas atkreipia dėmesį į, jo akimis, dviprasmišką Sokrato elgseną. Vis taikydamas prie gražuolių, taigi tarsi ir vaidindamas mylintį, Sokratas nepasiduoda nei Alkibiado, nei kitų antikos Atėnų gražuolių gundymams. Žvelgiant kasdieniškai, darytina paprasta išvada: vengiantis mylėtis Sokratas pats nieko nemylti, bet tik provokuoja kitus jį mylėti<sup>11</sup>. Ir nors Alkibiadas piktinasi tokia apgaule, tačiau argi kaip tik tokiu būdu Sokratas nerealizuoja filosofuojančio rapsodo misijos, t. y. ne (tik) sau pelno dorybę, bet inicijuoja dorybei jį pamilusius? Kaip turėtų pasijusti tas, kuriam mylimasis subtiliai neleidžia realizuoti fizinės aistros? Argi tai neprovokuoja mylinčiojo pasikelti grožio apraiškų hierarchijoje? Argi ne todėl ir Alkibiadas gali pamatyti iš pirmo žvilgs-

<sup>11</sup> Plg.: „Tokios tad, vyrai, bus mano Sokrato liaupsės. Įmaišiau ir tai, kaip jis mane įžeidė. Beje, ne tik su manim jis šitaip pasielgė, bet ir su Glaukono Charmidu, Dioklo Eutidemu ir su daugybe kitų, kuriuos *apgaudinėja lyg būtų įsimylėjęs*, o pats stoja veikiau *mylimojo, o ne įsimylėjęlio* vieton“ (Ten pat, 222a-b).

nio banalias<sup>12</sup> Sokrato kalbas jau tarsi „atidarytas“ ir įsitikinti, „kad jos vienintelės teturi prasmės, be to, yra be galo dieviškos, kupinos dorybės atvaizdų bei taikančios labai plačiai, tiksliau – į viską, kas turi rūpėti tikrai tobulam tapti besirengiančiam žmogui“ (Ten pat, 222a).

Kad ir kaip būtų, išoriškai žvelgiant, Sokratas savąja veikla jau tik vienpusiškai mėgdžioja rapsodus, t. y. inicijuoja savo bendrapiliečiams vien etiškojo sakymo aplinkybes, taigi ir atveria rapsodiškojo bylojimo vienpusiško, t. y. vien etinio, interpretavimo perspektyvą. Ir jau Platonas imasi tą perspektyvą suteorinti, t. y. imasi sukelti vien etiškai interpretuojamą sakymą į teoriją. Platono dialogai apie sielą tarsi ženklina pagrindinius tokio sukėlimo etapus. Kadangi siela interpretuojama etiškai, tai ir filosofijos siekiai bei pamatinės jos problemos Platono mąstyme įgyja etinį skambesį. Platono filosofijos intencijas formaliai lemia dar ir teorijos prigimtis. Teorinio mąstymo autonomija provokuoja tai, kas suteorinama universaliam įvaldymui. Teorine etiškojo sakymo rekonstrukcija Platonas, matyt, siekia įvaldyti sakymą, tačiau pelno visiškai priešingą rezultatą. Jau *Faidre* jam paaiškėja, kad įkelti sakymo į raštą neįmanoma: mat sakymas numato žmogiškąjį santykį, kurio rašte neatkuria net ir įstabeji Platono dialogai. Savo rekonstrukciniais veiksmai Platonas

sutelkia filosofavimą iš esmės vien teoriniame mąstyme, t. y. su juo tapatinamame rašte. Filosofavimas po Platono skleidžiasi vien pasakyme. Iš pradžių tik deformavusi rapsodiškąją bylojimą, refleksija, laipsniškai realizuodama savo teorinę prigimtį, tą bylojimą numarina. Štai taip, F. Nietzsche's žodžiais tariant, gimsta tragedija.

*Iliada* apie šeštą amžių prieš mūsų erą buvo užrašyta ir per paskesnius amžius gausybę kartų išleista, matyt, vos ne visomis pasaulio kalbomis. Atsidūrusi rašte, ji nustojo tėvo, kaip ir kiekvienas rašto dalykas, tapo atvira rašto autonomijos įgaliotai agresijai. Žvelgiant vien rašto rakursu, žvelgiant nūdienos informaciniu požiūriu, joje yra gausybė visai neįdomių pasažų, o skubančiam gyventi nūdienos žmogui ji jau ne tik nuobodi, bet ir aiškiai per ilgą. Tad kodėl jos nepatrumpinus ir apskritai nepataisius, trumpai tariant, kodėl jos nepritaikius nūdienos žmogaus suprastėjusioms dvasinėms reikmėms<sup>13</sup>? Juk tėvo šalia jau nėra, o ir pats tėvystės faktas, kaip jau buvo minėta, yra ginčytinas. Taip ir atsiranda adaptuoti *Iliados* leidimai, pavyzdžiui, italo Alessandro Barrico knygelė *Homeras. Iliada*, ir jau jie verčiami į kitas kalbas ir ima atstovauti *Iliadai*. Ir visai nesvarbu, kad *Iliada*, tokiuose leidimuose patyrusi agresyvaus dekonstrukcinio postmodernizmo skaisy-

<sup>12</sup> Plg.: „Panorusiam pasiklausyti Sokrato kalbų iš pradžių jos pasirodė labai juokingos: šitokius užsivelka žodžius ir posakius – tiesiog įžūlaus satyro kailį. Kalba apie nešulinius asilus, visokius kalvius, batsiuviuos, odininkus ir rodosi, lyg nuolat tais pačiais žodžiais šneka apie tą patį. Tad bet kuris nepatyręs ir nenuovokus žmogus pasijuoktų iš tokių kalbų“ (Ten pat, 221e–222a).

