

## Faidras: „gimdymo grožyje“ fenomenologija

*Puotoje* Platonas susieja filosofavimą su meile. Turint omenyje, kad tokį ryšį numano filosofijos vardo etimologija, iškilusis antikos klasikas kokių nors didesnių pagyrų už šio ryšio detalizavimą tarsi ir nenusipelno. Tačiau meilę Platonas traktuoja kaip grožio siekį, ir filosofavimas jam virsta mįslinga „gimdymo grožyje“ procedūra. Tokia filosofavimo samprata ne tik niekaip tiesiogiai neplaukia iš filosofijos vardo etimologijos, bet apie tokį filosofavimo būdą, regis, net probėgšmomis neužsimena joks kitas ankstesnis antikos filosofas. Išeitų, kad „gimdymas grožyje“ yra visiškai idiosinkraziška, t.y. vien tik Platonui būdinga konstrukcija. Tačiau Platonas ją pateikia kaip tikrojo filosofavimo paradigmą, todėl neišvengiamai iškyla klausimas, kaip ją derėtų vertinti: ar Platonas siekia rekonstruoti ligtolinio antikinio filosofavimo profilį, ar visgi pateikia naujovišką filosofinės įžvalgos būdą? Viena vertus, *Faidone* Platonas akivaizdžiai atsiriboja nuo ligtolinės filosofavimo tradicijos, ir tai būtų argumentas išvadai, kad „gimdymą grožyje“ derėtų traktuoti kaip radikalią ir konstruktyvią filosofavimo reformą. Antra vertus, *Puotoje* aptarto „teisingojo kelio“, t.y. „gimdymo grožyje“ tobulo realizavimo gaires galima nesunkiai susieti su ankstesniojo filosofavimo etapais ar bent jau galima konstatuoti tų gairių pamatuotumą natūraliomis aplinkybėmis. Šiuo rakursu žvelgiant, išeitų, kad, platoniškoji filosofavimo reforma visgi sietina su ligtoline filosofavimo tradicija.

Natūralumo ir dirbtinumo, pasyvaus kontempliavimo ir konstruktyvaus mąstymo kontroversija nesvetima visai antikinei filosofavimo tradicijai, kuri nuo pat savojo atsiradimo plevena tarp šių dviejų polių. Filosofavimo kaip tradicijos ištakos dažniausiai atsekamos pagal jos pėdsakus rašte, tad atraminiu tašku identifikuojant filosofavimą tampa su raštu siejamas konstruktyvumas. Tiesa, taip mąstant pirmuoju filosofu derėtų laikyti pirmąjį filosofinį kūrinį parašiusį Anaksimandrą. Tačiau jo kūrinyje užfiksuotos problematikos požiūriu darėsi pastebimi ir tie mąstytojai, kurie samprotavo panašiai, tačiau savųjų samprotavimų patys nefiksavo. Matyt, todėl, rašytinei tradicijai išdidinus vieną vienintelį joje rezonuojantį Talio teiginį, „beraštis“ išminčius tapo „pirmuoju“ filosofu. Šis filosofavimo tradicijos raštiškajai prigimčiai svetimas faktas yra ne tik duoklė istorinei tiesai, tačiau ir akivaizdus pripažinimas, kad filosofavimas visgi prasidėjo ne rašte. Vadinasi, tradicijos sureikšminti pirmieji teiginiai turėjo susiklostyti ne kaip dariniai, pelnyti eksploatuojant rašto konstruktyvumą, bet veikiau kaip natūralių gyvenimo aplinkybių išprovokuotos intuityvios įžvalgos ir jas įforminančios ištaros. Nors raštas, nūdieniškai žvelgiant, turėtų besąlygiškai provokuoti mąstymo konstruktyvumą, tačiau pirmųjų filosofų mus pasiekusių ištarų stilius verčia daryti išvadą, kad tai buvo veikiau intuityvių įžvalgų

užrašymas. Argi kaip kitaip galėtume traktuoti poetiškų Hērakleito aforizmų kilbę? Ar gi to paties neliudija ir (pažintinių įžvalgų) atradimo kontekstą jau mėginusio apmąstyti Parmenido nuoroda, kad su jo vardu siejamas pamatinės vakarietiškos filosofijos tezes jam išbyloja deivė? Tam, kad būtų galima pradėti vaisingai eksploatuoti raštu potencialiai numanomas mąstymo konstruktyvumo galimybes, matyt, turėjo ne tik susikaupti tas galimybes išsprogdinanti užrašytų dalykų „kritinė“ masė, bet ir atsirasti suvokimas, kad pačiam mąstytojui duota ne tik išbyloti intuityvias įžvalgas, bet kad jis, manipuliudamas rašto elementais, gali pats laisvai konstruoti naujus mąstymo fragmentus. Tokią manipuliavimo rašto elementais laisvę antikos filosofams atvėrė sofistai. Kasdienio žmogaus matu jie izoliavo kalbėjimą ir su juo tarsi suaugusį mąstymą nuo dievų ir jų įkūnijamų vertybių. Kiek žmogus atsiribojo nuo jo veiksmus ir mąstymą kausčiusių pamatinių antikos vertybių poveikio, tiek jis išsivadavo iš visumiško antikinio mąstymo globos ir tokiu mastu galėjo tapti fonetinės bei rašytinės kalbos ganytoju. Patys sofistai pademonstravo žmogaus santykiškos laisvės kalboje galimybes, sėkmingai konstruodami paveikias kalbas. Sofistų atskleista galimybė, manipuliuojant santykiškai autonomiška tapusios kalbos elementais, kryptingai paveikti mąstymo procesą negalėjo nepatraukti posofistinių filosofų dėmesio. Ši galimybė ne tik tapo prielaida vaisingiau išnaudoti ligtolinius užrašytus tekstus, bet ir atvėrė perspektyvą kurti rašte naujus tekstus vien eksploatuojant rašto konstruktyvumą. Tačiau filosofams sofistų atradimas negalėjo nekelti ir nerimo, nes kalbėjimo (ir mąstymo) laisvė buvo aptikta išduodant būtent tas vertybes, į kurias orientuodamiesi filosofai pelnydavo savąsias intuityvias įžvalgas. Su šia dilema turėjo iš karto susidurti ir Platonas, kuris, regis, kaip tik pradėjo savąjį filosofavimą, tiesiog mėgindamas užrašyti sokratiškuosius pokalbius kaip sofistiskai paveikias kalbas. Argi nepuoseleja savo ankstyvaisiais elenktiniais dialogais Platonas praktinių užmačių, t.y. argi nesiekia jais to paties poveikio, kurį pavykdavo realizuoti savo pašnekesiuose Sokratui? Tačiau Platonas turėjo gana greitai nusivilti sofistinio meno panaudos filosofijoje galimybėmis, nes elenktiniai dialogai jų skaitytojams ne tik neišprovokavo dorinio gimdymo, bet ir nesuteikdavo jokio tikro žinojimo. Tuo gali įsitikinti ir nūdieniškas tų dialogų skaitytojas, kuris, perskaitęs kurį nors ankstyvąjį elenktinį dialogą, ne tik neįgyja kokio nors konstruktyvaus žinojimo, bet pasijunta tarsi apvogtas, nes dialogo diskursas paprastai sukomplikuoja iki tol jam kokį nors tikėtiną žinojimą. Tokią skaistinio procedūrą patyrusiam skaitytojui belieka mazochistiškai guostis sokratiškai mestelint „žinau tik ,kad nieko nežinau“, tačiau ši ištara, kad ir kaip išdidžiai tariama, pažintinės nesėkmės neužmaskuoja ir jos sukkelto kartėlio jausmo nenumalšina. Šiaip ar taip ir pačiam Platonui, matyt, turėjo paaiškėti, kad raštas yra kurčias žmogiškajam santykiui ir jame besisteigiančiai dorybei, t.y. kad rašto numanoma (konstruktyvaus mąstymo) laisvė yra nesuderinama su filosofavimo (vertybiniais) įsipareigojimais. Tačiau kito kelio filosofavimo tradicijai realizuoti nesimatė, todėl ir teko Platonui aiškintis, kokia gi yra raštiškoje filosofavimo perspektyva. *Puotoje* nustačius, kad

filosofavimas klostosi dviejų žmonių santykiyje ir realizuojasi kaip gimdymas grožyje, ši problema Platonui turėjo konkretizuotis ir tapti klausimu, koku mastu galima teoriškai rekonstruoti ir, vadinasi, įvaldyti gimdymo grožyje procedūrą, arba, įvertinant rašto ir sinoptinio mąstymo santykį, koku mastu galima (rašte) eksteriorizuoti filosofavimo (kaip sinoptiškojo mąstymo) vidujybę?

*Faidras* prasideda neva atsitiktinai už polio sienų susitikusių Sokrato ir Faidro pokalbiu, kurio pradžia, regis, ne tik nėra iš tolo nenumano aukščiau aptartų raštiškojo filosofavimo problemų, bet ir apskritai nežada jokios filosofinės intrigos. Retorikos ir filosofijos mėgėjas Faidras yra išėjęs pasivaikščioti į užmiestį sveikatingumo sumetimais, o jau kaip ten atsidūręs paprastai Platono dialoguose už polio sienų nosies nekišantis<sup>1</sup> Sokratas lieka visiškai neaišku. Šiaip ar taip pašnekesys vyksta gamtos prieglobstyje, todėl poetinio įkvėpimo niekada nestokojantis Platonas papuošia dialogą graikai tradiciškai mitologiškai alsuojančiomis peizažo detalėmis. Iš karto šmėkšteli mintis, ar tik nebus išsradinumo nestokojantis Platonas sumanęs pasitelkti mitologizuotą peizažą siekdamas tarsi natūraliai skaitytojui įpiršti kokią nors filosofinę problemą. Tačiau gana greitai paaiškėja, kad problema, kurią imamasi rutulioti dialogo dalyviai, ne tik nesusijusi su pokalbio gamtiškuoju scenovaizdžiu, bet netgi tiesiogiai neplaukia iš pokalbio turinio. Dialoge dominuojanti problema inicijuojama labai nūdieniškai, t.y. tekstologiškai. Pasirodo, Faidras su savim nešasi iškilaus sofisto Lisijo kalbos ritinėlį. Ši kalba, kurią „Lisijas yra parašęs apie bandomą sugundyti gražuolį, tačiau *nemylinčio*“<sup>2</sup> (*Faidras*, 227c) ir tampa *Faidre* besiskleidžiančio filosofinio diskurso atramos tašku. Nežinia kiek realiajam Sokratui rūpėjo meilės reikalai, tačiau *Puotos* Sokratui ši tema buvo tapusi bene svarbiausia, matyt, todėl ir *Faidre* šis Platono herojus negali atsispirti pagundai išgirsti Lisijo kalbą. Tačiau faidriškąjį Sokratą, regis, dar labiau vilioja pats užrašytos kalbos ritinėlis, kuris žada paprastą ir garantuotą būdą patirti jei ne filosofavimo, tai bent jau sofistinio meno katarsį. Nenuspėjamai paveikti galinčios užrašytos kalbos mūziškąjį užtaisą Platonas nusako metaforiškai susiedamas kalbos ritinėlį su τὸ φάρμακον, etimologiškai numanančiu ir (narkotizuojantį) vaistą, ir (kerintį) burtą, ir net (svaiginantį) nuodą<sup>3</sup>. Šiaip ar taip, subtiliai įspėjęs dialogo skaitytojus apie užrašytos kalbos poveikio pavojus, Platonas galiausiai leidžia Faidrui atidaryti sofistiskąją Pandoros skrynelę, t.y. perskaityti Sokratui Lisijo kalbą.

<sup>1</sup> Plg.: „<...> tu iš mūsų miesto ne tik nekeliauji į svečias šalis, bet, regis, visiškai neišeini net už sienos“ (*Faidras*, 230d).

<sup>2</sup> Tarus, kad *Faidras* detalizuoja *Puotą*, t.y. dialogą apie meilę, būtų galima tikėtis, kad *Puotoje* Platonas turėtų suruošti ir *Faidro* temines prielaidas. Matyt, visai neatsitiktinai vienas iš *Puotos* dalyvių – Pausanijas savo kalboje tarsi ir inicijuoja Lisijo kalbos temą. Plg.: „Elidėje, pas bojtiečius ir kitur, kur žmonės neįgudę kalbėti, galioja paprasta taisyklė: tenkinti įsimylėjęlį gražu; niekas, nei jaunas, nei senas, ten nepasakytų, esą tai gėdinga. Manau, jog tuo siekiama išvengti vargo įtikinėti jaunuolius, - juk jie nėra iškalbos mokovai“ (*Puota*, 182b).

<sup>3</sup> Plg.: „Vis dėlto atrodo, kad būsi suradęs burtą (τὸ φάρμακον), kaip manę išvilioti. Kaip mojuodami žalia šakele ar koku vaisiumi paskui save veda alkanus gyvulius, taip ir tu, tiesdamas kalbų ritinėlius, atrodai gebėsiąs vesti mane per visą Afriką ir visur kitur, kur tik panorėsi“ (*Faidras*, 230d-e).

Garsusis Protagoro žmogaus matas nedviprasmiškai nurodo, kad sofistai turėtų būti kaip reta dalykiški antikos žmonės. Tad ir Lisijo kalba apie meilės reikalą jokia romantika nekvepia ir jau pirmuoju sakiniu atvirai deklaruoja kasdieniškai suprantamos meilės intencijas: „(ž)inai mano ketinimus, o taip pat jau girdėjai, kad manau mudviem esant naudinga šiuos reikalus sutvarkyti. Tad neturėtų mano prašymas būti atmestas [vien] dėl to, jog nesu tave įsimylėjęs“ (Ten pat, 233e-231a). Gal kam toks tiesmukas pasiūlymas pasimylėti iš pirmo žvilgsnio galėtų pasirodyti vulgarus ar net užgaulus, tačiau persiimkime sofistiniu, t.y. kasdienio mąstymo požiūriu ir pasvarstykite apie tai kartu su Lisiju. Regis, šis sofistą mėgina aptarti tai, kas rūpi beveik kiekvienam, t.y. meilės ir įsimylėjimo santykį. Riba tarp šių reiškiniiu brėžiama net kasdieniame mąstyme, tačiau beveik niekam neateina į galvą kvestionuoti jų ryšį. Mat neišreikštai, manoma, kad jie būtinai susieti tarpusavy, todėl, pavyzdžiui, net sakoma, kad įsimylėjimas yra meilės preliudija. Vienaip ar kitaip formuluojant ryšio būdą, vertybinis prioritetas paprastai teikiamas meilei. Lisijas šios vertybinės hierarchijos nekvestionuoja, todėl ir samprotauja apie tai, ar sofistiškai nuskaidrintai, t.y. dalykiškai traktuojamai meilei reikalingas įsimylėjimas. Daiktiškuoju žmogaus matu išsklaidžius meilės reiškinį gaubiančias romantines miglas, t.y. traktuojant ją vien kaip mylėjimąsi, ima aiškėti, kad įsimylėjimas ne tik nebūtina taip suprantamos meilės prielaida, bet netgi yra jos dalykiškai suprasto tikslo realizavimo trukdis. Mat kasdienė veikla yra orientuota į pasikartojantį efektyvumą ir optimalumą, todėl joje pagal galimybes vengiama remtis į nepastovius ir nekontroliuojamus dalykus. Šiuo požiūriu žvelgiant, pageidautina, kad meilė būtų ir valdoma, ir kuo mažiausiomis sąnaudomis realizuojama veiklos atmaina. Argi suderinamas su tokiais siekais įsimylėjimas, kuris yra atsitiktinis ir laikinas dalykas? Juk įsimylėję, „anų aistra išblėsus, apgailestauja dėl [mylimajam] suteiktų malonumų. O neįsimylėjusiems ne laikas lemia nuomonės pokytį. Tad jie teikia malonumus pagal išgalės kuo geriausiai, nes ne (įsimylėjimo nulemto – S.J.) būtinumo verčiami, bet savo noru – kaip namų ūkio reikalus tvarkydami kuo geriausia apsisprendžia [ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται: τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ’ ἀνάγκης ἀλλ’ ἐκόντες, ὡς ἂν ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλευσαιντο, πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὐτῶν εὖ ποιούσιν]“ (ten pat, 231a). Ne taip sunku nuspėti, kur link kreipia Lisijas tokiais samprotavimais. Ar tik nemėgina jis savaisiais tiesmukais argumentais pateisinti seniausiąją vadinamos profesijos? Tačiau argi sunku šį socialinį reiškinį pagrįsti? Argi ne pats didžiausias argumentas jo naudai yra šio reiškinio klestėjimas per amžius? Tad Lisijui jei ir ko reikėjo, tai tikrai ne ypatingų pastangų ieškant argumentų sofistiškai redukuotai meilės sampratai pagrįsti, kiek veikiau drąšos jiems surašyti. Tačiau sofistams drovumas tikrai neturėtų būti būdingas, ir Lisijas savo trumpoje kalbelėje tokių argumentų pažėrė ne vieną. Kai kurie argumentai apeliuoja, rodytūsi, visai ne į sofistines, bet į joms alternatyvias etines vertybes, kurių numanomą elgseną pats Lisijas, kaip nuoseklus sofistą, išvelgia tik formaliuoju profiliu ir vadina

tai „nusistovėjusiu papročiu“. Negana to, Lisijas kartas nuo karto konkretų argumentavimą užbaigia platesniu vertinimu, kad įsiteikimas nemylinčiajam reiškia gėrį. Įdėmiau įsižiūrėjus, matyti, kad tie neva etiniai akcentai – tai tik meistriškas sofisto gudravimas, nes formaliai eksploatuojamas etinis akcentas dažniausiai tame pat sakinyje atsveriamas dalykiniu sofistiniu, t.y. kasdienio mąstymo argumentu. Tad Lisijo kalba yra savotiška etiškumo mimikrija, t.y. etinės kalbos formali imitacija su kasdieniškojo požiūrio dalykiniais akcentais.

Sofistinės kalbos –tai ne kokie ištižę, t.y. vertybiškai nukenksminti moksliniai traktatai. Sofistai rašė ir sakė kalbas, kuriomis siekė manipuliuoti savo bendrapiliečių nuostatomis. Anot Faidro, „sumaniausias dabarties (antikos – S.J.) rašytojas“ Lisijas savąja kalba irgi siekia visiškai apibrėžto poveikio, t.y. kad jos besiklausantis gražuoliukas būtų „stipresnis pats už save“, t.y. atsispirtų jausmo ar „nusistovėjusio papročio“ poveikiui ir atsiduotų meistriškai įkalbinėjančiam sofistui. Toks siekis net kasdieniame gyvenime nėra vienareikšmiškai vertinamas, todėl Lisijas, siekdamas kalbos poveikumo, maskuoja socialiai atvirai neafišuojamą reiškinį graikams kur kas priimtinesniu (vyriškos) draugystės reiškiniu. Atlaidžiai skaitant Lisijo kalbą, iš pirmo žvilgsnio gali net pasirodyti, kad joje pateikiami argumentai, liudijantys, jog įsimylėjimas neleidžia užsimegzti pastoviai draugystei. „Ir jei tave *apima siaubas manant, kad sunku išsaugoti draugystę*, [suvok], kad, susipykus koku atveju, nelaimė išrinka abudu, o tik tau vienam praradus tai, ką labiausiai branginai, [tik] tave paliestų didi netektis, - taigi tau verta labiau įsimylėjusiųjų vengti: mat šie dėl daugelio dalykų jaučia nuoskaudą ir mano, jog viskas vyksta kaip tik tuo tikslu, kad būtų jiems pakenkta“ (Ten pat, 232b-c). Tačiau apie pačią draugystę Lisijas detaliau nešneka, o įdėmesnis žvilgsnis atskleidžia, kad draugystę jis traktuoja kaip intymių ryšių pastovumo laidą. „Be to daugelis mylėtojų pirmiau ima geisti kūno, negu pažįsta būdą ir ištiria kitas būdingas savybes, taigi jiems neaišku, ar jie panorės būti [mylimųjų draugais ir tuomet, kai išblės jų potraukis. O nemylinčiųjų atveju – *jie ir anksčiau, būdami draugais, tarpusavyje šitai atlikdavo* – neatrodo tikėtina, kad *dėl to, ką malonaus patyrė*, jų draugystė susilpnėtų, priešingai, tai pasiliks kaip atmintinas ženklas, laiduojantis [malonumus] ir ateityje“ (Ten pat, 232e-233a). Pateikęs sofistinius „ilgą laiką trūksiančios draugystės įrodymus“ (Ten pat, 233c), Lisijas kalbos neužbaigia, bet, matyt, siekdamas sustiprinti poveikumo efektą, labai subtiliais palyginimais vėl apnuogina įžangines jos intencijas. „Be to, ypač jei reikia pagelbėti skurstantiems, ir kitais atvejais labiau tinka daryti gera ne pertekusiems, o stokojančioms: mat prasilenkę su didžiausiomis nelaimėmis jie bus dėkingiausi. <...> Visgi galbūt derėtų pamaloninti ne ypač stokojančius, bet labiausiai gebančius atsidėkoti; ne tuos, kurie atvirai prašo, o tuos, kurie to nusipelno; *ne tuos, kurie, atlikę, [ko trokšta], prieš kitus garbėtroškiškai puikuosis, tačiau tuos, kurie drovėdamiesi visų akivaizdoje tylės*“ (Ten pat, 233d-234a). Paskutiniaisiais samprotavimais savitai apeliuodamas į jo kalbos klausytojo - gražuoliuko kilnumą, Lisijas nejučia perlenkia lazdą. Mat, stokojančių ir dėl to pamalonintinių įvairiose gyvenimo srityse gali būti ir daugiau, ir

mažiau, bet tikrai ne tiek, kiek, iš mylinčiojo pozicijų žvelgiant, galėtų būti nemylimų. Tokia neriboto diapazono kilnumo nuostata turėtų ne tik apskritai dezorientuoti sofisto kalbos paveiktą gražuoliuką, bet ypač būtų nepriimtina dėl to, kad atmieštų jo išskirtinį dėmesį kalbos sakytojui. Tad įžvalgumo nestokojančiam Lisijui pačioje kalbos pabaigoje tenka suzgribti ir daryti išlygas.