<sup>13</sup> Plg.: „Pirmiausia sutrumpinau tekstą, kad skaitymo laikas šiuolaikinei publikai neprailgtų. <...> Antras dalykas, kurį keičiau, – stilius. <...> Trečias įsiterpimas yra akivaizdžiausias, nors ir ne toks svarbus, kaip atrodo. *Suasmėninau pasakojimą*. Vietoj Homero *trečio asmens* pasakojimą perdaviau kai kuriems „Iliados“ veikėjams. <...> Ketvirtas įsiterpimas: aišku, neatsispyriau pagundai ir *pridūriau kelis dalykus*. Čia spausdinamame variante jie išskirti kursyvu, kad nebūtų nesupratimų: tai tarsi metalinės ar stiklinės konstrukcijos gotikos restauravimo darbuose“ (Barrico 2008: 5–7).

klos prokrustišką terapiją, netenka kai kurių „smulkmenų”. Pavyzdžiui, minėtoje A. Baricco kompiliacijoje nebelikę dievų<sup>14</sup>. Kam tos, anot antikos sofistų, pamėklės blaiviai mąstančiam nūdienos žmogui, kuris jau ir į šventyklą beužsuka vien kaip į muziejų? Žinoma ir originaliuose *Iliados* leidimuose išlikę dievai jau nėra ir nebegali būti tos būtybės, su kuriomis senovės graikams

<sup>14</sup> Plg.: „Minėjau, kad beveik niekur nesu iškirpęs ištisu scenų. Tai taisyklė, bet privalau paminėti akivaizdžią išimtį: *iškirpau visus dievų pasirodymus*. Kaip žinote, *dievai „Iliadoje“ įsiterpia gana dažnai, jie nulemia įvykius ir karo baigtį*. Tai, ko gero, *šiuolaikiniam suvokimui labiausiai svetima*, tai dažnai suskaldo „Iliados“ pasakojimą ir sulėtina vyksmą. Šiaip ar taip, šių vietų nebūčiau išbraukęs, jei jos man būtų atrodžiusios būtinios. Bet – nors ir nederėtų taip sakyti – *būtinios jos nėra*“ (Ten pat, p. 5–6).

## LITERATŪRA

Baricco, Alessandro. 2008. *Homerus. Iliada*. Vilnius: Tyto alba.

Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Herakleitas, 1997. *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.

Homerus, 2008. *Iliada*. Vilnius, Vaga.

megzdavosi ryšys rapsodiškojo bylojimo metu. Tačiau akivaizdu, kad perėjęs į raštą antikinis epas taip nutolsta nuo prigimtinio rapsodiškojo bylojimo, kad jau sunku net įtarti ten *sakymą* buvus. Ar neprimena toks *Iliados* likimas, jos virtimas vien kompiliacija kai kurių, o gal net daugumos antikos filosofijos interpretacijų? Ar nepanašiai elgiasi filosofijos istorikai, kurdami savuosius antikos filosofijos kompendiumus?

Apie *Iliadą* iškilmingai sakoma, kad ji yra Vakarų pasaulio literatūrinis paminklas. Graži, laki ir pakili frazė. Tačiau ar toje frazėje, matyt, visai iš netyčių, neužfiksuotas ir tragedijos aspektas? Jei užrašytoji *Iliada* yra... paminklas, tai kam jis? Ar tik ne rapsodiškojo bylojimo šerdžiai – *sakymui*?

Kirk, G. S. 1985. *The Iliad: A Commentary*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, W. 1999. “The Invention of Homer”. *The Classical Quarterly*. New Series. Vol. 49, No. 2, p. 364. Cambridge: Cambridge University Press

Platonas. 1994. *Faidras*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.

## GREEK PHILOSOPHIZING AS RHAPSODIC TELLING DEFORMED BY REFLECTION

### Skirmantas Jankauskas

#### S u m m a r y

Greek philosophizing emerged as a new kind of talking whose specificity was determined by a new theoretical standpoint. Nowadays, we are used to theoretical standpoints, and the standpoint *per se* seems to be sufficient to view the world anew. However, the world is given to a human as an interrelation of his activity and talking (thinking). The Greek world *cosmos* was established informally and axiologically by rhapsodic telling. Greek philosophizing was provoked by the imperative “Know thyself” which entrenched Greek philosophers in a new neutral territory of reflection, i.e. theory. Early philosophizing could acquire its contents and aspira-

tions from the rhapsodic telling which established the Greek world. That is why Greek philosophizing inevitably started as an imitation of rhapsodic telling. However, the logical origin of theory gradually took over rhapsodic telling, deformed its content and enfeebled its aspirations. When Greek philosophizing established itself in writing, its ties with the structure of rhapsodic telling were totally broken and the philosophizing isolated itself in theoretical thinking and turned into an anemic activity of writing.

**Keywords:** Homer, the Iliad, rhapsode, the saying, the said, reflection, virtue, writing.