„Galbūt tu taip pat manęs paklausi, ar patariu įsiteikti visiems nemylintiems. Manau, jog ir įsimylėjęs nepatartų tau šitaip elgtis su visais įsimylėjęliais. Juk nei patiriančiajam [palankumą] nebūsi vertas lygaus atlygio, nei pats, jei ir norėtum, lygiai taip negalėtum [kokį nors ryšį] nuo kitų nuslėpti. Tačiau reikia, kad iš jo nepatirtum jokios žalos, ir abiem tai suteiktų naudos“ (Ten pat, 234b-c).

Nors šis patarimas irgi ne itin instruktyvus, tačiau Lisijo kalba kaip tik juo baigiasi. Sokratas, kuriam šią kalbą perskaito Faidras, nei gražuolis, nei berniukas, tačiau net jam ši kalba padaro ne šiaip įspūdį, kaip kad ji, galbūt, galėtų paveikti kokį nors mūsų dienų Kazanovą, o stiprų poveikį. Iš pradžių Sokratas, gal kiek ir pataikaudamas Faidrui, pagiria Lisijo gražbylystę. Tiesa, jis tai daro su jam būdinga ironija, nes iš karto pastebi toje kalboje ir trūkumą. Tačiau tie trūkumai susiję vien su formaliąja kalbos puse, arba, kaip sako pats Sokratas, su „dėstymu“, o jau kalbos turinys arba, kaip vėlgi nurodo Sokratas, „atradimas“ jam visiškai priimtinas. Negana to, Sokratas prisipažįsta Faidrui, kad jo „krūtinė kažkaip pilna“ ir jis mano, kad „galėsiąs papasakoti kitaip, bet ne prasčiau“ (Ten pat, 235c). Kitaip tariant, išgirstoji kalba išprovokuoja Sokratą mesti iššūkį iškiliam antikos retorikai, įsivelti į savotiškas neakivaizdžias varžytynes ir pasakyti analogišką, o kaip gana greit paaiškėja netgi tos pačios pakraipos, t.y. sofistiską kalbą. Iš pirmo žvilgsnio tai negali nestebinti, nes Sokratas yra filosofas ir jo vertybinės nuostatos visai kitokios, todėl labiausiai tikėtina, kad jis turėtų tiesiog užsipulti Lisijo kalbą. Galbūt taip ir nutiktų, jei Sokratas pats nūdieniškai tyliai skaitytų Lisijo kalbos ritinėlį, t.y. jei jo santykis su parašytąja kalba būtų vien tekstologiškas. Mat tikėtina, kad tekstas izoliuotų Sokratą rašto išorybėje ir sudarytų prielaidas analitinei teksto recepcijai. Tačiau Faidras skaito Lisijo kalbą, todėl Lisijo kalba tarsi atgyja ir tampa paveikia. Jos poveikumą lemia ne jos fonetinis aspektas, t.y. ne tie emociniai akcentai, kuriais galbūt ją sudygsniuoja retorikos mylėtojas Faidras, o veikia jau bet kokiame gyvame kalbėjime besimezgantis vertybinės prigimties santykis tarp kalbėtojo ir klausytojo. Platonas toliaregiškai pasirūpina, kad faidriškajame kalbėjime besisteigiantis santykis būtų izoliuotas nuo poliškųjų vertybių, todėl pokalbis vyksta už polio sienų, t.y. gamtos prieglobstyje, „kurio vietovės ir medžiai, kitaip nei polio žmonės, nieko netrokšta išmokinti“ (Ten pat, 230d) etiškai orientuoto Sokrato. Stilistiškai sterilizavus kalbėjimo vertybinį kontekstą, jame besisteigiantis santykis jei ir gali persiimti kokiomis nors vertybinėmis nuostatomis, tai nebent tik tomis, kurias mėgino sudėti į savąją kalbą Lisijas. Negana to Sokratas kaip tipiškas antikos žmogus turėtų mąstyti sinoptiškai. Toks žmogus turėtų ribotas galimybes kontroliuoti nereflektuotą savojo mąstymo subjektą, todėl turėtų būti labai imlus tiek girdimo

kalbėjimo turiniams, tiek vertybiškai steigiamai jų dalykinei logikai, tad jam turėtų būti labai keblu atsispirti kryptingai surėdyto kalbėjimo poveikiui. Argi ne tokią antikos žmogaus pasyvaus receptyvumo savybę numano sofistiskųjų paveikių kalbų menas? Etiškumo mimikrija Lisijo kalboje, matyt, turėjo papildomai užmigdyti Sokrato budrumą, todėl sofistiskai dalykiškas jos turinys galėjo persmelkti bei užvaldyti jo mąstymą, ir Sokratui beliko konstatuoti įvykusią permainą: „aš – besiklausydamas – tarsi ašotis prisipildžiau iš kažkokių kitokių versmių; tačiau dėl vangaus proto esu pamiršęs, kaip ir iš ko tai išgirdau“ (Ten pat, 234a). Šiaip ar taip, Sokratas, pasitikėdamas Faidru ir bakchaudamas kartu su juo, šiam sakant Lisijo kalbą, nejučia prisibakchauj<sup>4</sup>, t.y. Platono valia tampa vienpusiško sofistų mąstymo auka ir išrėžia sofistiską kalbą, skirtą gražiam berniukui, vėlgi apie tai, kad geriau įtikti, t.y. atsiduoti nemylinčiamam.

Tačiau Sokrato kalba struktūriškai visgi yra kitokia. Lisijo kalba numano vyrą, kuris kreipiasi į berniuką iš pirmo asmens pozicijų ir sąžiningai prisipažįsta, kad jis gražuoliuko nemyli. Sokratas kalba tarsi ne apie save, o pasakoja apie kažkokį mylėtoją, kuris „buvo gudrus, nes mylėdamas jį ne silpniau negu kuris kitas, buvo įtikinęs vaiką, kad jo nemyli“ (237b). Kitaip tariant, sokratiškasis gundytojas akivaizdžiai ir kartu paradoksaliai veidmainiauja. Kasdieniškai mąstant, būtų kur kas labiau tikėtina, kad nemylintis, siekdamas meilės malonumų, turėtų apsimesti mylinčiu<sup>5</sup>, o čia gi viskas apversta aukštyn kojomis. Kodėl Platonas įvelia Sokratą į tokį keistą mąstymo būdą? Ar tik Platonas nemėgina pamatuoti Sokrato kalbą jo realia patirtimi, ar bent jau tuo Sokrato įvaizdžiu, kurį jis pateikia savo dialoguose? Štai *Puotoje* Sokratas ne tik prasitaria, kad nieko neišmano apart meilės reikalų, bet yra paguldomas greta dviejų pačių gražiausių pobūvio dalyvių – Agatono ir Alkibiado – ir yra lepinamas jų dėmesiu. Ką ten dėmesiu! Vėliausiai į pobūvį užsukęs gražuolis Alkibiadas atvirai prisipažįsta, kad jam niekaip nesiseka suvilioti Sokrato. Jei Sokratas būtų visiškai abejingas šiam gražuoliukui, tai, matyt, varytų jį šalin ar bent pats jo šalintųsi. Tačiau Sokratas prisipažįsta, kad jis irgi įsimylėjęs Alkibiadą ir kad šio meilė kelianti jam visokių nepatogumų<sup>6</sup>. O Alkibiadas savo ruožtu skundžiasi, kad jis ne tik nesulaukiąs iš Sokrato deramo atsako į jo rodomas pastangas, bet kad šis jam nesuprantama veidmainyste ne tik jį vieną nuvylė ir užgavo. „Beje, ne tik su manim vienu jis šitaip pasielgė, bet ir Glaukono Charmidu, Diklio Butidemu ir su daugybe kitų, kuriuos *jis apgaudinėja, lyg būtų įsimylėjęs, o pats stojo veikiau mylimojo, o ne įsimylėjęlio vieton*“ (Puota, 222a-b). Tikint Alkibiado prisipažinimu, tenka daryti ne tik išvadą, kad Sokratas meilės reikaluose labai nepėsčias, bet ir išvadą, kad jis gundo gražuoliukus labai jau subtiliai

<sup>4</sup> Plg.; „Manydamas, jog labiau nei aš išmanai tokius dalykus, sekiau paskui tave, o sekdamas bakchavau kartu su tavo dieviškąja galva“ (*Faidras*, 234a).

<sup>5</sup> Anot jau minėto *Puotos* dalyvio Pausanijo, „mūsų paprotys tepalieka vienintelį kelią <...> mylimajam gražu tenkinti įsimylėjusį, kitaip niekad“ (*Puota*, 184b-e).

<sup>6</sup> Plg.; „Agatonai, <...> gal galėtum mane apginti: meilė šiam žmogui man tapo nemenku rūpesčiu. Nuo to laiko, kai pamilau jį, man nevalia nei dirstelti, nei užkalbinti kokį nors gražuolį. Antraip aistringai pavydo pagautas šis žmogus krečia keisčiausias išdaigas, keikiasi ir kone mušasi. Sutaikyk mus arba gink, jei imsis jėgos, - baisiai bijau pašėlusios jo aistros“ (Ten pat, 213c).

veidmainiaudamas. Tad gal ir nereikėtų stebėtis, jog *Faidre* jis išrėžia kalbą apie mylintį, kuris apsimetinėja nemylįs ir kuris kaitina mylinčiojo kraują distanciškumu ir santūrumu.

Įprastai su sofistais polemizuojantis Sokratas irgi yra vienpusiškas, t.y. įgudęs mąstyti alternatyvią sofistiskajai etinio mąstymo temą. Šios mąstymo temos loginis reljefas formuoja kitokius mąstymo įgūdžius, kurie ir lemia tai, kaip Sokratas vertina Lisijo kalbą bei paskui konstruoja savąją. Tiesą sakant, matyt, reikėtų tų kitokių mąstymo įgūdžių autorystę priskirti pačiam Platonui, tačiau savo dialoguose jis beveik viską dosniai perleidžia Sokratui. Kad ir kaip būtų, Platono dialoguose kaip teoretikas vis tobulėjantis Sokratas yra pratęs išeities tašku imti plačiausiąją ir dėl to tikriausiąją sąvoką<sup>7</sup>, todėl jis mato galimybę pagerinti Lisijo kalbą, pradėdamas ją meilės apibrėžimu. Jį konstruodamas fadriškasis Sokratas perima iš Lisijo kalbos dvi skirtis, kurias, labiau nugalėjęs, konstatuoja: „kiekviename mūsų yra *dvi kažkoki idėji, kuriedvi mus valdo ir veda, paskui kurias sekame, kur jos mus bevestų, viena judviejų būdama įgytas malonumų geismas, kita gi – įgyta nuomonė, siekiant to, kas geriausia*. Šiedvi [idėji] mumyse kartais sutaria, kartais sukyla viena prieš kitą. Ir tada vienąsyk viršų ima viena, kitąsyk kita. Nuomonei, svarstymu *vedančiai to, kas geriausia link* ir suvaldančiai savąją galybę, duotas *nuosaikumo* vardas. O geidulys, neabejotinai tempiantis prie malonumų ir mumyse įsigalėjęs, buvo įvardytas *įžūlumu*. Įžūlumas yra daugiavardis – daugianaris ir daugiapavidalis – ir kuri iš jo rūšių pasitaiko esanti savybinga, ta savąjį pavadinimą ir suteikia turėtoju, nors ir nebūtų graži ir verta įsigyti“ (Platonas 1999: 237d-238a). Šios skirtys, suformuluotos su gana aiškiais vertybiniais akcentais, labai jau nedviprasmiškai nurodo atitinkamai į vienos vertybės gėrio steigiamą ir dėl to vienpusiškai kryptingą etinio mąstymo temą bei daugybės tarpusavy nesuderintų naudos interesų steigiamą ir dėl to labai margą kasdienio mąstymo temą. Pagreičiu čia konstatuojama, kad ne antikos žmogus disponuoja šiais sinoptinio mąstymo dalykiniais aspektais, bet veikiau jie nekontroliuojamai susiklosto žmoguje, kuriam teduota išgyventi vien tai, kaip šie du dalykiniai aspektai jo mąstyme rungtis. Meilė turėtų būti šių žmogaus mąstymą apibrėžiančių pamatinių skirčių konkretus santykis. Lisijo kalbos sofistiskai sustyguotas Sokratas iškart ir suformuluoja, koks tai yra santykis. „*Mat svarstymo stokojas geidulys, nugalėjęs nuomonę, raginančią prie to, kas teisu, ir vedantis prie grožio [teikiamo] malonumo, vėlgi smarkiai sustiprėjęs dėl jam giminingų potraukių kūniškam grožiui, ir [šitaip] palenkęs [visą žmogaus] elgseną, dėl pačios stiprybės gavęs įvardijimą, ir buvo pavadintas meile*“ (Ten pat, 238b-c). Šis apibrėžimas atrodo gana dviprasmiškai. Iš pirmo žvilgsnio jis tarsi demonstruoja Sokrato (ir Platono) etines vertybines preferencijas ir, rodytūsi, jokių blogybių nežada. Fadriškasis Sokratas netgi įtraukia į šį apibrėžimą Lisijo ignoruotą, tačiau pačiam Platonui taip

<sup>7</sup> Plg.: „Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris mano galva, yra stipriausias, ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priežastį ir apie visa kita, - o kas nesutinka, laikau neteisingu“ (*Faidonas*, 100a).



svarbią grožio idėją. Tačiau Lisijo kalba savo klastingą poveikį visgi realizuoja, ir grožis prasmunka į apibrėžimą tik sofistiskai sureikšminamu pavidalu, tik kaip malonumą teikiantis grožis, t.y. kaip seksualumą provokuojantis kūniškasis grožis. Tad ir meilė čia tapatinama su kūniška aistra arba seksualumo siekiu, paminančiu to, kas teisu, t.y. etines nuostatas. Tokia meilė tegali būti krislas dorybingojo Sokrato akyse, ir šis su pasidygėjimu piešia jos pragaištingą vaizdą. Seksualumo aistros valdomas mylintysis siekia bet kokia kaina įgyti ir išlaikyti berniuką, „geisdamas kuo ilgesnį laiką raškyti tai, kas jam saldu“ (Ten pat, 240a), ir visiškai nesuka galvos dėl jo poelgių galimos žalos mylimajam<sup>8</sup>. Teoretizuojančio Platono nuostatomis persiėmusiam faidriškajam Sokratui baisiausia tokioje meilėje yra tai, kad mylėtojas, bijodamas prarasti berniuką, „neprileidžia mylimojo prie viso to, kas leistų šiam tapti kuo *protingiausiu*. O būtent tokia yra *dieviškoji filosofija*, nuo kurios mylimus berniukus mylėtojas neišvengiamai atitveria, baisiausiai bijodamas, kad tik šie nepradėtų jo niekinti“ (Ten pat, 239a-b). Nors besąlygiškas prioriteto teikimas dorinės prigimties sielai turėtų skatinti Sokratą vien peikti į kūniškos aistros tenkinimą orientuotą meilę, tačiau Sokratas nėra kokia nors vien piktintis temokanti davatka, bet sugeba atsižvelgti ir į antikos gyvenimo realijas, tad netgi kūniškoje meilėje konstatuoja esant ir pozityvius aspektus. „Juk esama ir kitų blogybių, tačiau kažkoks daimonas į daugumą jų primaišė *greitai patiriamo malonumo*, kaip ir pataikautojo – baisaus žvėries ir didžiulės nelaimės - atveju, gamta vis tik įliejo [į pataikavimą] kažkokio *malonumo*, kuris nėra *nemūziškas*; kas nors galėtų ir hetairą peikti kaip kenksmingą, ir daugelį kitų panašių užsiėmimų, kurie kasdienybėje esti patys mieliausi“ (Ten pat, 240b). Tačiau gražuoliukus suvilioti besitaikančiam pagyvenusiam mylėtojui Sokratas jokių išlygų nedaro. Jam visiškai akivaizdu, kad „mylimiems berniukams mylėtojas kasdieniame bendravime yra ne tik kenksmingas, bet ir visų nemaloniausias“ (Ten pat, 240b-c). Todėl ir užbaigia jis savo kalbą patetiškai demaskuodamas, kaip jam rodosi, nešvarius mylinčiojo kėslus: „tad į šiuos dalykus reikia atsižvelgti, vaike, ir žinoti, kad mylėtojo draugystė atsiranda ne iš palankumo, bet panašiai kaip mityboje – dėl pasisotinimo, tad taip kaip myli ėriukus vilkai, taip vaiką – mylėtojai“ (Ten pat, 241c-d). Užbaigia ir pats nusigąsta: „pasibaisėtiną, Faidrai, pasibaisėtiną kalbą ir pats atboginai, ir mane privertei pasakyti“ (Ten pat, 242d). Mat Sokratas netikėtai išgirsta jam įprastą vidinį balsą, vis nuaidintį tada, kai jis padaro kokį nors dvasinį nusižengimą. Jam staiga paaiškėja, kad jis ne šiaip nusišnekėjo, bet padarė šventvagystę, nes netiesiogiai pavaizdavo meilę įkvepiančią dievybę Erotą nešant blogį<sup>9</sup>.

Priversdamas šiame dialoge Sokratą sofistiskai nusišnekėti, Platonas akivaizdžiai pademonstruoja, kad ne antikos žmogus valdo mąstymą, o veikiau šis jį. Net, rodytusi, toks

<sup>8</sup> Plg.: „Taigi savo noru mylėtojas neleidžia, kad jo mylimi berniukai būtų viršesni už jį ar lygūs, tačiau visuomet padaro juos menkesnius ir silpnesnius... <...> [Mylėtojas] neišvengiamai pavydus ir atitverdama [mylimąjį] nuo daugelio kitų naudingų bendravimo [progu], kurių dėka jis labiau suvyriškėtų, tampa didelės žalos priežastimi“ (*Faidras*, 239a-b).

<sup>9</sup> Plg.: „Jei Erotas yra – o juk jis tikrai yra – dievas ar kažkas dieviška, tuomet jis nėra joks blogis, kaip jį apibūdina tiedvi kalbos, kurias mudu dabar apie jį pasakėme“ (Ten pat, 242e).

nepėsčias mąstyme Sokratas, išklauses kokybiškai sukonstruotą sofistą kalbą, persiima jos logika ir tarsi nuožulnia plokštuma nuslysta panašaus argumentavimo keliu. Vaizdžiai šnekant, antikos žmogus lyg ir neturi mąstyme stabdžių, o todėl įsimastęs į kryptingo mąstymo fragmentą, sunkiai begali iš jo vadaotis. Štai kodėl faidriškasis Sokratas, išklauses Lisijo kalbą, pats to nepastebėdamas persiima sofistiską meilės kaip seksualumo aistros tenkinimo sampratą, o paskui visai nuosekliai, t.y. neišsižadėdamas jam tikrosios etinės vertybinės orientacijos, pasmerkia tokią meilę, savo išvadamis paradoksaliai sutardamas su savo ideologiniu priešu Lisiju. Tačiau Sokratas nors ir stipriai slystelėjęs, vis tik visiškai nenusivažiuoja, nes jį gelbsti etinės vertybės, kurioms jis, kitaip nei sofistai, yra užsiangažavęs. Neveltui savo kalbos pradžioje jis užsimena apie „dvi idėji“. Sofistai vieną iš jų – *nuosaikumą* – daiktiškuoju žmogaus matu yra vertybiškai nureikšminę, t.y. laiko ją vien (formaliu ir dėl to arbitraliu) įpročiu, todėl jiems, jei kas turi kokio nors nekvestionuojamo tikrumo, tai tik jų matu nekvestionuojamas „*malonumų geismas*“. Į sielos dorybę orientuotam Sokratui priešingai pamatinis yra siekimas „*to, kas geriausia*“, todėl Lisijo ritinėlio išprovokuota kalba, indukuodama jo mąstyme sofistines vertybes, sukelia jame alternatyvių vertybių arba, formuluojant tą patį gnoseologiškai, „dviejų idėjų“ konfliktą. Viršų šiame konflikte savaimė aišku tegali imti Sokratui atraminė etiniais draudimais dygsniuota *nuosaikumo* nuostata, o ją išreiškiantis imperatyvus balsas ir sustabdo Sokratą<sup>10</sup>. Ne tik sustabdo, bet ir priverčia jį pasakyti dar vieną kalbą apie meilę. Juk padaryta nuodėmė reikalinga atgailos ir išpirkimo, o adekvačiausia išpirka, matyt, ir galėtų būti teisinga kalba apie Erotą. Ir nors Faidras šį kartą beveik jau neberagina, Sokratas nedelsdamas tokią kalbą pasako.

Prisiminus, kad *Puotoje* Sokratas, kalbėdamas apie meilę, tik perpasakoja mantinietės Diotimos bylojimus, galima tikėtis, kad ir *Faidre* pateiktoje antrojoje „teisingoje“ Sokrato kalboje jis anksčiau ar vėliau pasitelks tą pačią heroję. Tačiau Platonas taip nepadaro, ir jo valia visą tiesą apie meilės būdą iškloja pats Sokratas. Nūdieniškai mąstant, t.y. suvokiant, kad visas teorines konstrukcijas savo dialoguose renčia pats Platonas, galima tik stebėtis į akis krentančiu Platono nenuoseklumu. Jei Platonas kaip sinoptiškas antikos mąstytojas ne tik pats negali savintis savo mąstymo rezultatų arba „atradimų“, bet netgi negali priskirti jų Sokratui<sup>11</sup>, ir todėl *Puotoje* „gimdymo grožyje“ išorinio aspekto rekonstrukcijos autorystę perleidžia Diotimai, tai kodėl jis to paties nepadaro *Faidre*, rekonstruodamas tos pačios procedūros vidinį aspektą? Juk tokiu atveju *Faidro* architektonika galėtų būti žymiai paprastesnė, t.y. šis dialogas galėtų būti tik dar vienas pokalbis su Diotima. Tad kas gi verčia Platoną *Faidre* taip komplikuoti „atradimo“ pateikimo arba, jo paties žodžiais tariant, „dėstymo“ kontekstą? Atsakymo toli ieškoti nereikia. Jei

<sup>10</sup> Plg.: „<...> tuojau pamaniau išgirdęs kažkokį balsą, neleidžiantį man nueiti anksčiau, negu nuplausiu kažin kokį prasikaltimą dievybei“ (Ten pat, 242c).

<sup>11</sup> Sokratas kratosi autorystės į jo pasakytąsias kalbas, pirmąją priskirdamas Faidrui, o antrąją – Stesichorui (Ten pat, 244a), ir tai yra dar vienas ženklas, liudijantis antikinio mąstymo anonimišką pobūdį.

teoretizuojantis Platonas puoselėja viltį įvaldyti jo savitai traktuojamą filosofavimą, tai turi pademonstruoti, kad filosofuoti duota kiekvienam žmogui, o ne tik mantinietiškoms būtybėms. Jei jo dialogų herojumi yra tapęs Sokratas, tai jis ir turėtų būti tas žmogus, kuris dialoge išbylotų platoniškąjį „atradimą“ apie tai, kaip konkrečiai klostosi „gimdymas grožyje“. Tačiau realusis Sokratas savo pašnekovams jei kuo būdavo, tai tik pribuvėja, todėl *Faidre* tenka Platonui paversti Sokratą gimdyve. Pakeitus Sokrato amplua, tenka ir palankias gimdymui aplinkybes suruošti. Kaip galėtų Platonas priversti Sokratas išbyloti „tiesą apie tiesą“<sup>12</sup> t.y. teisingai atskleisti filosofavimo kaip ἀληθείας pažinimo būdą? Matyt, tokiu pat būdu, kuriuo pats Sokratas išprovokuodavo dorinį gimdymą savo pašnekovams, t.y. iš pradžių reikėtų leisti jam kasdieniškai nusišnekėti, o po to, atsiribojant nuo šio netikro išmanymo, priversti jį išbyloti teisingąjį žinojimą. Kadangi pats Sokratas nei iš šio, nei iš to sofistiskai nusišnekėti negali, tai Platonas surengia provokaciją ir labai subtiliai pasitelkia sofisto Lisijo kalbą, kurią tikėtinais pats ir sugalvoja. Visgi analitiškai žvelgdami turėtume konstatuoti, kad šios Platono stilistinės gudrybės nėra visiškai korektiškos. Mat tiek realiaja sokratiškąja, tiek *Puotoje* minima „gimdymo grožyje“ procedūra sėkmės atveju galėtų būti išgimdytos dorybės ar bent žinojimas apie dorybes. O *Faidre* Platonas ketina priversti Sokratą išgimdyti žinojimą apie pačią „gimdymo grožyje“ procedūrą, t.y. jo paties žodžiais tariant, „tiesą apie tiesą“. Podekartiškai mąstant, toks žinojimas gali būti pelnytas tiesiog reflektuojant „gimdymo grožyje“ arba dorybių gimdymo patirtį. Tačiau refleksijos galia disponuojanti teorinio mąstymo subjektą į mąstymo šviesą išvilioja tik Descartesas, o antikoje toks subjektas lieka sinoptinio mąstymo šešėlyje, todėl ir tenka Platonui pasitelkti išmonę ir labai jau įmantriai pateikti „gimdymo grožyje“ apmąstymo būdą.

Antrosios savo kalbos pradžioje Sokrato iš karto žengia radikalų žingsnį - paneigia pirmųjų dviejų dialogo kalbų pamatinę tezę bei pagrindinį ją grindžiantį argumentą: „nėra teisingas žodis <...>, kuris sakytų, kad esant mylėtojai, labiau esą privalu įtikti tam, kuris nemyli, - dėl to, kad anas šėlsta, o šis lieka nuosaikus“ (Ten pat, 244a). Tokia tiesmukiška pradžia gali sukelti įspūdį, kad ši kalba tebus pirmųjų dviejų kalbų veidrodinis paneigimas. Tačiau gan greitai paaiškėja, kad Sokratas nei ketina, nei gali taip lengvai išsipirkti. Juk kasdienio ir etinio mąstymo temos, būdamos alternatyvios, nėra viena kitos loginės priešybės, nors psichologiškai tokį įspūdį ir galėtų kelti tas faktas, kad Platonas savo dialoguose sofistus dažniausiai negailestingai plaka. Visgi tariant, kad pirmosios dvi kalbos buvo pasakytos ne vien dėl toli siekiančių Platono strateginių užmačių, susijusių su komplikuoju „dėstymo“ konteksto pateikimu, bet ir su dalykinėmis intencijomis, tai tos intencijos, matyt, buvo daugiau destruktivos, t.y. šiomis dviem kalbomis buvo nužymėti tie meilės dalykiniai aspektai, nuo kurių buvo būtina atsiriboti, ieškant Sokratui kaip filosofui rūpimo meilės aspekto. Tačiau jose jau buvo suformuluotos ir kai kurios

<sup>12</sup> Plg.: „(J)uk reikia pagaliau išdrįsti *tiesą* pasakyti, ypač tuomet, kai kalbama apie *tiesą* [τολμητέον γὰρ οὖν τὸ γε ἀληθές εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας]“ (Ten pat, 247c).

svarbios meilės apibrėžtys, kuriomis Sokratas ir netrunka pasinaudoti. Radikaliai pasikeitus požiūriui į meilės svarbą, faidriškasis Sokratas pirmiausia reabilituoja įsimylėjimo aspektą, t.y. šėlą, kurį, visiškai į jį nesigilindamas, kasdieniškojo naudos ir patogumo matu buvo nureikšminęs Lisijas<sup>13</sup>. Tiesa, pirminė reabilitacija yra veikiau retorinė negu dalykiška. Sokratas vien tik išvardina kai kurias graikams žinomas šėlo atmainas, pavyzdžiui, Delfų pranašavimus ir pamini kai kuriuos „nuostabius iš šėlo kylančius darbus“, tuo priversdamas savąjį pašnekovą suklusti ir mėginti pozityviai pažvelgti į sofistinėse kalbose nureikšmintą įsimylėjimą. Atlikęs paruošiamąjį ideologinį darbą, Sokratas kimba į pačią meilę arba, jo paties žodžiais tariant, imasi įrodinėti, kad „šitoks šėlas yra dievų yra skirtas didžiausiai laimei“ (Ten pat, 244a).

Jau pirmosiose dviejose *Faidro* kalbose dėmesio centre buvo atsidūręs žmogiškasis santykis, kuris numanė jį steigiančius subjektus. Ir nors tose kalbose (ne)meilės santykio subjekto prigimtis nebuvo išreikštai aptarinėjama, tačiau ją galima nesunkiai rekonstruoti pagal tų kalbų siekius, t.y. jų (subjektų) intencijas. Nuosekli sofistika kalba jau vien nominaliai tegalėjo numatyti sofistinio mąstymo subjektą, t.y. kūną. Argi ką kita numatė ir Lisijo kalbos argumentacija bei atvirai formuluojamas siūlymas atsiduoti ir pamaloninti nemylintį? Jei savo antrojoje kalboje Sokratas toliau plėtoja tą požiūrį į žmogiškąjį santykį, kurį inicijavo *Puotoje*, t.y. socialinį santykį traktuoja kaip filosofavimo pamatą, tai jis, atsiribodamas nuo pirmųjų dviejų kalbų, pirmiausia turėtų atsiriboti nuo jų numanomo subjekto, t.y. kūno. Kadangi *Faidone* toks atsiribojimas buvo realizuotas pabrėžiant alternatyvaus kūnui subjekto, t.y. sielos nemirtingumą, tai neturėtų stebinti ir tai, kad Sokratas savo antrosios kalbos pradžioje užsimojęs „teisingai suvokti prigimtį dieviškos ir žmogiškos sielos“ (Ten pat, 245c), konstruoja dar vieną sielos nemirtingumo įrodymą. Regis, Platonas galėtų negaišti laiko ir nemėginti savo dialogų skaitytojų kantrybės, t.y. neįsileisdamas į pakartotinius išvedžiojimus, pateikti *Faidone* realizuoto filosofavimo subjekto demarkavimo išvadas. Tarsi įsiklausydamas į šią pastabą, faidriškasis Sokratas stačiai pareiškia: „(k)iekviena siela nemirtinga“ (Ten pat), tačiau po to iškart kažkodėl grindžia šią išvadą: „(j)uk tai, kas amžinai juda, yra nemirtinga“ (Ten pat). Prisiminus, kad *Faidone* sielos nemirtingumas, t.y. alternatyvumas kūnui buvo grindžiamas pažintiniu rakursu ir numatė sielos ryšį su neva vien mąstomomis ir dėl to nekintamomis pačiomis tomis esybėmis, turėtų sekti išvada ir apie sielos nekintamumą. Tokia pat išvada plauktų ir žvelgiant plačiau, t.y. pabrėžiant sielos giminybę nejudančiai parmenidiškajai būčiai. Kas gi verčia Platoną taip prieštarinčiai samprotauti ir įkurdinti judėjimą sieloje? Tariant, kad Platonas nenusišneka, tenka daryti prielaidą, kad sielos nemirtingumo įrodymai, kuriais jis demarkuoja filosofavimo subjektą, konkrečiuose dialoguose yra pamatuoti jų dalykine problematika. Jei *Faidre* Platonas siekia rekonstruoti socialiniame santykiyje besisteigiančio filosofavimo vidinį aspektą, t.y. jo

<sup>13</sup> Plg.: „Mat [įsimylėjusieji] ir patys sutinka, kad greičiau yra sergantys, negu sveiko proto, ir kad žino, jog prastai samprotauja, tačiau negali savęs suvaldyti“ (Ten pat, 231d).

fenomenologinę dinamiką, tai argi tokia nuostata nenumato dinamikos arba tiesiog judėjimo pačiame filosofavimo subjekte? Kas galėtų inicijuoti (pažintinį) judėjimą šiame subjekte arba etiškai specifikuotoje sieloje? Tarus, kad filosofavimą išjudinantis pradas yra ne pačioje sieloje, ne tik siela nustotų autonomiškumo, bet tas išorinis pradas taptų filosofavimo subjektu. Ar tik ne šiuo keliu paskui pasukęs Aristotelis pelno išvadą apie (Dievą kaip mąstymo) nejudantį judintoją? Įvertinant antikinio mąstymo anonimišką būdą, t.y. tą aplinkybę, kad antikos mąstytojai perleidžia išmąstytų dalykų autorystę dievams arba su jais susijusioms būtybėms, Aristotelio išvada yra visiškai nuosekli, nes akivaizdžiai pamatuota sinoptiškąja antikinio mąstymo prigimtimi. Tačiau tiek *Faidone*, tiek *Puotoje*, tiek *Faidre* Platonui susitelkiant ties siela ir ją traktuoja kaip filosofavimo (besitęsiančio vyksmo) subjektą, tenka joje lokalizuoti ir jos dinamikos „priežastį“. Vis labiau į akis krentant šio subjekto anonimiškam būdai, anksčiau ar vėliau Platonas bus privertas filosofavimą išjudinančią „priežastį“ iškelti anapus sielos. Argi ne tokią „priežastį“ numato jo *Politėją* vainikuojanti ištara apie tai, kad Gėris steigia būti ir inicijuoja jos pažinimą? Argi link tokios išvados nekreipia ir abiejų antikos klasikų požiūris į nusistebėjimą kaip filosofavimą išjudinančią aplinkybę? Kad ir kaip būtų, *Faidre* Platonas filosofavimą išjudinančią galią įkurdina sieloje, todėl čia sielos nemirtingumo įrodymą renčia, priskirdamas sielai (kaip pažinimo subjektui) judėjimo galimybę.

„(J)udėjimas to, kuris suteikia judesį kam kitam ir kito yra judinamas, nutrūksta, taigi nutrūksta ir gyvastis. Vien tai, kas judina pats save, kadangi nenuslopsta, niekuomet nepaliauja judėti ir būti visa ko likusio, kas tiktai juda, judėjimo šaltiniu bei pradū (ἀρχή). O pradas yra neatsiradęs. Iš prado neišvengiamai atsiranda visa, kas tiktai atsiranda, o jis pats neatsiranda iš nieko; mat jei pradas iš ko nors atsirastų, jis nebebūtų pradas, bet kadangi atsiradimo neturi, tai, aišku, jis ir nesunaikinamas. O jei pradas pražūtų, niekuomet neįstengtų atsirasti iš ko nors, kaip ir kas nors kita iš jo, - mat visa kas privalo kilti iš prado. *Taigi judėjimo pradas yra tai, kas pats save judina <...> tai, kas judina pats save, yra ne kas kita, o siela*“ (Ten pat, 245c-246a). siela?

Nereikia didelio įžvalgumo, kad pastebėtume šių, nūdieniškai žvelgiant, sausų samprotavimų struktūrinį panašumą į ankstyvąjį graikų filosofavimą reziūmavusio Meliso kai kurias išvadas<sup>14</sup>. Negana to, galima net konstatuoti, kad ankstyvąjį filosofavimą ir Platono mąstymą netgi sieja panaši probleminė slinktis. Kaip ankstyvajame filosofavime pradėjus nuo valdančiojo prado nuorodų palaipsniui buvo susitelkta ties (kosmo) tapsmo arba vyksmo aiškinimu, taip, matyt, ir Platonas, perorientavęs filosofavimą į etinę problematiką, nuo filosofavimo statinių prielaidų rekonstrukcijos palaipsniui pereina prie filosofavimo dinamikos aptarimo. Tačiau šiuo konkrečiu samprotavimu imituodamas Meliso mąstymą Platonas ko gero mėgina dar ir nominaliai susieti sielą su ankstyvosios graikų filosofijos pirminiu probleminiu

<sup>14</sup> Plg.: „Visada buvo tai, kas buvo, ir visada bus. Juk jei atsirado, tai turėjo prieš atsirandant būti nieku. Jeigu buvo niekas, tai jokiū būdu niekas ir nebūtų atsiradęs iš nieko“ (DK30 B1).

interesu - ἀρχή. Nesigilinant į šių jo argumentų korektiškumą, galima padaryti išvadą, kad polifoniškai mąstantis Platonas, įsisąmonindamas savo filosofavimo reformacinį pobūdį, matyt, siekia jais ir formaliai įteisinti kaip filosofavimą paskesnius samprotavimus apie sielai nutinkantį šėlą. Legitimacijos sumanymui nusisekus, antikinis filosofavimas turėtų persiimti šiuose samprotavimuose ryškėjančiais mąstymo būdais ir siekiais. Tačiau kaip ir bet kokiam sielos nemirtingumo įrodyme, taip ir šiame svarbiausia turėtų būti demarkavimo akcentas, t.y. sielos atribojimas nuo kūno. Tarsi rūpindamasis, kad kas nors to nepražiūrėtų, Platonas įterpia į šį sielos nemirtingumo įrodymą atitinkamą nuorodą.

„Kadangi <...> visa, kas tik judina pats save, yra nemirtinga, kas nors nesidrovėtų tą patį pasakyti ir apie sielos esmę bei vardą: mat *kiekvienas kūnas, judinamas iš išorės, yra negyvas, o judinamas iš vidaus, iš savęs, yra gyvas, nes tokia sielos prigimtis*“ (Ten pat, 245e).

Jeigu, anot Platono, net kūno gyvybingumą lemia siela, tai akivaizdu, kad filosofavimo vyksmas tegali būti aiškinamas vien sielos aktyviaja prigimtimi. Tačiau norint rekonstruoti to vyksmo specifiką, vien filosofavimo subjekto nuorodos negana. Todėl Sokratas nedelsdamas imasi detalizuoti sielos struktūrą, kad paskui galėtų rekonstruoti filosofavimo fenomenologinę specifiką kaip konkrečių sielos struktūrinių elementų tarpusavio dinaminę sąveiką. Ankstesniuose dialoguose apie sielą Platonui sielos struktūra nerūpėjo, nes tų dialogų problematika tokio intereso neaktualizavo. Pavyzdžiui, *Faidone* Platonas tesiekia demarkuoti sielą nuo kūno pažintiniu aspektu, tad čia gana ją specifikuoti kaip neva vien (grynojo) mąstymo subjektą. O *Puotoje* aptarinėjant išorinį (etinio pobūdžio) filosofavimo profilį visiškai pakanka susieti sielą su filosofavimo galutiniu siekiu dorybe. Šiaip ar taip, siekdamas rekonstruoti filosofavimo vidinį aspektą arba *Puotoje* išdidintą filosofavimo dialoginį aspektą, Platonas tiesiog priverstas temizuoti filosofavimo subjektą, t.y. sielą. Ir čia jis iš karto susiduria su problema. Sinoptiškai mąstantis, t.y. mąstymo ir juslinės vaizduotės atidalinti negalintis Platonas, norėtų nusakyti sielos pavidalą, tačiau *Faidone* buvo konstatuota, kad siela kitaip negu kūnas yra neregima. Platonas nebūtų Platonas, jeigu nesugalvotų, kaip išsisukti šioje keblioje situacijoje.

„Apie jos nemirtingumą pakaks, o apie jos *pavidalą* [περὶ δὲ τῆς ιδέας] pasakytina štai kas: [apibrėžti], kokia [siela] yra, pareikalautų visais atžvilgiais *dieviško* ir išžesto *pasakojimo*, o [parodyti] *į ką ji panaši*, pakanka ir *žmogiško*, glaustesnio - būtent šitaip mes ir kalbėsime“ (Ten pat, 246a).

Akivaizdu, kad Platonas nutaria verstis poetų išmėgintu metaforiško mąstymo būdu, kuris paradoksaliai, t.y. pasitelkdamas vaizduotę, temizuoja tiesiogiai jai neprieinamus dalykus. Tarus, kad filosofija nominaliai yra metafizika ir, kaip numano šio pavadinimo etimologija, siekia temizuoti jusliškai nepatiriamas arba nevaizdžias esybes, išeitų, kad sinoptiškai mąstantis antikos mąstytojas gali būti filosofu tik tiek, kiek jis yra poetas. Argi Hērakleito, Parmenido ir Platono

išlikę tekstai neliudija šios tezės naudai<sup>15</sup>? Argi to neliudija ir tas konkretus būdas, kuriuo Platonas struktūrizuoja sielą *Faidre*?

„Sielą prilyginkime *sparnuotos* dvikinkės ir vadeliotojo jungtinei galiai; dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra dori ir kilę iš dorųjų [αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν], o likusių [sielų] jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų [sielos] valdovas; antra, vienas jo žirgas yra išvaizdus ir doras ir gimęs iš tokių pat [žirgų] [ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων], kitas žirgas – šio priešingybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas“ (Ten pat, 246a-b).

Iš pirmo žvilgsnio toks sielos aprašymas gali pasirodyti visiškai hermetiškas, ir Aristotelis ko gero mums patartų ignoruoti jį kaip gražią, bet ne kažką sakančią platoniškos poezijos apraišką. Tačiau pagarba dieviškajam Platonui neleidžia taip elgtis, todėl pamėginkime susieti šį aprašymą su anksčiau aptarta antikinio mąstymo subjekto struktūra. Argi platoniškosios dvikinkės vadeliotojas neprimena filosofavimui pamatinio teorinio mąstymo aporiškojo subjekto, o juodasis ir baltasis žirgai – atitinkamų dalykinių šio subjekto realizacijų arba įsikūnijimų – poli(ti)nio ir etinio (mąstymų) subjektų? Tačiau Platonas teigia sielą esant save judinančiu pradū. Todėl natūraliai iškyla klausimas, kuriam iš šių trijų subjektų reikėtų priskirti gebėjimą išjudinti save ir veikiai visą struktūrinį darinį. Vežimaičio metaforos logika gana tiesmukai perša mintį, kad jo judėjimą tegali inicijuoti tik vadeliotojas, t.y. teorinio mąstymo numanomas subjektas. Descartes'as, matyt, visiškai pritartų tokiam požiūriui. Mat jis jau yra reflektavęs ir legitimavęs teorinio mąstymo konstruojantįjį principą arba, kaip formuluotų Platonas, (mąstymo) judinantįjį pradą - *ego*. Šis *ego* jį steigiančiąja formule yra niekuo neapibrėžtas<sup>16</sup>, tad, kaip toliau galėtų išsamprotauti sinoptinio mąstymo logiką pasitelkęs Melisas, ir amžinas<sup>17</sup>. Platonas čia galėtų suploti rankomis bei pagirti Descartes'ą už tokį puikų netiesioginį argumentą sielos nemirtingumo naudai, o mums galėtų švystelėti šioks toks aiškumas, apie kokį gi save judinantį pradą kalba Sokratas, pagrindinėdamas sielos nemirtingumą. Kad ir kaip būtų, Descartes'as savo garsiąja formule visiškai autonomizuoja teorinį mąstymą<sup>18</sup> ir jis tampa pastebimas, o antikoje šis mąstymas įkinkytas į sinoptiškąją mąstymo struktūrą ir dėl savo neturiningumo bei visiškos priklausomybės nuo tos struktūros yra tarsi perregimas ir beveik nepastebimas. Tačiau Platonas

<sup>15</sup> Tokiam požiūriui tikrai nepritartų kitas antikos klasikas Aristotelis, kuris, atsiribodamas nuo filosofavimo kaip kalbėjimo ir susitelkdamas rašte, meistriškai eksploatuoja jo teikiamas galimybes žongliuoti mąstymo konstruktais. Savo analitinėmis įžvalgomis pasiekdamas vos ne dekartišką aiškumą ir ryškumą, jis net nesigilindamas atvirai ironizuoja, analitiškai žvelgiant, miglotas poetines Platono ištaras. Plg.: „Teigti, kad formos yra paradigmos ir kad visa kita dalyvauja jose, yra tuščiažodžiavimas ir poetinių metaforų sakymas“ (*Metafizika*, 1.991a).

<sup>16</sup> Plg.: „Aš žinau, kad esu, ir tiriū, būtent koks esu, aš, žinantis, kad esu. Taigi, tiesą sakant, mano asmenybės pažinimas tikrai nepriklauso nuo nežinomų dalykų. Vadinas nepriklauso nuo nieko, ką galėčiau prasimanyti savo vaizduote“ (*Metafiziniai apmąstymai*, p. 173).

<sup>17</sup> Plg.; „O kadangi *esantis* (τὸ ὄν) neatsirado, tai jis yra, visada buvo ir visada bus, tad neturi nei pradžios, nei pabaigos, bet yra neapibrėžtas“ (DK30 B2).

<sup>18</sup> Kad nereikėtų statyti Descartes'ui pernelyg aukšto paminklo, reikėtų patikslinti, jog dalykiškai teorinį mąstymą Naujaisiais amžiais autonomizuoja besiplėtojanti gamtotyra, kuri savo esme yra konstruktyvi teorinė veikla. Descartes'as savąja formule tik legitimuoja šios akivaizdžiai konstruktyvios pažintinės veiklos subjektą.

jau taip plačiai eksploatuoja teorinio mąstymo galimybes, kad negali neįvertinti jo santykiško autonomiškumo. Teorinio mąstymo autonomiškumas ypač išryškėja eksploatuojant nuo gyvenimo akivaizdžiai atsieto rašto galimybes. Argi *Faidro* diskusijos neišprovokuoja Lisijo kalbos ritinėlis, numanantis savarankiškai egzistuojančią ir tarsi savaime kalbančią (vadinasi, ir mąstančią) kalbą? Tačiau bene labiausiai teorinio mąstymo autonomiškumą išduoda jo prigimtyje slypinti galimybė reflektuoti bet kokius mąstymo turinius. Juk refleksija pakylėja virš reflektuojamų turinių, išvaduoja iš jų dalykinės logikos, o todėl ir sukelia laisvės arba autonomiškumo tų turinių atžvilgiu pajautą. Visgi sinoptiniame mąstyme refleksija tik steigia distanciją konkrečių turinių atžvilgiu, bet niekada visiškai neatitrūksta nuo jų, tad ir nerealizuoja joje potencialiai slypinčios visiškos laisvės galimybės. Reflektuojantis mąstymas čia tarsi ir jau laisvas, bet kartu ir dar pririštas, tad šį tą jau gali, ir negali tuo pat metu. Todėl teoretizuojantis graikas jau gurkšteli laisvės, bet vis viena jaučiasi supančiotas tarsi Prometėjas, ir tai jam sukelia vos ne ontologišką tragiškumo jausmą, kurį jis išlieja garsiose tragedijose. Dėl šių aplinkybių ir Platonas teorinio mąstymo autonomiją tegali konstatuoti jam teprieinamu anonimišku ir dėl to neišbaigtu pavidalu. Nors jis ir kalba apie vadeliotoją ir toks kalbėjimas tarsi numato vadeliotojo autonomiškumą, tad ir jo galią valdyti žirgus arba dalykinius mąstymo aspektus, tačiau akivaizdu, kad dvikinkės vadeliotojas arba aporiškasis subjektas, nedisponuodamas archimediškuoju atramos taško, negali valdyti net pats savęs. Kaip toks vadeliotojas galėtų valdyti žirgus<sup>19</sup>? Net vežimaičio metaforos logika nedviprasmiškai nurodo, kad vadeliotojas yra niekas be žirgų, t.y. teorinis mąstymas pats savaime yra bergždžias ir turinius bei vertybines nuostatas tegali skolintis tik iš mąstymo dalykinių aspektų<sup>20</sup>. Tad kur kas labiau tikėtina, kad žirgai veža vadeliotoją, kur panorėję, o ne šis juos vadeliuoja. Jei žirgus siejame su alternatyviais mąstymo dalykiniais aspektais, o šiuos aktualizuoja ir jų santykį lemia konkrečios gyvenimo aplinkybės, tai išeitų, kad tos aplinkybės turėtų lemti ir (mąstymo) vežimaičio judėjimo konkrečią kryptį. Platono požiūriu filosofavimas yra pastanga suteorinti išimtinai etinio mąstymo aspektą. Argi ką kita reiškia nuoroda, kad „dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra dori ir kilę iš dorųjų“? Jei filosofas asimptiškai taiko į vien etiškai specifikuotą dieviškąjį mąstymą, tai Platonas turėtų pamėginti nustatyti tokias gyvenimiškas aplinkybes, kurios žmogui palankiausiu atveju aktualizuotų vien etinį mąstymą. Užbėgant Platono samprotavimams už akių, jau būtų galima spėti, kad meilė kaip šėlas ir turėtų būti filosofavimui palankiausia natūrali žmogaus būseną. Tačiau neskubėkime tikrinti šio spėjimo, nes poetiškajame sielos aprašyme yra dar viena mįslinga detalė, kuri taip kukliai paminėta, kad tiesiog praspūsta pro akis. Juk ta dvikinkė dar ir sparnuota! Iš pirmo žvilgsnio ši

<sup>19</sup> Jei siela yra beatraminis mąstymo subjektas, tai ji viena pati neturėtų pajėgti net inicijuoti mąstymo proceso. Argi ką kita skelbia Platono *Politėjos* šeštos knygos išvada, kad Gėris ne tik steigia būtį, bet ir suteikia žmogui gebėjimą (ją) pažinti (*Valstybė*, 509a-b)? Argi ką kitą numato Aristotelis samprotavimai apie (mąstymo) nejudantį judintoją?

<sup>20</sup> Teorinio mąstymo bergždumas arba formalumas visiškai akivaizdus matematiniuose konstruktuose, kurie prisotinami dalykiniais turiniais tik konkrečiuose moksluose.



nuoroda ne tokia jau ypatinga. Nūdienos žmogus, atpažinęs sokratiškajame sielos vaizdinyje tipišką anų laikų judėjimo priemonę – graikišką karo vežimą ir sugretinęs jį su koku nors nūdienišku vežimaičiu, pavyzdžiui, sportiniu automobiliu, galbūt net imtų spėlioti: ar tik graikai nenaudojo aptakų, t.y. nūdieniškų vežimaičių aerodinamiką gerinančių, juos galbūt puošiančių, bet ne itin esmingų jų dalių. Toks spėjimas ko gero labai pralinksmintų ir Sokratą, ir Platoną. Gal reikėtų kreiptis pagalbos į Descartes'ą? Tačiau ir jis, atrodo, ne ką galėtų mums čia padėti, nes retkarčiais įsileisdamas į klasiko plunksnos nevertus „malonius apmąstymus ant krosnies“, apie jokių *ego* sparnus net neužsimena. O tie sparnai sielai, kitaip nei aptakas automobiliui, matyt, yra esminis dalykas, jei jau toks skalsus žodžiui Sokratas sparnų prigimčiai aptarti žodžių nepašykšti. Pasirodo, sparnus iš prigimties turi visos sielos – tiek žmonių, tiek dievų. Juk, griežta prasme, ir vienu, ir kitų sielos yra tokios pat, t.y. pamatuotos ta pačia būtimi. Gal kas pasakytų, kad tai dar vienas graikų demokratijos ženklas, prilyginantis žmones patiems dievams. Tačiau, matyt, teisingiau būtų pasakyti, kad tai dar viena graikiškosios demokratijos priežastis: dievai ir žmonės yra lygūs prieš būtį, o politinė demokratija yra tik tolimas šios lygybės atšvaitas. Bet grįžkime prie sparnų. Jei dievų sielos, gretinant jas su žmogiškosiomis, yra grynesnės, tai jose ko gero turėtų aiškiau pasimatyti ir sparnų vaidmuo. Juolab, kad, anot Platono, dievų sielos kitaip negu mirtingųjų niekada nepraranda sparnų. Tarus, kad sielos sparnai apskritai turi kokią nors paskirtį, dievų atveju ji turėtų būti pastoviai realizuojama ir todėl pastebima. Įsileidus į poeziją, kitaip verstis jau keblu, tad ir dieviškųjų sielų sparnų paskirtį Platonas nusako iš pirmo žvilgsnio labai lakiu, bet ir tiek pat neapibrėžtu teiginiu: „būdama *tobula ir sparnuota*, siela skrajoja aukštybėse ir *tvarko visą pasaulį*“ (Ten pat: 246c). Ir žinoma, „Dzeusas, didis vadas danguje važiuoja pirmasis, viską sutvarkydamas ir viskuo besirūpindamas, o paskui jį seka dievų ir daimonų kareivija, išrikiuota vienuolika būrių“ (Ten pat, 246e). Graikų mitologijos žinovas čia kaipmat atpažintų Olimpo gyventojus ir viskas jam būtų gana aišku. Na nebent jis kiek pasiginčytų su Platonu dėl vaidmens, kurį šis skiria dvyliktajai dievybei - Hestijai<sup>21</sup>. „O likusieji dievai, visi pagrindiniai, įeinantys į dvylikos skaičių, <...> padangės skliauto kraštu pakyla iki aukštybės <...> išeina išorėn ir sustoja ant dangaus keteros, rymo, o dangaus skliautas neša jas ratu, ir [sielos] stebi *tai, kas esti už dangaus ribų*“ (Platonas 1999: 247a-c). Mitologijos žinovams ir čia viskas būtų suprantama, nes jie tarsi kokie dievų bendrai persiėmę jų požiūriu ir žino, kad dievų gyvenimas skiriasi nuo žmogiškojo, tad ir pažysta jie kitokius dalykus ir, matyt, kitaip. Tačiau žmonių ir dievų sielos visgi yra tos pačios prigimties, ir, vadinasi, žmones taip pat turėtų vilioti tai, kas, regis, gana lengvai pasiekiamą dievams. Todėl ir pamėginkime pasiaiškinti, kodėl gi sieloms ta uždangė taip rūpi ir ką gi jau tokio jos ten išvysta. Spėlioti nereikia, nes pats Sokratas apie tai prabyla:

<sup>21</sup> Plg.: „Tik viena Hestija nepalieka savo buveinės <...>“ (Platonas 1999: 247a).

„(R)eikia gi pagaliau išdrįsti *tiesą* ištarti, ypač tuomet, kai kalbi apie [pačią] *tikrovę*: *toje vietoje tyro bespalvė, bepavidalė, neapčiuopiama, esamai esanti esybė, regima vien proto – sielos vairininko*; tai apie ją *tikrojo žinojimo atmaina*. Dievo mąstymas yra maitinamas proto ir grynojo žinojimo, kaip ir mąstymas kiekvienos sielos, kuri tik baudžiasi priimti deramą [maistą]; pamačiusi – nors trumpam – būti, pamilsta [ją] ir, kontempliuodama tiesą, pasimaitina [ja] ir atkunta, kol dangaus skliautas [sielą] atneša ratu į tą pačią vietą; šio apsisukimo metu ji *stebi patį tą teisingumą, patį tą nuosaikumą ir patį tą žinojimą*; ne tą, kuris susijęs su tapsmu ir yra vienur vienkoks, kitur kitoks mūsų vadinamuosiuose dabar esančiuose [dalykuose], o *tą žinojimą, kuris yra esamai esančioje būtyje*“ [τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθές εἶπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ’ οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τᾶληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ’ ἧ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν]“ (Ten pat, 247c-e).

Permetę akimis šią tikrai sodriai suformuluotą ištrauką, galėtume pagalvoti, kad Platonas gal ir be reikalo gražbyliauja, iš pradžių užsimindamas apie drąsą, kuri neva reikalinga tokiems teiginiams išsakyti. Tačiau įdėmiau pamąstę, turėtume pripažinti, kad tokia drąsa reikalinga ne tiek jam, kiek mums, mėginantiems šią ištrauką interpretuoti. Juk tiesa apie pačią tikrovę, t.y. etiškai konstituotą būti kitaip negu „tiesa“ apie beverčius ir permainingus „mūsų vadinamuosius dabar esančius [dalykus]“, turėtų būti ne tik vienatinė, bet ir egzistenciškai angažuojanti. Tai suvokiant, turėtų užgulti didžiulė atsakomybė ir rūpestis, kad, ją formuluojant, gink dieve nenukrypti nuo jos vienatinumo ir nepavesti tų, kuriems ji skirta. Kaip čia tokia rizikingame ir svarbiame reikale išsiversti be drąsos? O mums tą tiesą skaitantiems ir suprasti mėginantiems argi nekyla dar didesnis rūpestis nenusišnekėt ją interpretuojant? Negi vienatinė tiesa gali būti suformuluota įvairiais būdais? Galbūt, bet koks mėginimas ją aiškinti, t.y. keisti platoniškąją, į vienatinį tikrumą taikančią formuluotę neišvengiamai yra jos nuskurdinimas ar net iškraipymas ir, taikant griežtus matus, jau jokia tiesa. Matyt, optimaliausia laikysena tokio svarbaus platoniškojo teksto atžvilgiu būtų tokia, kurios precedentą galima aptikti liudijimuose apie pitagorininkus, t.y. tyli besąlygiška jo recepcija. Tačiau argi begalime mes, podekartiškai izoliuoti analitiniame mąstyme, adekvačiai sugerti sinoptiškai sukonstruotą, todėl ontologiniais bei aksiologiniais akcentais prisodrintą mąstymo fragmentą? Argi tekstai dar gali paveikti mūsų egzistencinį profilį? Juk net Šv. Raštą dažniausiai beskaitome kaip romaną. Regis, permamos yra neatšaukiamos, o netektys – nekompensuojamos, ir jei tiesa, apie kurią kalba Platonas, jau iš

principo nepasiekiamo, tai mums atsiveria jokia atsakomybe nesaistoma teksto nepretenzingo interpretavimo laisvė. Todėl meskime iššūkį beprasmybei ir kibkime į šią įstabią platoniskąją ištrauką apie dievų daliai skirtą žinojimą, pagrečiui suvokdami, kad platoniškoje teksto analitinės preparacijos uždangės srities tikrai nepasieks.

Pirmasis teiginys apie pačios tikrovės būdą jokių ypatingų pastangų jam perprasti tarsi ir nereikalauja. Mums, *ego*‘istiškai įsitvirtinusiems mastyme, visiškai akivaizdu, kad kognituojančiu *ego* pamatuoti (mąstymo) dalykai, pavyzdžiui, sąvokos turėtų būti turėti *bespalvės, bepavidalės ir neapčiuopiamos*. Tačiau ką Platonas nori pabrėžti keista trilype konstrukcija οὐσία ὄντως οὐσα? Regis, būtų gana parmenidiškai tiesiog konstatuoti, *kad būti(s) yra*. Tačiau Platonas konfrontuoja su sofistais ir trilype konstrukcija, matyt, mėgina įvertinti tuos etiškai konstitutos būties aspektus, kurie išryškėja priešinant ją sofistiniame mąstyme išdidintų kasdienių dalykų buvojimo ypatumams. Sofistiniu žmogaus matu matuojami dalykai (τὰ ὄντα), pavyzdžiui, kasdieniai daiktai (juos patiriančiam žmogui) irgi yra esantys ir tikri. Platonui jie yra nepriimtini bent trimis aspektais. Pirmiausia, daiktai yra vertybiškai prastesnės kokybės arba, pabrėžiant jų egzistencinį bergždumą, jie yra beprasmi. Jie taip pat negali būti žmogui stabilia ontologine atrama, nes jų buvojimas yra praeinantis, t.y. jie stokoja logiškai konstitutuotų sąvokų pastovumo. Kadangi sinoptinio mąstymo dalykas *Priešais*, aprėpdamas visą patyrimo horizontą, įtraukia į jį ir laiko matmenį, tai *Priešais* yra patiriamas dabartiškai. Kitaip tariant, sinoptinis mąstymas turėtų būti pažintinė patirtis, paženklinta fenomenologiniais akcentais. Argi atsitiktinai Platonas šioje ištraukoje pažinimo dalyką sieja ir su laiku? Nesunku nuspėti, kad skirtingi *Priešais* dalykai turėtų lemti ir jų patirties (fenomenologiškai konstatuojamus) laikinius arba dabartiškumo skirtumus. Kadangi Platonas aptaria dvi pažinimo atmainas, numatančius skirtingus dalykus, tai jis turėtų vartoti dvi jais pamatuotas laiko sąvokas. Filosofavimo egzistencinių intencijų rakursu žvelgiant, praeinantys daiktai yra patiriami kaip *nesamai esantys*, t.y. jų (patyrimo) dabartiškumas yra praeitiškas. Argi ne tokią dabartį numano ir kasdienė sprūstančios dabarties sąvoka vūv? Būtį gi steigia viena (gėrio) vertybė, kuri ir lemia (santykišką) būties pastovumą naudos (žvairų ir kintančių interesų) steigiamų kasdienių dalykų atžvilgiu. Todėl būtis yra ne tik vertybiškai reikšmingiausia<sup>22</sup>, bet pastoviai arba tiesiog griežtai esanti. Asimptotiškai numatoma ir dievams priskiriama jos patirtis irgi turėtų skleistis taip, kaip tai numato sinoptinio mąstymo būdas, t.y. irgi dabartiškai. Atsižvelgiant į šios patirties „objekto“ – būties pastovumą, ji kaip (visuminė) esybė (οὐσία) turėtų patiriama kaip esamai esanti (ὄντως οὐσα), t.y. jos (patyrimo) dabartiškumas turėtų būti besitęsiantis arba tiesiog esamas. Ar atsitiktinai Platonas šią dabartiškumo sampratą sieja ne su (akimirkos) dabarties regimybe vūv, o su (ištęstame) laiko tarpsnyje διὰ χρόνου besidriekiančia ir aktualia (ὄντως) dabartimi? Nors būtis griežtai priešinama

<sup>22</sup> Plg.: „Žmogiškasis būdas išmanymo neturi, o dieviškasis turi“ (DK22 B78).

„mūsų vadinamiesiems dabar esantiems [dalykams]“, tačiau atsiribojimas nuo jų neišvengiamai palieka atsiribojimo (atspirties taškų) žymes, t.y. su dangumi besiribojanti uždangės sritis persiima dangaus forma. Todėl net dievai uždangišką būtį tegali apžvelgti taip, kaip tai numano graikams tradicinė dangaus samprata, t.y. „dangaus skliautui [sielą] nešant ratu“. Iš čia nuosekliai plaukia ir išvada apie tokios pažintinės patirties periodinį (ἐν δὲ τῆ περιόδῳ) pasikartojamumą ir tokia patirtimi pamatuoto dabartiško laiko ciklišką būdą.

Nors Platono dialoguose apie sielą, t.y. apie filosofavimo subjektą viršų ima gnoseologiniai akcentai, tačiau akivaizdu, kad aptariamoje ištraukoje ne mažiau reikšminga tampa ir ontologinė būties apibrėžtis. Kiek Platonas žvelgia į filosofavimo dalyką pažintiniu aspektu, tiek jis stebimas kaip (gėrio steigiamas) idėjų konglomeratas ir vadinamas būtimi (ὄν ὄντως οὐσαν). Kiek Platonas pabrėžinėja būties ontologinį statusą, tiek ji stebima kaip nediferencijuota visuma ir vadinama tiesiog esybe (οὐσία ὄντως οὐσα). Tikėtina, kad Aristotelis perima iš Platono jo trilypę konstrukciją ir analitiškai ją dekonstruoja. Vien logiškai filtruojant šią konstrukciją tampa nereikšmingas pažinimo (vyksmo) fenomenologine specifika pamatuotas dabartiškumo momentas ὄντως. Kadangi bent jau *Metafizikoje* dominuoja ontologinis interesas, tai ir τὸ ὄν Aristotelį turėti bedominti vien kaip ἡ οὐσία. Matyt, todėl Aristotelis, kaip ir Platonas, skirdamas šiuos du filosofavimo „objekto“ aspektus, veikia juos tapatina ir τὸ ὄν (ἢ ὄν), t.y. būtį kaip būtį arba, išryškinant šios formuluotės etimologiją, *esanti kaip esanti* aptarinėja kaip ἡ οὐσία, t.y. kaip *esinį*. (*Metafizika*, 4.1003b). Ignoruojant tą aplinkybę, kad Aristotelis susitelkia beveik išimtinai ties ontologiniu (būties) aspektu, susidaro įspūdis, kad Aristotelis redukuoja (turiningą) būtį į (abstraktų) esinį arba, kad, anot Heidegger'io, užmiršta būtį.

Platonas bent jau savo kūrybos ankstyvajame ir brandžiajame periode siekia temizuoti būtį ir jam kur kas labiau rūpi pažintinė prieiga prie būties, tačiau keblu aptarinėti ko nors pažinimą, neaptarus nors preliminariai paties pažinimo dalyko. Negana to, kuo labiau gilinamasi į pažinimo specifiką, tuo labiau tenka detalizuoti ir filosofavimo „objekto“, t.y. būties apibrėžtis. *Faidone* demarkuojant filosofavimo subjektą, būtis paženklinama šį subjektą išskiriančiais požymiais, pavyzdžiui, traktuojama kaip neregimų esybių sritis. O štai *Faidre*, mėginant rekonstruoti filosofavimo dinaminį aspektą, jau tenka susieti būtį su pažinimo fenomenologija pamatuotu dabartiškumo aspektu. Filosofavimo dinamikos rekonstrukcija savo ruožtu verčia tikslinti ir jo subjekto definicijas. Matyt, todėl *Faidre* siela ne tik tampa trinariu dariniu, bet dar ir apdovanojama mįslingais sparnais. Prisiminus, kad *Puotoje* filosofavimo dinamikos išorinis profilis arba „teisingasis kelias“ buvo pavaizduotas kaip grožio (vertybės) įsikūnijimų (*ir su jais asocijuojamų dorybių*) hierarchinė seka, nesunku nuspėti, kad šiuo keliu sielą link (esamai esančios) būties keliančio sparno metafora Platonas mėgina inkorporuoti į filosofavimo subjektą vertybiškumo aspektą. Ir čia jis joks novatorius tiek naudojamu įvaizdžiu, tiek pačiu požiūriu.

Mat sielą išstinkančias vertybines permainas su sparnuotomis būtybėmis nuo seno siejo poetai. Tačiau neturėtų Platonas savintis ir pagrečiui numanomo požiūrio, kad (etiškai konstitutos) būties įžvalga turėtų būti pamatuota atitinkama vertybine filosofavimo subjekto būseną arba, eksploatuojant metaforą, sielos apsisparnavimo laipsniu. Argi ne tai turėjo omenyje tikrasis Sokratas, sakydamas, kad tikrai pažinti galima tik tikrai, t.y. dorai gyvenant? Kadangi viską potencialiai tapatinančiame sinoptiniame mąstyme galioja ir priešingos krypties sąsaja, t.y. tikras žinojimas turėtų lemti dorinę sielos kokybę, tai Platonas pasinaudoja šia sąsaja išaiškindamas konkrečios sielos startines pažintines galimybes. Čia gyvenime atsidūrusios arba mirtingojo sielos dorinę kokybę ir, vadinasi, pažintines potencijas turėtų lemti paskiausioji būties patirtis, t.y. paskutiniojo apsisukimo metu regėta *tiesos lygumos* (ἀληθείας πεδίον) dalis. „Už visas daugiausiai mačiusi siela patenka būsimąjį išminties bei grožio garbintojo arba į mūzoms bei meilei atsidavusio žmogaus vaisių“ (*Faidras*, 248d). O jau mažiau regėjusios sielos net šiame gyvenime pelno prastesnes pozicijas. Platonas nurodo dar aštuonis sielų vis menkėjančio įsikūnijimų atvejus, pagrečiui pabrėždamas, kad “(v)isose šiose gyvenimo srityse geriausiąją dalį gaus tas, kuris amžių nugyvens *saugodamas teisingumą*, o blogiausiąją tas, kuris jį pamins“ (Ten pat). Iš nors mums kartu Sokratu, matyt, norėtųsi, kad tikro pažinimo potencijas lemtų sielos dorybė, tačiau *Faidre* sielos rūšiuojamos jų prieigos prie filosofavimo dalyko – būties požiūriu, o šį socialinės prigimties darinį, kaip konstatavo dar Parmenidas, steigia teisingumas<sup>23</sup>. Kitaip tariant, privati dorybė socialumo sferoje realizuojasi kaip teisingumas arba teisingumas yra dorybės socialinis veidas, todėl, pratęsiant parmenidiškąjį poetišką bylojimą, (socialios) būties įžvalgos prieigas saugo pati Teisybė (Δίκη) (DK28 B1, 14) ir todėl tik teisingumą puoselėjusi siela gali viltis patirti (būties) „apvalainos tiesos nesukrečiamą širdį“ (DK28 B1,28–30).

Tačiau *Faidre* Platonui rūpi ne bendrosios filosofavimo prielaidos, o pati filosofavimo dinamika, t.y. kaip kokia nors siela konkrečiai galėtų pelnyti būties įžvalgą. Kadangi *Faidone* jau paaiškėjo, kad bet koks pažinimas yra atpažinimas, t.y. kad siela, ką nors pažindama, tik atgaivina arba atsimena jau turėtą, bet tarsi primirštą žinojimą, tai Platonas mėgina rekonstruoti pažinimo dinamiką detalizuodamas pažinimo kaip atsiminimo teoriją. „Mat [pažindamas] žmogus privalo suvokti pagal vadinamąją idėją, svarstymui sutelkiant daugybę juslinių potyrių į vienovę, o tai ir yra *prisiminimas to, ką mūsų siela kadaise regėjo*, kai lydėjo dievą ir iš aukštybių stebėjo tai, *ką dabar sakome esant, pati gi pakildama iki esamos būties* [δει γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.]“ (Ten pat, 249b-c). Akivaizdu, kad čia kaip ir *Faidone* Platonas semiotinės prigimties arbitralų reprezentavimo ryšį tarp kokio nors (dalyko) juslišku vaizdinių ir

<sup>23</sup> Plg.: „„Ir niekada įsitikinimo galia neleis, kad iš būties rastųsi kas nors kita, išskyrus ją pačią. Nes *teisingumas neatleidžia savo grandinių* ir niekam neleidžia nei rasti, nei nunykti, bet laiko tvirtai“ (DK28 B8, 12–14).

bendravardės (dalyko) sąvokos traktuoja kaip loginės prigimties būtiną priklausomybės ryšį tarp skirtingos ontognoseologinės kokybės (dalykų) sąvokų, o todėl naiviai tikisi įgyti kokios nors sąvokos turinio galimai pilnos apimties įžvalgą sutelkdamas neva bendravardžiuose jusliškai patiriamuosiuose dalykuose išsibarsčiusius (loginius) turinius į vienovę. Ir nors, analitiškai žvelgiant, ši „vertikalojo“ pažinimo „metodologija“ prielaidauja nepateisinamą juslinių potyrių konversiją į sąvokinius turinius ir yra akivaizdžiai nekorektiška, tačiau sinoptiškai mėstančiam ir tokios problemos nežvelgiančiam Platonui ji teikia viltį, kad čia atsidūrusi ir dabar stebėdama praeinančius dalykus siela visgi gali mąstymo pastangomis mėginti pasikelti prie pačių esamai esančių esybių. *Puotoje* nustačius, jog būtiškieji turiniai yra pamatuoti dorybe, Platonui turėjo tapti aišku, kad vadovaujantis vien logiškumą eksploatuojančia „vertikalojo“ pažinimo strategija tegalima ištrūkti iš kasdienio mąstymo „horizontalijų“ dalykinių ryšių chaoso ir daugy daugiausia pasikelti iki vertybiškai neutralių matematinių esybių, kurios palankiausių atveju tegali būti traktuojamos kaip būties prieangis. Išeitų, kad matematinėmis esybėmis nesitenkinančiam ir į etiškai konstituotą būtį nusitaikiusiam filosofui „vertikalojo“ pažinimo strategija ir jos numanomas mąstymo subjektas turėtų būti papildyti vertybiniais akcentais. Todėl *Faidre*, detalizuojant pažinimo kaip atsiminimo sampratą, svarbiausiuoju dėmeniu tampa grožis. „Kaip jau sakėme, su anais dalykais būdamas švytėjo grožis, o atkeliavę čionai, mes jo spindėjimą ryškiausiai patyrėme aiškiausiaja savo jusle – rega; mat iš kūno juslių skvarbiausia yra rega, tačiau mąstymo [dalykų] ji neregi: baisinga meilė apimtų mus, jei tik koks nors ryškus jo pavidalas pasiektų mūsų regą; taip yra ir visais [kitais] mylėtinais [dalykais]. Ir vien tik grožiui lemta būti ir vaizdžiausiam, ir mylėtiniausiam [περι δὲ κάλλους, ὥσπερ εἶπομεν, μετ’ ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ’ ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὅπως γὰρ ἡμῖν ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὀραῖται—δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἶδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν—καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ’ ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον]“ (Ten pat, 250d-e).

Iš pirmo žvilgsnio gali susidaryti įspūdis, kad Platonas, nurodydamas, jog grožis švytėjo su anais, t.y. būties dalykais, tarsi nieko naujo nepasako. Juk, pavyzdžiui, ir *Faidone* greta kitų pačių tų esybių jis mini ir grožį. Išeitų, kad link būties kreipia visos pačios tos esybės ir grožis šiuo požiūriu nėra kuo išskirtinis. Tačiau *Puotoje* turėjo paaiškėti, kad vertybiškai nespecifikuotu atsiminimu kaip „vertikalojo“ pažinimo būdu pasiekiamos pačios tos esybės dar nepriklauso etiškai konstituotai būčiai. Visgi grožiui Platonas daro išimtį, t.y. teigia, kad jis vienintelis yra ir vaizdžiausias, t.y. jo apraiškos aptinkamas efemeriškajame čia pasaulyje, ir kartu mylėtiniausias, t.y. priklauso labiausiai siektinai būčiai. Empatiškai skaitydami poetišką *Faidrą*, matyt, nedvejodami kartu su Platonu įkeltume grožį į būtį. Kaip čia susilaikyti nuo pagundos išdabinti geidžiamiausiąją būtį visais galimais superlatyvais ir tobulybėmis? Juolab, kad tokiam požiūriui

regis, antrina ir įžvalgusis Hērakleitas. Argi ką kita turėjo jis omenyje, sakydamas, kad „(d)ievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti – teisingi“ (DK22 B102). Tačiau mąstydami analitiškai, turėtume suklusti: jei grožis yra vaizdas, t.y. jusliškai patiriamas, tai kaip jis gali būti patiriamas vien mąstomoje būtyje? Juk net šioje ištraukoje Platonas sako, kad vien mąstomos (būties) esybės yra neregimos. Todėl, nuosekliai samprotaujant, arba grožis priklauso būčiai ir yra neregimas, arba yra regimas ir nepriklauso būčiai, t.y. abiem atvejais jis lyg ir negali būti gaire, kreipiančia čia jusliškai inicijuojamą (pažinimą kaip) atsiminimą link būties. O gal derėtų įdėmiau įsiklausyti į hērakleitišką formulotę? Gal neatsitiktinai joje pabrėžiamas ne ontologinis, o gnoseologinis būties konstitucijos aspektas. Ar tik nereikėtų žvelgti į grožį kaip į vien pažintinę prieigą prie būties normuojančią vertybę? Juk ir *Puotoje* paaiškėjo, kad grožis tik skatina permainingą mąstymo dalykę, t.y. skatina atsiribojimą nuo kasdienio mąstymo temos ir susitelkimą ties etinio mąstymo tema. Tačiau sinoptiškajame antikos mąstyme gnoseologinis ir ontologinis aspektai ne tik persikloja ir tarsi tapatinasi, bet tokia (mąstymo) subjektą nuslepiančiame mąstyme neišvengiamai turėtų viršų imti mąstymo „objekto“ *Priešais* tiesiogiai įperšamas ontologinis aspektas. Matyt, todėl ir Platonas, net mėgindamas rekonstruoti būties kontempliavimo dinamiką, neišvengia ontologizuotų formuluočių, kurios, provokuodamos atitinkamą perskaitymo būdą, neretai supainioja jo tekstų nūdienišką, t.y. analitiškai trumparegišką skaitytoją. Tarsi nujausdamas ontologizuoto kalbėjimo klaidinančią poveikį, Platonas netrukus gana nedviprasmiškai nurodo, kad grožis yra būtent pažinimo būdą normuojanti vertybė, t.y. kad jis lemia mirtingojo sielos apsisparnavimą, kuris ir daro sielą imlia dieviškiems dalykams. Tiesa, sielų startinė padėtis, kaip jau buvo minėta įvairuoja, todėl ir apsisparnuoja ne bet kokia siela.

„Todėl teisinga, kad *sparnus įgyja tik mąstymas filosofo*, pagal išgales visuomet *susiejančio savo atmintį su dalykais, su kuriais susisiedamas dievas darosi dieviškas*; tad tik žmogus, gebantis teisingai pasitelkti šitokius prisiminimus, yra nuolat išvenčiamas į tobulus slėpinius ir pats tampa vienintelis iš tikro tobulas [διὸ δὴ δικαίως μόνη περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις αἰεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται]“ (Ten pat, 249c).

Jei filosofas taikosi persiimti dieviškais dalykais, tai reikėtų pasitikslinti, o kaip ir su kokiais gi kokiais dalykais susieja patys dievai. Ir čia mes vėl galėtume pasiremti aukščiau cituotu Hērakleito aforizmu, kuriame iš pažinimo subjekto pozicijų nurodomos, formuluo kime platoniškai, sparnuotų dievų ir sparnus praradusių žmonių pažintinės galimybės. Jei „žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti – teisingi“ (DK22 B102), tai, matyt, todėl, kad jų sielos susietos su kūnu. Mat dėl šios aplinkybės žmonės aptinka save merdinčių dalykų pasaulyje

ir patys yra paženklinę šia jų žyme. Persiimdami kūno egzistenciniu interesu, t.y. siekdami išgyventi, jie vejasi sprūstančią dabartį, kabinasi į čia esančius dalykus ir matuoja juos savo išgyvenimo kasdienėmis reikmėmis. Šios reikmės lemia ir tas ribotas perspektyvas, kuriomis žmonės žvelgia į pasaulį. Į jas patenkantys ir privataus išlikimo reikmėms rezonuojantys dalykai žmonėms atrodo geri ir teisingi, o anapus tų perspektyvų atsidūrę ir reikmių neatitinkantys – nei geri, nei teisingi<sup>24</sup>. Dievai gi yra nemirtingi, ir jiems nereikia rūpintis išgyvenimu, todėl jie žvelgia į pasaulio merdinčius dalykus abejingai ir jei persiima koku interesu, tai nebent pasaulio kaip visumos išsaugojimo rūpesčiu. Teikiant pirmenybę ne atskiroms dalims, o visumai, atsiveria visai kita pasaulio vizija. Gera ir teisinga čia yra tai, kas rezonuoja visumos išlikimui. Mirtingajam neduota nei tapti dievu, nei išvysti pasaulio tobulai sinoptiškai, t.y. aprėpti pasaulį besitęsiančioje dabartyje arba patirti jį kai esamai esantį, tačiau jam duota mėginti persiimti dievo žvilgsniu. Kadangi mirtingasis negali išsižadėti jam prigimtinio perspektyvinio pasaulio stebėjimo, tai, persiimdamas dievo žvilgsniu, jis turėtų modifikuoti savąją žiūrą. Jei dievas teikia pirmenybę visumai, tai tokia nuostata mirtingojo perspektyviniame žvilgsnyje numatytų pirmenybės teikimą jau ne jo paties privatiems, o kito interesams. Kitaip tariant, žmoniškumas arba etiškumas yra dieviškojo žvilgsnio žmogiškoji modifikacija. Argi ne tai turėjo omenyje Hērakleitas, kalbėdamas apie žmogiškojo ir dieviškojo būdų žmoguje santykį<sup>25</sup>? Jei etiškumas yra tik dieviškojo būdo žmogiškoji modifikacija, tai ir pažintinis (mirtingojo) žmogaus profilis turėtų būti irgi vien atitinkamo dieviškojo profilio modifikacija. Tačiau antikinio filosofavimo numanomo subjekto anomiškas būdas dar leidžia antikos filosofui bent jau asimptotiškai tapatintis su dievais ir viltis visiškai persiimti dieviškuoju požiūriu, nors jo įsišaknijimas kasdienybėje, konstatuojamas kaip jo sąsaja su mirtingu kūnu, akivaizdžiai trukdo tai padaryti. Kiek antikos filosofas kratosi kūno, tiek jis susitelkia ties dieviškos prieigos prie tiesos detalizavimu ir ignoruoja žmogiškosios prieigos specifiką. Užtat jau gerokai vėliau Heideggeris pabrėžinėja konkrečios būtybės egzistencinį įsišaknijimą kasdienybėje, todėl, interpretuodamas antikos filosofavimą, kaip tik ištraukia į mąstymo šviesą ir išdidina šio filosofavimo tarsi nuslėptą žmogiškosios prieigos prie tiesos aspektą. Argi prošvaistėje atsiveriančios tiesos kaip nepaslėpties konstruktas nenumano mirtingojo perspektyviniu žvilgsniu pamatuotos prieigos prie jam tiesiogiai neprieinamos dieviškosios, t.y. visumiškos tiesos?

Aptaręs grožiu specifikuoto (pažinimo kaip) atsiminimo bendrąsias prielaidas, Platonas jau gali susitelkti ties pirmosios *Faidro* dalies pagrindine užduotimi, t.y. gali pradėti detalizuoti konkrečiame žmogiškajame santykyje nutinkančio pažinimo dinamiką. Kadangi antikinio filosofavimo subjektas yra aporiškos prigimties, t.y. nedisponuoja Descarteso legitimuotu archimediškuoju atramos tašku mąstyme, tai toks net savęs identifikuoti ir šia reikšme

<sup>24</sup> Plg.: „Asilai mieliau renkasi šiaudus negu auksą“ (DK22 B9).

<sup>25</sup> Plg.: „Žmogiškasis būdas sprendimų nelemia, o dieviškasis lemia“ (DK22 B79).



anonimiškas mąstymo subjektas negali pats inicijuoti (pažinimo kaip) atsiminimo veiksmo. Tokio subjekto pažintinis aktyvumas gali būti aktualizuotas tik iš šalies, todėl jau gerokai vėliau Aristotelis, apmąstydamas antikinio mąstymo formaliąją struktūrą, bus privertas konstatuoti, kad šis mąstymas numano išorišką jį išjudinančią prielaidą, t.y. nejudantį judintoją. Platonas dar nemąsto taip abstrakčiai, todėl ieško filosofavimui palankios natūralios žmogaus būsenos ir, kaip jau buvo matyti *Puotoje*, nustato, kad tokia būseną yra meilė. *Faidone* išsiaiškinus, kad filosofavimas turėtų skleistis kaip atsiribojimas nuo kasdienio mąstymo ir siekimas temizuoti būtiškąsias pačias tas esybes, jau galima atitinkamai detalizuoti ir meilės pažintinį profilį. Nepametant filosofavimui pamatinio (socialinio) santykio, t.y. žvelgiant iš įsimylėjęlio pozicijų bei pratęsiant poetišką kalbėjimo būdą meilė nušvinta filosofinėmis varsomis.

„Kadangi jis *esti anapus žmogiškųjų rūpesčių ir krypta į dieviškus dalykus*, daugelis jam – kaip *šėlstančiam* – stengiasi įkrėsti proto, nes nuo daugumos paslėpta, kad jis yra dievo apimtas. Tad štai iš kur yra atėjusi visa mūsų kalba apie ketvirtąją *šėlo* rūšį – mat kai tik kas nors žvelgia į čionykštį *grožį*, šitaip prisimindamas tikrąjį, *auginasi sparnus*, o kuomet, juos užsiauginęs, nori pakilti, bet neįstengia, jis tartum paukštis *žiūri aukštyn, nesirūpindamas tuo, kas apačioje*, - tai ir yra jo *pašėlimo* priežastis: iš visų dieviškojo įkvėpimo rūšių pastaroji, kilusi iš geriausių, yra geriausia tiek ją turinčiam, tiek ir tam, kuris drauge su šiuoju pasidalija, taigi *mylintis gražius dalykus*, kuris turi dalį šiame šėle, yra vadinamas *mylėtoju*“ (Ten pat, 249d-e).

Tačiau labiausiai Platonui rūpi išsiaiškinti, kaip gi konkrečiai skleidžiasi filosofavimas, t.y. kas nutinka su metaforiškai struktūrizuotu filosofavimo subjektu – siela, kai šioji atsiduria grožio akivaizdoje. Kadangi filosofavimo geismu, t.y. dieviškojo arba būtiškojo mąstymo siekiu gali būti persiėmusi tik baigtinė arba mirtingoji būtybė, t.y. įsikūnijusi siela, tai filosofavimo vyksmas numano du sinchroniškus fenomenologinius profilius – kūniškomis apraiškomis atvaizduojamą išoriškąjį ir sielos virpesiais registruojamą vidinį. Filosofavimas griežtąją šio žodžio reikšme tegali skleistis vien kaip *Faidone* demarkuoto anonimiško subjekto – sielos veikla, todėl Platoną turėtų dominti vien filosofavimo vidinis fenomenologinis profilis. Tačiau savaisiais dialogais Platonas, regis, puoselėja ir sofistines intencijas, t.y. užrašinėja juos kaip paveikias kalbas. Matyt, ir *Faidro* antrąja Sokrato kalba Platonas siekia ne šiaip išsiaiškinti, kaip vyksta filosofavimas, bet pagreičiui ir įvaldyti jį. Tokia intencija plika akimi pastebima *Puotos* teisingojo kelio konstrukte, kurio pavadinimo formuluotė akivaizdžiai numano normatyvinį užtaisą. Kadangi užrašytas dialogas turėtų apeliuoti į kasdieniame mąstyme įklampusį žmogų, o šis tiesiogiai gali būti imlus tik tokio mąstymo subjektu - kūnu pamatuotoms (mąstymo) apraiškoms, tai Platonas *Faidre* tiesiog priverstas pateikti ir filosofavimo (vyksmo) išorinį fenomenologinį profilį. Nors analitiškai žvelgiant, abu profiliai turėtų būti vienas nuo kito nepriklausomi, tačiau sinoptinio mąstymo dalyke *Priešais* jie turėtų būti ne tik sinchronizuoti, bet ir sutapti. Todėl vaizdus išoriškojo filosofavimo profilio aprašymas jau teiktų viltų jo skaitytojui

persiimti ir filosofavimą tiesiogiai numanančiu vidiniu profiliu. Kad ir kaip būtų, filosofavimo dinamikos fenomenologines įžvalgas Platonas pateikia labai subtiliai supindamas jose abu tos dinamikos aspektus.

Tad kas gi gali nutikti brandaus amžiaus vyrui, kai šis atsiduria jam gražaus berniuko akivaizdoje? Pasirodo, „tas, kuris įšventintas neseniai ir daug yra regėjęs [anuometinių] reginių, kai tik išvysta *dievišką veidą*, gebantį atkartoti grožį ar kokį nors kūno pavidalą, visų pirma pašiurpsta ir ant jo nužengia kažin koks anuometinis [pamaldų išgastį sukeliantis] siaubas, tad vėliau jis žvelgia į šį [veidą] *su pamaldžia baime kaip į dievybę*. <...> akimis sugavęs grožio ištekėjimą, [mylėtojas] sušyla, ir šitaip sutvirtėja sparno prigimtis: nuo šilumos aplink [sparno] ūglį suminkštėja visa, kas anksčiau nuo sausumo buvo sukietėję ir kliudė augti, o pritekėjus maisto išbrinksta plunksnų diegai, taigi plunksnos pradeda greitai nuo pat šaknų augti per visą sielą; *mat pastaroji nuo senų laikų visa buvo plunksnuota*“ (Ten pat, 251a-b).

Išoriškai žvelgiant, t.y. žinant, kad *priešais* mylimąjį yra tik gražus berniukas, pakilus santykis su juo, jei ir metaforiškai vadintinas kaip santykis su dievybe, vis viena lieka santykis su konkrečiu mirtinguoju. Tačiau tas, kuris yra šiame santykiyje ir jo vidine perspektyva „žvelgia į šį [veidą] *su pamaldžia baime kaip į dievybę*“, taigi tas, kuris visiškai atsiduoda tokiam santykiui, išgyvena tai kaip jam *dabartišką* (ὄντως οὐσια) akistatą su *dievišku veidu*, t.y. tiesiog kaip santykį su pačiu dievu. Kitaip tariant, akistata su gražiu berniuku mylėtojui potencialiai gali virsti akistata su dievu. Jei gražuoliukas tik tarpininkauja steigiant šį peradresuojantį ryšį, tai ar neprimena ir šio ryšio fenomenologija to, ką išgyvendavo graikai atėję į susitikimą su rapsodu. Argi rapsodas netarpininkaudavo steigdamas jiems santykį su pačiais dievais? O tas „dorybių gimdymas“, kurį išprovokavo savo pašnekovams Sokratas, argi negali būti traktuojama kaip modifikuota, t.y. individualizuota rapsodystės atmaina? Tačiau kaip konkrečiai susiklosto dalykinė permaina mąstyme, kai žmogus atsidūrusia grožio akivaizdoje? Kaip ją lemia Platono metaforiškai aprašyti vertybiniai pokyčiai sieloje, t.y. sparno keliančią galią stiprinantis apsiplunksnavimas? Viena vertus, vadovaujantis *Puotos* teisingojo kelio nuorodomis, kiekviena konkreti grožio apraiška numato jos atžvilgiu (vertybiškai) aukštesnę apraišką ir provokuoja šios įžvalgą. Antra vertus, bet kurią grožio apraišką kaip (mąstomą) reikšmę steigia ja logiškai pamatuotas konkretus mąstymo kontekstas. Vadinasi, kylant nuo vienos santykinai autonomiškos grožio apraiškos prie kitos pagrečiui gali būti atliekamas ir šuoliškas, t.y. loginius ryšius nutraukiantis perėjimas nuo vieno reikšminio konteksto prie kito. Faidoniškasis „antrasis plaukimas“ arba vertikaliojo pažinimo būdas eksploatavo vien loginius ryšius tarp sąvokų ir filosofavimui esmingas pažintinis artėjimas link būties čia buvo realizuojamas vien sąvokos turinio loginės apimties didėjimo kryptimi. Akivaizdu, kad tokiu pažinimo būdu neįmanoma visiškai atsiriboti nuo startinių kasdienio mąstymo sąvokų, taigi ir nuo kasdienio mąstymo apskritai, ir todėl jis neturėtų būti pakankamas būčiai temizuoti. *Faidone* šis filosofavimo problemiškas dramatiškai konstatuojamas kaip

sielos prakeikimas kūnu, t.y. kaip logiškai nenutraukiamas ryšys tarp sinoptinio mąstymo (dalykinių aspektų) subjektų. Šiaip ar taip, regis, kaip tik turėdamas omenyje vien formalius mąstymo įpročius naudojantį „antrąjį plaukimą“, jau vėliau *Politéjoje* Platonas kalba apie pažintinę sielos būseną διάνοια. Ši būseną kvalifikuojama kaip prastesnės kokybės pažinimo būdas negu būtiškojo mąstymo kontūro įžvalga νόησις, ir linijos analogijoje ji siejama su matematinėmis esybėmis, kurias savo ruožtu galima traktuoti kaip kasdienio mąstymo sąvokų paradigmas. Grožio aspektu papildyta pažinimo kaip atsiminimo strategija jau potencialiai numato šuoliško perėjimo tarp logiškai nesusietų dalykinių kontekstų galimybę. Argi toks būdas nežada vilties realizuoti *Faidone* išdidintą filosofavimo siekį temizuoti būti kaip kasdieniam mąstymui dalykiškai anapusiška, t.y. logiškai alternatyvų etinio mąstymo kontūrą? Argi filosofavimui esmingo pažintinio šuolio vilties Platonas nepuoselėja ir siedamas tokią pažintinę procedūrą su meile bei traktuodamas šią kaip šėlą (μαρία), kuris išmuša mirtingąją būtybę iš kasdienio mąstymo orbitos?

Tarus, kad gražus veidas eksploatuojamas kaip dabartiškos būties įžvalgos fenomenologinė prielaida, suskliaudžianti konkrečios grožio apraiškos kasdienę reikšmę ir provokuojanti vertybiškai „aukštesnės“ reikšmės temizavimą, kyla klausimas, kodėl Platonas akistatai su veidu realizuoti renkasi santykį su berniuku? Negi brandaus vyro meilė gražiam berniukui numato, suformuluokime tai santūriai, dorybės realizavimo perspektyvą? Juolab, kad tokią meilę gana dviprasmiškai vertina ir „matyt, graikiškas realijas liudijantys *Puotos* dalyviai. Štai Aristofanas, kalbėdamas apie „vyriškos lyties griežinėlius“, kurie „nuo pat vaikystės myli vyrus, [ir] mėgsta gulėti su vyrais susiglaudę“ prasitaria, kad „kai kas teigia, esą jie begėdžiai“ (*Puota*, 191e-192a), o jau minėtas Pausanijas, tarsi antrindamas jam, soloniškai samprotauja, kad „(t)urėtų netgi būti įstatymas, draudžias mylėti vaikus, idant daug jėgų nebūtų eikvojama neaiškiam tikslui: juk nežinome kokį menkumą ar iškilumą galiausiai pasieks vaiko siela bei jo kūnas? (*Puota*, 181d-e). Šiaip ar taip, šios interpretacijos autoriui čia, matyt, reikėtų nurausti dėl galimo nusišnekėjimo, bet taip toli įbridus į balą, trauktis jau lyg ir vėlu. Todėl, sekant Sokratu, būtų galima bent jau apsidengti galvą<sup>26</sup>, ir nors gerokai išsipurvinus, bet vis tik mėginti pasiekti balos kraštą. O kol kas leiskime dar kartelį pamaloninti savo ausis poetiška faidriškojo Sokrato iškalba. Juolab, kad ši bei tą pasiaiškinus apie sparno keliančią prigimtį, dar liko neaptarta, o kas gi darosi su mylėtojo sielos dvikinke, kai šis atsiduria dieviškai gražaus veido akivaizdoje. Juk net ir ne itin besidomint filosofija, turėtų būti žingeidu, kaipgi tas grožis susuka žmogui galvą arba, jei kalbėtumėme Sokrato žodžiais, pagauna jį. Šiaip jau neišmanėliu besidedantis Sokratas, apie meilę, regis, žino viską<sup>27</sup>, todėl ir pasakoja:

<sup>26</sup> Plg.: „Kalbėsiu apsigaubęs [veidą], idant kuo greičiau perbėgčiau (savo pirmąją - S.J.) kalbą ir kad, nežvelgdamas į tave, neužsikirsčiau iš gėdos“ (Ten pat, 237a)

<sup>27</sup> Plg.: „Pats skelbiuosi nieko neišmanąs, išskyrus meilės dalykus <...>“ (*Puota*, 177d).

„O išrinktasis yra pagaunamas štai kaip. Kaip šio mito pradžioje kiekvieną sielą padalinome į *tris dalis*, dvi iš jų laikydami pavidalu panašiomis į žirgus, o trečiąją dalį – panašia į vadeliotoją, taip ir laikykimės [šitokio suskirstymo]. O iš žirgų *vienas*, sakome, yra *geras*, o *kitas ne*. Tačiau kokia yra gerojo dorybė, o blogojo yda, nekalbėjome, todėl reikia pasakyti dabar. Taigi *vienas* yra gražaus stoto, iš išvaizdos tiesus ir grakštus, aukštai iškelta kakta, dailiai žemyn lenktu snukiu, *baltas pažvelgti*, juodaakis, *mylįs šlovę, bet drauge nuosaikus ir kuklus, teisingos nuomonės draugas, jis klauso neplakamas* – vadeliuojamas vien paliepimu ir žodžiu. Kitas – kuprotas, įmitęs, ydingo sudėjimo, galingo sprando, tačiau trumpo kaklo, užriestasnukis, *juodos spalvos*, baltaakis, pasrūvęs krauju, *įžūlumo bei pagyrūniškumo draugas*, aplink jo ausis prižėlę karčių, todėl *jis kurčias ir vargiai paklūsta net rimbui bei akstinui*. Kuomet vadeliotojas išvysta *erotišką* reginį, visą jo sielą įkaitina pojūtis, o jį patį kankina kutulys ir drasko *geidulio* geluonys; tuomet *vadeliotojui paklusnus žirgas*, kaip visuomet, taip ir tąsyk būna *įveikiamas gėdos*, taigi pristabdo savąjį bėgimą, idant neužlėktų ant mylimojo. O kito žirgo jau nei akstinais įmanoma nukreipti, nei botagu apgręžti, - jis šuoliuoja iš visų jėgų; *suteikdamas visokias nemalonumas tiek drauge pakinkytam bičiuliui, tiek ir vadeliotojui*, jis verčia juos artintis prie mylimų berniukų ir daryti užuominas apie [kūniškos] meilės malonumą. Aniedu iš pradžių priešinasi, piktindamiesi, kad yra verčiami daryti *tai, kas yra siaubinga ir neteisėta*. Bet galų gale, kadangi *blogybei nėra jokios ribos*, leidžiasi tempiami, nusileisdami ir sutikdami padaryti tai, kas liepiama. (Ten pat, 253c-254b)

Net nejauku šią poetišką ir pavidalu, ir turiniu ištrauką prastinti ir sieti ją su interpretacinėmis skirtimis, bet kadangi galva apgaubta ir gėdos raudonis pridengtas, galima ryžtis tai daryti. Kaip šio mito, t.y. interpretacijos pradžioje kiekvieną sielą, t.y. anonimišką filosofavimo subjektą padalinome į *tris dalis*, dvi iš jų siedami su dalykinio mąstymo alternatyvių aspektų subjektais, o trečiąją dalį – su jas temizuojančio teorinio mąstymo subjektu, taip ir laikykimės [šitokio suskirstymo]. O jau tada visiškai suprantama, kad vienintelio sparnus įgyjančio, t.y. filosofo mąstymo atveju, teorinio mąstymo aporiškasis subjektas, siekdamas temizuoti mąstymo etinį aspektą, tapatinasi su šio mąstymo subjektu, taigi kuo puikiau su juo ir sutaria. Tiesa, nuosekliai samprotaujant, tektų daryti išvadą, kad (abstraktus ir nesuinteresuoto) teorinio mąstymo subjektas pats savaime ne tik nedisponuoja jokiais turiniais, bet jam taip pat nebūdinga ir jokia vertybinė orientacija, todėl šis subjektas vargiai vadintinas vadeliotoju. Kur kas labiau tikėtina, kad ir turinį, ir vertybes jam primeta, tad ir vadovauja etinio mąstymo subjektas. Tačiau žvelgiant iš teorinio mąstymo pozicijų, šio mąstymo atsietumas nuo dalykinių turinių sudaro prielaidą jo subjektui manytis esant autonomišku, o jo aktyvumas temizuojant dalykinį mąstymą sukelia įspūdį, kad jis yra netgi vadovaujanti instancija dalykinių

subjektų atžvilgiu<sup>28</sup>. Teoriniam mąstymui temizuojant etinį mąstymą, t.y. aporiškajam subjektui tapatinantis su etiniu subjektu, pirmasis savinasi antrojo turinius ir vertybines nuostatas, šį eksproprijudamas ir palikdamas be nieko, todėl dvikinkės vaizdinyje ir tenka jį sieti su paklusniu baltu, gerai dar kad ne bespalviu žirgu. Filosofuojančio, t.y. etiškai angažuoto teorinio mąstymo subjekto požiūriu erotišką reiškinio akivaizdoje besiaktualizuojanti kasdienė mąstymo tema atrodo kaip grubus filosofuojančio mąstymo pamatinių vertybinių nuostatų pažeidimas. Juk vien savo išlikimu besirūpinantis kasdienio mąstymo subjektas siekia tik turėti ir tame siekime nemato jokių apribojimų, todėl etiškai dygsniuotam, t.y. pirmenybę kitam teikiančiam filosofuojančio mąstymo subjektui pirmasis atrodo kaip ribų neturinti blogybė, kurią jis ir mėgina pažaboti, t.y. etiškai angažuotas vadeliotojas kovoja su kasdienio geidulio žirgu. Ta kova ne iš lengvųjų, ir Sokratas kaip koks meilės gurmanas nepagaili nei laiko, nei žodžių jai pavaizduoti.

„Štai jie priartėjo prie mylimojo ir išvydo žerintį jo žvilgsnį. Šį paregėjus, vadeliotojo atmintis nešama grožio prigimties link ir vėl išvysta ją, užžengusią – drauge su nuosaikumu – ant švento sosto, o išvydusi pabūgsta ir, pagauta pamaldžios baimės, krenta atbula, drauge neišvengiamai patraukdama vadeles atgal taip smarkai, kad abudu žirgai pasodinami ant šlaunų – vienas savo noru, kadangi jis nesipriešina, tačiau įžūlusis labai nenoriai. Kai atšlyja atgal, vienas žirgas iš gėdos bei sukrėtimo visoje savo sieloje apsipila prakaitu, o kitas, vos tik aprimus žąslų bei kritimo skausmui, vos tik atgavęs kvapą įniršęs ima plūstis, baisiausiai koneveikdamas ir vadeliotojo, ir kinkinio bičiulį, kad šie bailiai ir nevyriškai palikę rikiuotę ir išdavę susitarimą. <...> Kai netikęs žirgas tą pat patiria daugelį sykių ir atsisako savojo įžūlumo, tuomet jis klusniai seka vadeliotojo numatymu, - o vos išvydęs gražuolį, pražūva iš baimės. Taigi tuomet ir atsitinka taip, kad mylėtojo siela seka paskui mylimus berniukus gėdydamasi ir išgąstinga. Juk kaip dievui lygų garbina mylimąjį tas, kuris neapsimeta esąs įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“ (Ten pat, 253b-255a).

Čia jau ima aiškėti, kodėl šiaip jau santūrus Sokratas taip įsileidžia į erotikos brūzgynus ir kurlink kreipia jis savuoju pasakojimu. Gražus veidas yra erotišką reginys, o erotiškumas, kaip *Puotoje* nedviprasmiškai nurodo *teisingojo kelio* konstruktas, tarpsta tarp seksualumo ir dieviškumo. Todėl gražus veidas provokuoja tiek kasdienį, tiek etinį mąstymą, t.y. tiesiog sinoptinį dalykinį mąstymą. Kadangi erotiškumo išėties taškas yra seksualumas<sup>29</sup>, tai darosi visiškai suprantama, kodėl Sokratas galėjo taip lengvai apsigauti savo pirmojoje kalboje. Tačiau

<sup>28</sup> Susitelkiant ties pažinimo vidine dinamika, tenka jame pačiame lokalizuoti ir tos dinamikos “priežastį”, t.y. jo subjektą – sielą paskelbti save judinančiu pradū, o detalizuojant sielos struktūrą, vieną iš jos aspektų – šiuo atveju teorinio mąstymo subjektą vadinti „vadeliotoju“. Vidiniu pažinimo rakursu stebima “vadeliotojo” iliuzija subliūkšta, kai tiek Platonas, tiek Aristotelis, žvelgdami platesniu rakursu, rekonstruoja pažinimo turinių atžvilgiu išorišką jo vyksmą lemiančias vertybinės prigimties prielaidas – atitinkamai Gėrį ir nejudantį judintoją.

<sup>29</sup> Plg.: „...pirmas žingsnis, teisingai žengiant prie šio tikslo, jaunystėje turėtų būti žengtas *gražių kūnų* link. Jei vedamas teisingu keliu, pradžioje jis turi mylėti vieną kūną...“ (*Puota*, 210a).

filosofas, kuriam terūpi dorybė<sup>30</sup>, erotiniame reiškinyje išvelgia dorybės tobulo realizavimo perspektyvą, arba, kalbant *Puotos* kalba, „teisingąjį kelią“. Todėl ištikus meilės šėlui, t.y. išvydus kokį nors veidą kaip gražų arba, paprasčiau šnekant, įsimylėjus, „jis tartum paukštis žiūri aukštyn“ ir stengiasi pasikelti besiveriančios etiškumo perspektyvos kryptimi. Tačiau kasdienis mąstymas kiekvienoje konkrečioje grožio apraiškoje išvelgia seksualumo reikšmę ir provokuoja ją vartoti. Kiek filosofas atsispiria kasdienio mąstymo reikšminėms insinuacijoms ir išlaiko distanciją konkrečių grožio apraiškų atžvilgiu, tiek jis tampa etišku. Šitaip susiklostantis etiškumas yra ne kokie nors abstraktūs pamąstymai apie dorybę, o įsisąmoninimas visiškai konkretaus ir realaus etiško elgesio, kuris susiklosto filosofo akistatoje su gražiu berniuku. Tik tokį konkretų elgesį lydintį dalykinį, o ne kokį abstraktų mastymą tegali teoriškai temizuoti sinoptiškai, taigi ir visiškai konkrečiai mąstantis antikos filosofas. Sinoptinis mąstymas negali atitrūkti nuo veikimo, todėl sinoptiškai mąstančiam antikos filosofui neduota pažinti kitaip negu veikiant arba, šnekant paprasčiau, sinoptiškai mąstantis antikos filosofas negali tikrai pamąstyti to, ko jis nedaro. Argi ne tai liudija ir kai kurių antikos filosofijos istorikų pastebėjimai apie ryšį tarp antikos filosofų mąstymo ir jų gyvenimo būdo? Regis, Parmenidas yra pirmasis antikos filosofas, kuris šią sąsają įsisąmonina ir tiesiog tobulai ją suformuluoja. Argi ką kita numano jo tezė „mąstyti ir būti yra viena ir tas pat“ (DK28 B3)? Matyt, kaip tik pabrėždamas šio sąryšio abipusiškumą Sokratas teigia, kad tikrai pažinti galima tik tikrai, t.y. dorai elgiantis, o ir dorai elgtis galima, tik tikrai pažįstant. Taip galvojant tampa suprantama, kodėl etiškumui temizuoti pasirenkamas iš pirmo žvilgsnio tikrai ne pats palankiausias dorybei realizuoti reiškinys, t.y. meilė kaip šėlas, tiesiogiai provokuojantis Lisijo kalboje išdidintą meilės kasdienio sureikšminimo galimybę. Tiesa, sekant *Faidone* brėžiama griežta takoskyra tarp kūno ir sielos, filosofui, regis, derėtų visiškai atsiriboti nuo reiškinų, kurie numano nors menkiausią jų kūniško sureikšminimo perspektyvą. Tačiau negi galima pelnyti dorybę be jos išmėginimo? Argi tokia pat išvada neplaukia, įdėmiau įsižiūrint etinio mąstymo turinių specifiką? Argi etiškumas dažniausiai nesireiškia kaip draudimai<sup>31</sup>? O kokie nors draudimai, argi jie turi prasmę patys savaime? Eksploatuojant platoniškojo sielos vaizdinio logiką, kuo užsiimtų vadeliotojas, jeigu nebūtų ką žaboti? Kodėl Platonas net neužsimena apie akivaizdžiausią jo sielos vaizdiniu numanomą vadeliavimo strategiją? Juk vadeliotojas galėtų tiesiog iškinkyti juodąjį nenuoramą, ir mirtingojo siela bent jau kokybiškai prilygtų dieviškajai, kurios abu žirgai, neva, dori (Ten pat, 246a).

Tačiau Platonas renkasi juodojo žirgo tramdymą, nes, ko gero, tik taip galima pelnyti siektinąją dorybę. Ir meilę kaip natūralaus filosofavimo paradigmą Platonas renkasi ne vien dėl

<sup>30</sup> Plg.: „<...> didžiausia laimė žmogui taip kasdien šnekėti apie *dorybę* ir apie kitus dalykus, apie kuriuos girdit mane kalbant <...> ir gyvenimas be tokio tyrinėjimo nevertas gyventi žmogui“ (*Sokrato apologija*, 38a).

<sup>31</sup> Plg.: „Vos ketinau <...> perbristi upę, man pasirodė daimonas ir davė įprastą ženklą – *jis vis sulaiiko mane nuo to, ką ketinu daryti* – ir tuojau pamaniau išgirdęs kažkokį balsą, neleidžiantį man nueiti anksčiau, negu nuplausiu kažin kokį prasikaltimą dievybei“ (Ten pat, 242b-c).

to, kad ji susijusi su grožiu, kuris skatina filosofavimui palankią vertybinę permainą, bet matyt, pirmiausia dėl to, kad, kaip jau buvo išdidinta *Puotoje*, meilė yra ir nepanaikinamai dvilypis erotiškumo reiškinys. O erotiškumas dėl jame slypinčio seksualumo momento, maksimaliai provokuoja ne tik kasdienę reakciją ir atitinkamą mąstymą, bet pat metu numato ir tokią reakciją bei mąstymą pažabojančios dorybės pelnyto galimybę. Tik įsiveikiant su tikra aistra ir pagunda, susiklosto, taigi ir gali būti apmąstytas ne koks nors, nūdieniškai šnekant, virtualus ir iliuzinis, o realus ir tikras erotiškumas. Išeitų, kad ir *Puotos* Erotas įkūnija filosofavimą visai ne dėl nominalios nuorodos, kad jis yra tarp neišmanymo ir išminties (*Puota*, 203a), bet pirmiausia dėl savosios dalykiškai dvilypės prigimties. Kalbant apibūdžiau, Erotui prigimtinis geismas dvilypiam grožiui, provokuojančiam tiek geismo realizavimo, tiek jo pažabojimo galimybes, pažintinėje plotmėje įkurdina jį tarp neišmanymo ir išminties, t.y. steigia jam filosofavimo galimybę. Nuosekliai mąstant, tektų padaryti išvadą, kad jokiai vienalytės prigimties būtybei reali dorybė yra iš principo nepasiekiamo. Išeitų, kad Platono samprotavimų apie doriškai tobulas dievų sielas nederėtų suprasti pažodžiui, t.y. kaip nuorodą apie neva realią dievų prigimtį. Veikiau tai yra žmogiška dvilype prigimtimi pamatuoti samprotavimai apie mirtingajai būtybei asimptotiškai numatomą tobulą būseną. Argi ne tai turi omenyje Platonas, prasitardamas, kad „joks dievas nėra nei filosofas – [išminties mylėtojas], nei geidžia tapti išminčiumi“ (Ten pat, 204a).

Šiaip ar taip antikios filosofas, siekdamas etinio žinojimo, taigi vardan tiesos turi ryžtis nūdienos žmogaus akimis paikai aukai – susilaikymui meilėje. Tik taip jis gali tikėtis teoriniu mąstymu temizuoti erotiškumo temą, tad palankiausiu atveju pažintiškai priartėti prie to, kas neva prieinama erotiškumą tobulai realizuojančioms arba, tą patį metaforiškai formuluojant, sparnuotoms dievų sieloms, būtent, išvysti ἀληθείας πεδίον – *tiesos lygumą* (*Faidras*, 248b), t.y., šiek tiek užbėgant už akių Platono *Valstybės* įžvalgai, gėrio steigiamą būtį. Tokią meilės sampratą, regis, remia net pati antikinio filosofavimo specifika. Sinoptiniame, t.y. beatraminį mąstymo subjektą numanančiame ir šia reikšme anonimiškame mąstyme, nureikšminant savęs nekontroliuojančiam subjektui aktualų ir atraminį mąstymo dalykinį aspektą, galima pastūmėti jį persiimti alternatyviu mąstymo dalykiniu aspektu. Tokia pažintinė „metodologija“ labai sėkmingai naudojosi Sokratas, kuris kryptingai vykdomame pokalbyje su konkrečiu pašnekovu nureikšmindavo kasdienio mąstymo aspektą ir tuo pačiu aktualizavo jam etinio mąstymo arba, Sokrato žodžiais tariant, dorinio gimdymo galimybę. Įžvelgiant išoriškai akivaizdų panašumą tarp erotiškumo temizavimo judesio ir erotiškumo reikšimosi negatyviųjų aspektų, net filosofuojančiam mąstymui nesunku apsigauti ir susilaikymą meilėje pradėti traktuoti kaip dorybės įgijimo bei jos apmąstymo galimybę arba, poetiškai formuluojant, kaip kilnaus dvasingumo pelnyto būdą. Kad ir kai būtų, susilaikymo auka paskesniems amžiams labiausiai ir įstrigo kaip kilnios meilės esmė. Ši meilės samprata gal ir tenkino Viduramžius bei visų laikų davatkas, bet vargu ar priimtina nūdienos žmogui, seksualume jau seniai nebematančiam jokio

tabu ir intuityviai nujaučiančio, kad su platoniskąja meilės samprata kažkas ne taip. Juolab, kad tokį meilę sterilizuojantį požiūrį turėjo kompromituoti ir pačios antikos dionisiškasis gyvybingumas - „graikų nepaliaujamai stiprėjantis grožio, švenčių, linksmybių, naujų kultūr troškimas“ (Nietzsche 1997: 24).

Ir nors iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad dorybė meilėje kyla vien iš negatyvaus santykio su seksualumu, vien kaip jo neigimas, tačiau painioti etiškumo su susilaikymu visgi nereikėtų. Etiškos elgsenos pasekmė gali būti ir susilaikymas, tačiau susilaikyti galima ir dėl visiškai kasdienių sumetimų, pavyzdžiui, iš baimės susirgti venerine liga ar tiesiog dėl neryžtingumo. Tačiau argi etinis draudimas yra negatyvus pačia savo prigimtimi? Negi jis kyla vien iš negatyvių paskatų<sup>32</sup>? O faidriškasis Sokratas, taip įsileidęs į meilės laistymą poezijos eleksyru, ar dar geba pasidomėti meilėje susiklostančio etiškumo prigimtimi? Juk jam kaip mitologizuojančiam graikui, regis, visiškai gana nuorodos, kad visa tai yra „dieviškosios dovanos“, t.y. kad etiškumas tiesiog kyla iš dievų. Tačiau jau ir teoretizuojančiam faidriškajam Sokratui, matyt, tokios nuorodos negana, nes jis visgi tikslina mylėtojo santykio su mylimuoju detales. Ir čia paaiškėja, kad tikras dovanas žada tik šėlas, nutikęs tarp ypatingos prigimties mylėtojo ir berniuko. „Kiekvienas [mylėtojas] pagal [savąjį būdą] išsirenka iš gražuolių nelyginant Erotą ir pastarąjį, *tarsi jis ir būtų pats dievas*, pasistato sau ir išpuošia tarsi stabą, lyg ketintų jį garbinti bei kelti prie jo orgijas. Taigi *Dzeuso [palydovai]* savo mylimajame ieško *dzeusiškos sielos*: mat jie stebi, ar tas *iš prigimties yra filosofas bei linkęs vadovauti*, o šitokią suradę įsimyli ir padaro viską, kad [jų mylimasis] taptų kaip tik toks. Todėl, net jei anksčiau šiuo reikalu ir nebuvo užsiėmę, jo stveriasi ir mokosi iš visur, kur tik įstengia [ką sužinoti], taip pat ir patys mėgina, eidami savo pėdsakais, *surasti savo dievo prigimtį*, o sėkmę patiria dėl to, kad būna priverčiami į dievą žvelgti atidžiai; *atminties dėka* prie jo prisilietę ir prisipildę dieviškojo įkvėpimo, *perima dievo papročius bei polinkius* – tiek, kiek tai įmanoma žmogui turėti dalį dieve. Šių [gėrybių] priežastimi laikydami mylimąjį, jaučia jam dar didesnę švelnumą ir, tarsi bakchantės *semdami iš Dzeuso bei išliedami tai į mylimojo sielą*, padaro jį kiek tik įmanoma panašesnį į savąjį dievą“ (Ten pat, 252d-253b). Pasirodo, sielos net čia gyvenime yra skirtingos, o jų skirtumai nurodo į Olimpo hierarchiją<sup>33</sup>. Matyt, būtų visai įdomu pasigilinti į paraleles ir izomorfizmus tarp graikiškojo gyvenimo specifikos ir dievų pasaulio ypatumų, tačiau šiuo atveju mums kur kas svarbesnė yra nuoroda, kad filosofavimui yra vaisingas vien santykis tarp dzeusiškų sielų. Siejant dzeusiškumą su etiškumu, įgyja aiškumo Sokrato antrosios kalbos pradžioje išsakyta mintis, kad Dzeusas tvarko visą pasaulį. O juk iš tikro, argi etiškumas

<sup>32</sup> Plg.: „<...> ar visuomenė įprastine šio žodžio prasme yra principo „žmogus žmogui vilkas“ apribojimo pasekmė, ar priešingai – ji išplaukia iš principo, kad žmogus yra žmogui?“ (Levinas 1994: 81).

<sup>33</sup> Plg.: „Šitaip esti kiekvieno dievo atveju: kurio būryje buvo, tą garbindamas bei kiek pajėgia mėgdžiodamas ir gyvena – tol, kol būna nesugadintas ir gyvena šičia po pirmojo užgimimo, ir šitokiu pat būdu - [pamėgdžiodamas savąjį dievą] – bendrauja bei elgiasi tiek su mylimaisiais, tiek ir su kitais“ (*Faidras*, 252d).



„netvarko pasaulio<sup>34</sup>“? Argi jis nėra visų žmogiškųjų santykių galutinė instancija<sup>35</sup>? Tad ar ne šia reikšme ir dzeusiška siela čia gyvenime linkusi vadovauti? Tačiau persiimti galutinės instancijos vaidmeniu, vadinasi, persiimti ir galutinės atsakomybės našta, nes jau nebėra kam jos perleisti. O tokia absoliuti atsakomybė, ar ji nėra ir absoliuti etiškumo manifestacija<sup>36</sup>? O meilės išminčiai paviliotam sinoptiškai mastančiam antikos filosofui tobulas etiškumo pažinimas ar nenumato jo tobulo realizavimo, tad ar ne todėl *Politėje* filosofas veikia mėgins užsikrauti ant savo pečių tą nežmoniškai sunkią valdovo našta<sup>37</sup>? Tačiau čia *Faidre* Sokratas dar tik aiškinasi, *kaip* pažįstamas etiškumas ir nustato kaip būtiną dar vieną natūralią aplinkybę etiškumui temizuoti. Filosofuojantis mylėtojas ieško dzeusiškos prigimties arba sokratiškuoju sielos rūpesčiu užsikrėtusių gražuolių ne šiaip sau. Mat etiškumą praktiškai realizuoti, t.y. pelnyti dorybę galima santykiyje su bet kuo, tačiau teoretizuojantis filosofas siekia etiškumą pažinti. Norint sinoptiniame mąstyme ką nors teoriškai apmąstyti arba pažinti, reikia pasirūpinti, kad tas dalykas patektų į šio mąstymo aktualų arba dabartiškąjį (ὄντως οὐσια) akiratį, nes tik tada jį galėtų temizuoti teorinis mąstymas. Todėl žvelgiant iš antikiniam filosofavimui atraminės (teorinio mąstymo) pozicijos, mums kasdieniškai įprastas santykis tarp darbų ir žodžių, veikimo ir kalbėjimo tarsi apsiverčia aukštyn kojomis, t.y., žodžiai antikos filosofui tampa svarbesni už darbus. Ir ne tik dėl to, kad, kaip paaiškėjo jau *Faidone*, žodžiai, t.y., su jais tapatinamos (paradigminės) sąvokos yra tobulesnės už darbus realizuojamos esybes – daiktus<sup>38</sup>, bet pirmiausia, matyt, dėl to, kad kalbėjime besiaktualizuojantis dalykinis mąstymas yra tiesiogiai prieinamas teoriniam mąstymui. Išeitų, kad etiškumas arba tiesiog dorybės turi tapti pokalbio tarp mylėtojo ir mylimojo dominuojančia tema. Kitaip, tegu ir realizuojamas, bet neišbylotas etiškumas lieka tarsi šešėlyje ir jį apmąstyti siekiančiam filosofui iš jo nėra jokios naudos. Antikinio mąstymo sinoptiškumas čia numato dar vieną papildomą reikalavimą natūralioms filosofavimo aplinkybėms: ne bet koks šėlas žada filosofui (etinės prigimties) tiesą, o tik šėlas su tokiu gražuoliu, su kuriuo pokalbis natūraliai suktųsi apie etinius dalykus<sup>39</sup>. Čia papildomai švysteli šioks toks aiškumas, kodėl

<sup>34</sup> Plg.: „Žmogiškasis būdas sprendimų nelemia, o dieviškasis lemia“ (DK22 B79).

<sup>35</sup> Plg.: „Tarpasmeninį santykį, kurį nustatau su kitu asmeniu, turiu nustatyti ir su kitais žmonėmis. Taigi būtina riboti kito asmens pirmenybę. Iš to kyla teisingumas. Teisingumą vykdo institucijos, kurios yra neišvengiamos, ir *ji visuomet turi kontroliuoti pirminis tarpasmeninis santykis* (kuris savo prigimtimi yra etinis – S.J.)“ (Levinas 1994: 91).

<sup>36</sup> Kaip čia neprisiminti Dostojevskio žodžių: „Visi mes esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“.

<sup>37</sup> Plg.: „Didesnę laiko dalį jie užsiims filosofavimu, bet, atėjus eilei, dirbs visuomenės labai ir vadovaus valstybei – *ne todėl, kad tai yra garbė, o todėl, kad jų pareiga yra dirbti valstybės gerovės vardan*“ (*Valstybė*, 540b).

<sup>38</sup> *Politėje* Platonas jau visai atvirai demonstruoja savąsias ontologines preferencijas: „(a)rgi galima ką nors nuveikti taip, kaip nusakoma žodžiais? O gal jau pačia savo prigimtimi veikimas yra mažiau tikroviškas negu kalbėjimas, nors daugelis mano kitaip [ἀρ’ οἷόν τε τι παραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἤττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῷ δοκεῖ]“ (Ten pat, 473a)? Atomistas Demokritas, tarsi priešgyniaudamas Platonui, grakščiai formuluoja alternatyvią kasdienio mąstymo ontologinę nuostatą: „žodis – veikimo šešėlis [λόγος ἔργου σκῆψις]“ (DK68 B145).

<sup>39</sup> Plg.: „Dėl šio tad nėštumo gražūs kūnai traukia jį labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir *gražią, kilnią bei geros prigimties sielą*, jis stipriai prie jūdvių prisiriša; su tokiu jis iškart randa, kokiais žodžiais *prabilt apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokių darbų imtis*, ir pradeda jį auklėti“ (*Puota*, 209c-b).

filosofavimo siekiamas realizuoti brandus vyras renkasi gražų berniuką, o ne lygiavertį brandų vyrą ir juo labiau ne mergaitę ar moterį. Kaip jau paaiškėjo *Puotoje*, santykiai su moteriškos giminės atstovėmis turėtų būti nepriimtini dėl to, kad moterys antikoje yra socialiai nureikšmintos. Ir nors *Politėje* Platonas moteris visgi reabilituoja, tačiau akivaizdu, kad būtų tiesiog neatsargu Sokrato mirties suproblemintą filosofavimą legitimuoti, siejant jį su poline tradicija nureikšmintomis būtybėmis. Visai žadančiai galėtų išrodyti santykis su heteromis, apie kurias, matyt, neatsitiktinai *Faidre* užsimena Platonas. Heterų socialinis statusas antikoje, net sprendžiant iš šio žodžio etimologijos, tikrai nebuvo bereikšmis<sup>40</sup>, o bendravimas su jomis numatė ir grožį, ir dvasingus pašnekesius, tačiau nominaliai ir dar šį tą, kas bent jau Platonui vargu ar siejosi su etiškumu. Šiaip ar taip, ryšys su berniuku, ko gero, yra pats palankiausias filosofavimui santykis. Pirmiausia dėl to, kad berniuko kūnas beveik būtinai bus gražus. Juk jauno žmogaus kūnas garbaus amžiaus žmogui yra gražus vien dėl jo jaunystės. Gražus kūnas savo ruožtu turėtų būti ir seksualus, o todėl ir maksimaliai provokuoti etiškumą, vadinasi, ir atitinkamu kalbėjimu besirealizuojantį mąstymą. Argi *Faidrą* inicijuojanti Lisijo kalba nenurodo, kokia linkme pirmiausia gali klostytis brandaus vyro santykiyje su berniuku nutinkantis kalbėjimas ir kokį atsveriantį kalbėjimą, t.y. antrąją Sokrato kalbą jis provokuoja? Argi antroji Sokrato kalba būtų galima be Lisijo kalbos, o, įdėmiau žvelgiant, be santykio su gražiu berniuku? O jau socialiai galbūt priimtinausias brandaus vyro santykis su tokiu pat vyru, matyt, dažniausiai stokoja seksualumo aistros, todėl jei ir numato, tai tik menką aktualaus dorybės išmėginimo ir atitinkamo kalbėjimo galimybę. Perfrazuojant Platono dvikinkės terminais, tokio santykio atveju juodasis žirgas turėtų stokoti gyvybingumo ir nepareikalautų iš vadeliotojo kokių nors didesnių pastangų jį tramdant. Todėl lengvai, t.y. iš esmės nominaliai pelnoma dorybė būtų ne kažko verta, t.y., pratęsiant Platono metaforos logiką, siela tokia santykiyje vargu ar apsisparnuotų ir pasikeltų iki uždangės.

Tačiau visgi kodėl su kai kuriais žmonėmis prabylama apie dorybę, t.y. etiškumą? Iš kur apskritai kyla ši tema? Ir nors faidriškajam Sokratui, matyt, pakaktų nuorodos, kad tiesiog yra tokių dzeusiškų sielų, kurioms tai rūpi iš prigimties, tačiau jis, regis, mėgina šį bei tą dar ir pasiaiškinti. Žvelgdami nūdieniškai, sakytume, kad etiškumas mezgasi (manojo *aš*) santykiyje su (pažintiškai) netemizuojamu *kitu* ir teikia *kitam* pirmenybę. Regis, istorinis Sokratas savajame praktiniame filosofavime toliaregiškai atsižvelgdavo į šias nuostatas. Argi negalima jo daugiareikšmio „nežinau...“ traktuoti dar ir kaip pažintinės nuostatos suspendavimo santykiyje su *kitu*, o pribuvėjiškos pagalbos, padedant šiam išgimdyti juo pamatuotas dorybes, kaip rūpesčio, kad *kitas* pelnytų tai, kas yra prasmingiausia žmogui? Tačiau argi Platono mėginimas suteorinti sokratiškąją etinę *par excellence* elgseną neapsilenkia su pačia etiškumo prigimtimi? Argi jo

<sup>40</sup>Anot Demosteno, heteros (ἑταίρας – bičiulės, draugės, palydovės, meilužės) graikams dėl malonumo, sugulovės – kasdienėms kūno reikmėms tenkinti, o žmonos – teisėtiems vaikams gimdyti ir rūpintis namais.

dvikinkės metafora ir poetiškas jos fenomenologinio potyrių aprašymas nesikoncentruoja ties filosofuojančiojo siela, t.y. ikidekartiškai, vadinasi, anonimiškai traktuojamu subjektu? Kitaip tariant, argi faidriškoji natūralistinio filosofavimo rekonstrukcija nenumato etiškumą neigiančių nuostatų, t.y. teikia prioritetą (tiesos) pažinimui ir tegu anonimiškai traktuojamam, bet visgi pirmajam asmeniui arba, nūdieniškai formuluojant, *tam pačiam*? Juk akivaizdu, kad ne kokia nors berniuko gerove rūpinasi filosofinio prasmės geismo paviliotas brandus vyras, o veikiau naudojasi gražuoliuku kaip priemone jam pačiam kur kas svarbesnei tiesai pelnyti. Platonas nebūtų Platonas, jei nesuvoktų tų negandų, kuriomis jo išmoningam mėginimui rekonstruoti ir įvaldyti etiškai dygsniuotą filosofavimą grasina pati rekonstravimo terpės, t.y. teorinio mąstymo prigimtis. Argi ne todėl faidriškasis Sokratas savo antrosios kalbos pabaigoje, palikęs nuošalyje su mylinčiuoju siejamą dvikinkės vaizdinį, visai netikėtai prabyla apie mylimojo, t.y. berniuko dalį. Ir, regis, jis tai daro ne vien todėl, kad tiesiog nepamiršo dialogą inicijuojančios Lisijo kalbos intencijos. t.y., kad kalba yra skirta berniukui. Ko galėtų viltis mylimasis (ἐρώμενον) šiame santykiyje ir ką turėtų neveikti mylintysis (ἐραστής), atsiliepdamas į jo galimus lūkesčius. Prisiminus pirmojoje Sokrato kalboje akivaizdu piktinimąsi sofistiskai, t.y. į savę orientuoto mylinčiojo daromą žalą berniukui<sup>41</sup>, būtų nuoseklu galvoti, kad filosofiskai, t.y. etiškai orientuotas mylintysis turėtų elgtis priešingai, t.y. turėtų bent jau linkėti mylimajam to, kas jo požiūriu yra vertingiausia. Ar šitaip galvojant, nesektų išvada, kad mylintysis, pelnęs sau tiesą, dorybę ir priartėjęs prie nemirtingumo, turėtų siekti kilniai pasidalinti šiais žmogui prasmingiausiais dalykais su mylimuoju? Tačiau negi galima su kitu pasidalinti savąja dorybe?

Mėginant atsakyti į šiuos etiškumo prigimtį atveriančius klausimus, išeities tašku tegali būti antikinio filosofavimo anonimiškasis subjektas, t.y. šiuo atveju mylinčiojo siela. Todėl faidriškasis Sokratas pratęsia grožio akivaizdoje atsidūrusio mylinčiojo sielos patirčių fenomenologinį aprašymą.

„O tas, kuris išsventintas neseniai ir daug regėjęs anuometinių [reginių], kai tik išvysta *dievišką veidą*, gebantį gerai atkartoti *grožį* arba kokį nors kūno pavidalą, visų pirma, pašurpsta ir ant jo nužengia kažin koks anuometinis [*pamaldų*] išgąstį sukeliantis siaubas, tad vėliau jis žvelgia į šį [*veidą*] kaip į *dievybę*“ (Ten pat, 251a). „Juk kaip *dievui lygų* garbina mylimąjį tas, kuris neapsimeta esąs įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“ (Ten pat, 255a). O koks jei ne vien etiškas gali būti dzeusiškos sielos žmogaus santykis su dievybe, jei tik žmogus neapsimeta esąs dievo akivaizdoje, o iš tiesų tai patiria? O pamaldus išgąstis dieviško veido akivaizdoje ar nėra imlumo dzeusiškam, t.y. etiniam<sup>42</sup> turiniui ženklas? Ir kokiomis, jei ne etinėmis nuostatomis

<sup>41</sup> Plg.: „[Mylintysis] neišvengiamai yra pavydus ir tampa didelės žalos priežastimi, atitverdama [mylimąjį] nuo daugelio kitų naudingų bendravimo [progų], kurių dėka jis labiausiai suvyriškėtų, ir ypač nuo to, kas leistų šiam tapti kuo protingiausiu. O būtent tokia yra dieviškoji filosofija, nuo kurios mylimus berniukus mylėtojas neišvengiamai atitveria, baisiausiai bijodamas, kad tik šie nepradėtų jo niekinti“ (*Faidras*, 239b).

<sup>42</sup> Plg.: „O santykis su veidu iš karto yra etinis“ (Levinas 1994: 87).

persmelkiami tie, kurie, „prisipildę dieviškojo įkvėpimo, perima dievo papročius bei polinkius“ (Ten pat, 253a)? Podekartiniam žmogui akistata su gražiu veidu, t.y. tiesiog su *veidu* paralyžiuoja konkrečią įreikšminančią *cogito* nuostatą ir steigia santykį su reikšme be konteksto<sup>43</sup>, o mitologizuojančiam, t.y. anonimišką mąstymo subjektą arba sielą eksploatuojančiam graikui anihiliuoja kasdienio mąstymo fragmentą ir steigia santykį su dievu. Abiem atvejais nureikšminus „regimąjį“ kontekstą, mąstymo subjektas darosi imlus alternatyviems arba „regimojo“ konteksto atžvilgiu anapusiškiems kontekstams. Įvertinant graikiškojo mąstymo sinoptinį, t.y. jo įvairius aspektus tapatinantį būdą, dieviškai gražus veidas, nureikšmindamas regimą, t.y. kasdieniškai temizuojamą veidą, atveria sielai tiesioginę prieigą prie τὸ ὄν, t.y. nominaliai prie *esančiojo* (dievo), o turiningai prie *būties* – etinio savo prigimtimi mąstymo, kurį steigia (dievo įkūnijamas) gėris. Tikėjimo (dievu) pastovumas lemia tai, kad *esantis* tokioje patirtyje išgyvenamas kaip besitęsiančiai arba *esamai esantis*, t.y. kaip ὄντως ὄν. Merdinčios arba nesamai esančios kasdienybės požiūriu užsilaikantis arba, parmenidiškai formuluojant, išliekantis anonimiškos sielos ryšys *esančiuoju*, leidžia jai persiimti šio „papročiais bei polinkiais“. Kitaip tariant, kartą užsimezges toks (mylinčiojo ir mylimojo kalbėjimesi besirealizuojantis) fenomenologiškai griežtai dabartiškas ryšys su *esančiuoju* gali palikti anonimiškoje, t.y. atsispirti išoriniam poveikiui negalinčioje<sup>44</sup> sieloje vertybiškai dygsniuotą įrašą<sup>45</sup>. Turint omenyje, kad pažintinis įrašo profilis tegali būti atsimintas, labiausiai tikėtina, jog taip bus atšviežinti mažiausiai kasdienybės išblukinti pažintiniai įrašai, t.y. paveikiausia yra siela to, „kuris išsventintas neseniai ir daug regėjęs anuometinių [reginių]“.

Tardami, kad akistata su gražiu berniuku numano santykį su dievu, ir žvelgdami maksimalistinių filosofavimo aspiracijų rakursu, galėtume paklausti, o kokios, pažintiškai žiūrint, tiesos, ir kokios, praktiškai matuojant, dorybės gali tikėtis filosofuojantysis? Suvokiant, kad nei akimirkai negalima sustabdyti kasdienio gyvenimo, kuris visada atmiešia ir praskiedžia realų etiškumą, tektų daryti išvadą, kad grynas arba tobulas etiškumas tegali būti priskirtas tik dievams,

<sup>43</sup> Plg.: “Veidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto. <...> Jis yra tai, kas negali tapti turiniu, kurį aprėptų mūsų mąstymas, jis yra neaprepiamas, jis veda anapus“ (Levinas 1994: 86-87).

<sup>44</sup> Kadangi anonimiškas mąstymo subjektas nedisponuoja mums įprastu dekartiškuoju atsparos mąstyme tašku *ego*, tai juo galima manipuliuoti, t.y. galima iš šalies keisti jo mąstymo temą. Šią antikinio mąstymo subjekto pažeidžiamumo spragą išnaudoja tiek sofistai, tiek Sokratas bei juo pasekęs Platonas. Sofistai manipuliuoja siela kasdienio mąstymo lauke, keisdami aktualią konkrečių aplinkybių padiktuotą kasdienio mąstymo temą į tą, kurią indukuoja dirbtinai sukonstruotos paveikios kalbos skaitymas. Tokio manipuliavimo pavyzdžiu galėtų būti tas būdas, kuriuo Lisijo kalbos skaitymas išprovokuoja Sokrato pirmąją kalbą. Sokratas ir Platonas manipuliavimo subjektu galimybę išnaudoja nureikšmindami kasdienio mąstymo aktualų fragmentą ir taip provokuodami alternatyvios etinio mąstymo temos aktualizavimą. Tokį poveikį subjektui bent jau nominaliai numano antroji Sokrato kalba, kuri neva randasi paneigiant pirmąją jo kalbą. O jau atramos tašku mąstyme disponuojantis podekartinis mąstymo subjektas iš principo gali atsispirti bet kokioms išoriškoms insinuacijoms, nes, sofistaiškai ar sokratiškai įspraustas į kampą, jis galėtų lengvai išsisukti, palankiai sau keisdamas mąstymo temą ar kasdienio mąstymo numanomą vaidmenį.

<sup>45</sup> Plg.: “Ta [kalba], kuris [pagrečiui] *su tikru žinojimu įrašoma į besimokančiojo sielą*; ji pajėgi apsiginti, nes žino su kuo reikia kalbėtis, o su kuo patylėti [ὄς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ] <...> turi omenyje tikrai žinančio *gyną ir sudvasintą kalbą* [τὸν τοῦ εἰδότες λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον]“ (Faidras, 276a)?

todėl mirtingajam turėtų likti nepasiekiamą tobulumą ir šia reikšme transcendencija<sup>46</sup>. Tačiau žvelgdami iš filosofavimui pamatinės teorinis mąstymo pozicijos, matyt, mėgintume švelninti situaciją, viltinai spėdami, kad galbūt pažintiškai ši tobulo etiškumo idėja visgi yra prieinama. Argi ne racionalu manyti, kad pati tobulo etiškumo idėja neišreikštai numato tą netobulą, žemiškąjį etiškumą, kuris vienintelis būdamas realus ir tegali būti laikomas vieninteliu tikru atskaitos tašku. Šitaip samprotaujant, jau tobulas etiškumas tebūtų išvestinis dalykas, t.y. galėtų būti traktuojamas kaip netobulo žemiškojo etiškumo asimptotinis išbaigimas. Visgi toks samprotavimas būtų tik nepilnos refleksijos žvilgsnis, neįvertinantis to aplinkybės, kad tą neva vienintelį realų etiškumą atpažinti kaip tokį galima tik disponuojant jo matu, t.y. pačia etiškumo idėja, arba, kaip pasakytų faidoniškasis Sokratas, etiškumą galima tik atsiminti. O tai vėl gražintų prie pirminės prielaidos, kad etiškumą steigia iš anksto duota ir, pabrėžiant teorinio mąstymo atraminę poziciją, protui gimininga etiškumo, arba, vartojant platoniškąją terminologiją, gėrio idėja. Ir nors mąstymui neduota jos aprėpti, tačiau jis gali mėginti patyrinėti jos šiapusinį horizontą<sup>47</sup> t.y. patyrinėti, kaip ji reiškiasi. O reiškiasi etiškumas, kaip jau buvo aptarta, gražaus veido akivaizdoje; veido, kurį graikas išgyvena kaip santykį su dievybe, o todėl jo akivaizdoje patiria pamaldžią baimę, numatančią atsidavimą, paklusimą ir veikiai tarnystę bei garbinimą<sup>48</sup>. Šis paklusimas ir tarnystė - tai ne apskaičiuotas apsiribojimas, ir ne apskaičiuotas nusižeminimas. Tokia nuostata iš principo būtų galima esant paviršutiniškesniam santykiui, kuriame dar liktų kasdieniškojo mąstymo nuosėdų. „Tas, kuris neapsimeta esąs įsimylėjęs, o iš tiesų tai patiria“ (Ten pat, 255a), tas dieviško veido provokuojamoje tarnystėje nepatiria pažeminimo ar kitokių negatyvių išgyvenimų, kuriuos galėtų aptikti naudos rakursu žvelgiantis kasdienis mąstymas. Mat ši tarnystė išreiškia žmogiškąjį solidarumą, t.y., kad *žmogus yra žmogui*. Dieviškas veidas atveria žmogui žmoniškumo misiją, t.y. kad čia gyvenime esi tam, jog pasirūpintum kitu, kad duotum kitam, užuot iš jo ėmęs. Būnant žmogumi ir gyvenant kasdienį gyvenimą dėl išgyvenimo, t.y. įpratus imti, keblu nepaklausti, o ko gali tikėtis tas, kuris ryžtusi gyventi duodamas. Ir nors, žvelgiant iš etinių pozicijų, nekorektiška taip klausti, bet žmogiška, todėl Platonas ir atsako. „Jei tik nugali *geresniosios mąstymo galios*, atvesdamos [žmogų] prie *tvarkos kasdienėje buityje ir filosofijoje*, tuomet [mylėtojas ir mylimasis] *palaimingai* nugyvena čionykštį gyvenimą – *sutardami, susitvardydami ir būdami padorūs, paverę tai, kas sieloje pagimdo ydą, o tai, kas išugdo dorybę – išlaisvinę*. Numirę ir *tapę sparnuoti bei lengvi*, jie vienose iš trejų tikrai olimpinių rungčių laimi pergalę, už kurią didesnio gėrio nėra pajėgus suteikti žmogui nei

<sup>46</sup> Plg.: „Toji nepaprasta Biblijos veikėjų esamybė, toji etinė pilnatvė ir paslaptingos jos egzegezės galimybės man pirmapradiškai ženklino transcendenciją“ (Levinas 1994: 14).

<sup>47</sup> Plg.: „<...> kas yra gėris pats savaime, kol kas šitai palikime nuošalyje, nes, man atrodo, jis yra aukštesnis už tas mano nuomones, kurias galėjau susidaryti pagal dabartinį savo susitarimą. <...> Bet priimkite kol kas nors palūkanas – tai, kas gimsta iš paties gėrio“ (Platonas 1981: 506e-507a).

<sup>48</sup> Plg.: „<...> išsirenka iš gražuolių nelyginant Erotą ir pastarąjį, *tarsi jis būtų koks dievas*, pasistato sau ir išpuošia *tarsi stabą*, lyg ketintų *jį garbinti ir kelti prie jo orgijas*“ (Ten pat, 252d).

*žmogiškasis nuosaikumas, nei dieviškasis šėlas*“ (Ten pat, 256a-b). Nūdienos žmogui toks pažadas gal ir ne ką sako, o antikiniam graikui, matyt, rezonuoja sielos paskirties išsipildymo galimybe – išsivadavimu iš mirčių rato. Čia jau pagaliau galėtų suklusti ir tas, kuriam ši kalba skirta, t.y. gražuolis berniukas. Juk ne tik mylinčiajam, bet ir jam žadamos šios gėrybės. Tačiau net ir įtikėjęs faidriškojo Sokrato kalbą vainikuojančiais pažadais, berniukas vis vien galėtų paklausti, o kam reikėjo taip ilgai ir vingriai pasakoti apie mylėtojo sielos peripetijas grožio akivaizdoje? Juk jo sielos tos peripetijos lyg ir nepasiekia, o ir jo vaidmuo, rodytusi, toks paprastas – „susitvardyti ir būti padoriu“, t.y. neimti? Faidriškasis Sokratas tarsi nuspėdamas šį berniuko klausimą, užganėdina jo rūpestį, papasakodamas, kaip ryšys su mylinčiuoju galėtų nuaidėti berniuko sieloje. „Kuomet ilgainiui įpranta suartėti [su mylinčiuoju], besiliesdamas su šiuo gimnasijuose ir kitų suėjimų vietose, tuomet srautas tos versmės, kurią Ganimėdą mylintis Dzeusas pavadino potraukiu, gausiai išsiliedamas ant mylinčiojo, iš dalies patenka jo vidun, o iš dalies – kai tampa perpildytas – išteka išorėn. Kaip koks dvelksmas ar koks aidas, atsimušęs nuo glotnių bei kietų [paviršių], vėl lekia ten, iš kur atskubėjo, - *taip ir grožio srautas vėl grįžta į gražuolį, įeidamas per akis, kaip jam įprasta patekti sielon, kuri jau įgijo sparnus*; [srautas] sudrėkina sparnų kiaurymes, paspartina sparnų augimą, o *mylimojo sielą pripildo meilės. [Mylimasis] nei žino, nei ką jis patiria, nei sugeba tai nusakyti, nes, panašiai kaip užsikrėtęs nuo kito akių liga, jis negali surasti jos priežasties: mat nuo jo paslėpta tai, kad mylinčiajame, tarsi veidrodyje, jis mato pats save*“ (Ten pat, 255b-d). Tad jei jis ir nesuvokia, kas su juo darosi, tai netrukdo tam darytis. Juk jis dar tik berniukas ir jo vadeliotojas dar neįgudęs, kad suprastų kur ir kaip rieda jo sielos vežimaitis. Tačiau negi Platonas čia nori pasakyti, kad meilės santykis yra simetriškas, t.y. kad tai, kas dedasi vienoje santykio pusėje, būtinai nuaidi ir kitoje? O akių kaip veidrodžio metafora negi yra pakankama nuoroda (psichologinio) būdo, kuriuo sielos, galbūt, dalinasi savaisiais turiniais? Turint omenyje *Politėjos* įžvalgą apie gėrio reikšmę apibrėžiant būtį, vargu ar simetriškumo idėja Platonui būtų priimtina. O ir akys sinoptiškai mąstančiam Platonui, matyt, byloja gilesnius dalykus negu mums jau atsiskyrusį sielos paviršiaus sluoksnį – psichologiją. Ir visgi ką galima išvysti mylinčiose akyse? Poetai mums atsakytų: mylinčios akys liudija ištirpusią širdį, visišką patiklumą, nesvarstomą atsidavimą, t.y. tiesiog sielos grožį. Tačiau ar gali tokius dalykus pamatyti tas, kurio širdis sudiržusi? Ar gali žmogus pamatyti kito akyse tai, ko jis pats neturi? Jei, anot faidoniškojo Sokrato, pažinimas yra atsiminimas, tai ir grožio valdoma, t.y. fenomenologinė akistata su mylinčiojo akimis mylimajam, matyt, galėtų apnuoginti tik jo paties sielos gelmę. O tai, kas yra už tų akių, kas yra mylimojo sieloje, pažinti neduota, nes veidrodis tik atspindi<sup>49</sup>. Tačiau veidrodis gali būti ir iškreiptas, t.y. kito žmogaus akys gali

<sup>49</sup> Plg.: „Esant *erosui*, tarp būtybių iškyla tam tikra kitybė, neredukuojama į loginę ar skaitinę skirtį, formaliai atskiriančią kiekvieną individą nuo bet kurio kito. <...> Šiame santykiyje niekas nesuprastina kitybės, išskylančios čia kaip tokia“ (Levinas 1994: 63-64).

ištraukti į paviršių iš jas stebinčio žmogaus sielos gelmių ne tik gražius dalykus, bet taip pat ir visai jiems priešingus. Tad kodėl mylinčios akys turėtų atverti panašius dalykus ir mylimojo sieloje, t.y., kodėl galima tikėtis, kad mylinčiojo akys užkrės mylimąjį, tebūnie ir silpnesne meile? Nors pagal *to paties* matą funkcionuojantis teorinis mąstymas, matyt, turėtų provokuoti Platoną požiūriui apie santykio simetriškumą, tačiau iškilusis klasikais, regis, nepraranda realybės jausmo ir puikiai supranta, kad gyvenime būna visaip ir kad grožis gali ne tik pakylėti<sup>50</sup>. Tačiau jam, ko gero, labiausiai jam imponuoja tai, kad buvimas gražaus veido akivaizdoje numato ir kryptingos fenomenologinės įžvalgos galimybę. Mylinčių akių negalima nepastebėti. Jos išsiduoda, nes nemoka slėptis. Juk dieviškas, t.y. tobulas grožis išjungia kasdienes interesus, taigi ir savisaugą. Todėl meilė tarsi apnuogina ir taip nuoga veidą, nuimdama nuo jo kasdieniame gyvenime pastoviai naudojamas kaukes<sup>51</sup>. Todėl mylėtojo akys yra nuogo, neapsaugoto veido išstata, kuri byloja mylėtojo pažeidžiamumą ir provokuoja tiek agresijai, tiek apsaugai nuo galimos agresijos. Kai viršų ima suvokimas, kad kitas yra reikalingas apsaugos, kad kitu reikia pasirūpinti, mylimasis tarsi per fenomenologinį akių veidrodį ir gali užsikrėsti tebūnie ir silpnesne meile mylinčiajam<sup>52</sup>. O tada ir mylimojo sieloje gali dėtis tie patys dalykai, tad ir jis visai „teisėtai“ kartu su mylinčiuoju galėtų nuskinti tuos pačius vaisius. Tačiau nėra jokių garantijų, kad šėlo užkluptieji išnaudos geriausiąją jame slypinčiąją galimybę. Meilė provokuoja ir duoti, ir imti. Ir tik duoti mylint, regis, yra ir nepriekaištingas, t.y. meilės esmės nepažeidžiantis veiksmas. Juk meilė - tai nesuinteresuotas rūpestis kitu, tai aidas nelaukiantis gero kitam siekis, taigi veiksmas nukreiptas į kitą ir tik dėl kito. Tačiau toks kilnus veiksmas sukomplikuoja kito situaciją: juk šis yra verčiamas imti. O imti lyg ir yra visiškai priešingas veiksmas meilės prigimčiai. Tad argi duodamas neverti kito būti neetišku? Negi etiška provokuoti kitą būti neetišku? Jei Platonas kalba apie abipusiškumą meilėje, tai iškyla problema, kaip gali mylintysis ir mylimasis kartu realizuoti tobuliausią meilės perspektyvą - idealų etiškumą? Faidriškasis Sokratas, regis, suranda būdą, kaip įsiveikti su šia net postmodernybei neįkandama dilema. Nors paikai ar net davatkiškai atrodo nusiteikimas susilaikyti mylint, tačiau ar jis neįsiveikia su duoti ir imti dviprasmybe? Ar neduoti ir neimti meilėje nėra būdas suteikti galimybę kitam išlikti tyru, tad jei ir provokuoja kitą, tai visgi etiškumui? Argi platoniškoji meilė nežada tobulo etiškumo realizavimo abiemis šėlo pagautiesiems? Ir nors kasdienybės šmėklos tyko už kiekvieno kampo ir

<sup>50</sup> Plg.: „Tas, kuris nėra ką tik įšventintas [į slėpinius] arba yra sugedęs, ne pernelyg veržiasi iš čia ten, grožio grynojo link, taigi, šičia žvelgdamas į tai kas vadinama tuo vardu, jis žiūrėdamas nepatiria pamaldžios baimės, tačiau, atsidavęs malonumui, keturkojo papratimu bando užlipti ir apvaisinti; jis nebijo įžūliai bendrauti ir nesigėdija, vaikydamsis prigimčiai svetimo malonumo“ (Ten pat, 250e-251a).

<sup>51</sup> Plg.: „Veido oda lieka nuogiausią, labiausiai apnuoginta. Ji yra nuogiausią, nors tai ir padorus nuogumas. Ir labiausiai apnuoginta: veide yra esmiškas vargas [pauvretė]. To įrodymas – šį vargą mėginame slėpti pozomis ir laikysena“ (Levinas 1994: 86).

<sup>52</sup> Plg.: „<...>[mylimojo] meilė tėra tik meilės atvaizdas, anterotas, - todėl jis ją ir vadina, ir mano esant ne meile, o draugyste“ (Ten pat, 255c).

bet kada galima suklupti<sup>53</sup> grožio nušviestame „teisingajame“ etinio tobulėjimo kelyje, tačiau vis viena išlieka galimybė, ištikus meilės šėlui, dar čia, gyvenime, realizuoti tobulą etiškumą, tad ir, reflektuojant jį mąstyme, išvysti filosofui taip rūpinimą „tiesos lygumą“, t.y. gėriu konstituoatą būti. „Štai kiek daug dieviškų [dovanų] suteiks tau, vaike, mylinčiojo draugystė. O artumas su nemylinčiu, atskiestas mirtingųjų nuosaikumu, šykščiai taupantis mirtingųjų papročiu, pagimdantis draugo sieloje nelaisviems įprastą būdą, kuri dauguma liaupsina kaip dorybę, nulems vien tai, kad siela devynis tūkstančius metų neprotingai blaškysis žemėje ir po žeme“ (Ten pat, 256c-d).

Sokratas baigia savo palinodiją: nuodėmė nuplauta, teisybė atstatyta, Erotas pamalonintas. Platonas irgi jau galėtų atsikvėpti: gimdymas grožyje rekonstruotas, filosofavimo paslaptis įminta, Sokratas pagerbtas. Tačiau ko siekia pats Platonas Lisijo kalbos ritinėlio pavyzdžiu surašydamas ir paskesnėms kartoms dosniai pasiūlydamas „teisingą“ Sokrato kalbą apie meilę grįstą filosofavimą? Ar įsiveldamas į neakivaizdžias varžytynes su sofistais, jis nepersiima jų siekiais? Jei sofistai rašo paveikias kalbas, tai gal ir Platonas viliasi filosofavimo teorine rekonstrukcija įvaldyti jį? Ko galėtų tikėtis skaitytojas, perskaitęs „teisingą“ Sokrato kalbą: išmokti filosofuoti ar išmokęs pasiekti tai, ko iš filosofavimo tikisi Platonas, t.y. pelnyti dorybę ir nemirtingumą?

Jei šie klausimai ne iš piršto laužti, tai Platonas vargu ar paliktą *Faidro* skaitytojo jų sukkeltoje sumaištyje, Kur kas labiau tikėtina, kad, išnaudodamas filosofavimui prigimtine refleksija, jis pažvelgtų į tris užrašytąsias kalbas iš šalies ir pamėgintų aptarti raštinio filosofavimo perspektyvą.

---

<sup>53</sup> Plg.: „Bet jei jie gyvens *grubesnį gyvenimą ir filosofijai svetimą gyvenimą*, bet *garbės ištroškusių gyvenimą*, tuomet galima tikėtis, kad abu nesutramdomi jų žirgai, netikėtai užklupę [mylėtojo ir mylimojo] sielas – apgirtimo ar kokio kito nerūpestingumo akimirka – suves juos draugėn ir privers juos pasirinkti bei atlikti tai, ką dauguma vadina pačia palaimingiausia skirtimi. Sykį tai atlikę, jie ir likusį [laiką] griebis šito, tačiau tik retkarčiais, nes *tai neatitinka viso jų mąstymo nuostatų*. Šie taip pat yra vienas kitam draugai, tačiau blogesni už anuosius; <...> Numirę jie palieka kūną ir, nors *būdami besparniai*, jau būna įgiję troškimą užsiauginti sparnus, tad ir jie už savąjį meilės šėlą gauna toli gražu ne menką pergalės dovaną“ (Ten pat, 256c-d).



1. Dekartas, R. 1978, *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
2. Herakleitas, 1997, *Fragmentai*. Vilnius: Baltos lankos.
3. Levinas, E. 1994, *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
4. Nietzsche, F. 1997, *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
5. Plato, 1961, *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
6. Platonas, 1981, *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
7. Platonas, 1994, *Faidras*. Vilnius: Aidai.
8. Platonas, 1995, *Sokrato apologija. Kritonas*. Vilnius: Aidai.
9. Platonas, 1999, *Faidonas*. Vilnius: Aidai.
10. Platonas, 2000, *Puota*. Vilnius: Aidai.
11. Estetikos istorija, Senovės rytai/Antika, 1999, Vilnius: Pradai
12. Filosofijos istorijos chrestomatija, Antika, 1977, Vilnius: Mintis
13. Платон, 1989, *Федр*, (русский и греческий текст), Москва: Прогресс.