

IONAS: RAPSODIŠKOJO BYLOJIMO FENOMENOLOGIJA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-2057 Vilnius
Tel. (8 5) 266 7617
El. pa tas: S.Jankauskas@lat.lt

Straipsnyje analizuojamas didesnio filosofų dėmesio paprastai nesulaukiantis Platono dialogas „Ionas“. Šiame dialoge pateikiamas Sokrato ir rapsodo Iono pakalbis. Sokratas mėgina iš Iono sužinoti, kaip šis išdainuoja Homerą. Tariama, kad Platonas galbūt aptaria rapsodiškąjį bylojimą išvelgdamas sąryšį tarp „gimdymo“, kurį išprovokavo savo pašnekovams Sokratas, ir rapsodiškojo bylojimo būdų bei siekių. Parodoma, kad Sokratas savo klausimais įperša Ionui filosofavimo refleksyvioji prigimties nulemtą prielaidą, jog rapsodas turi suprasti tai, ką jis byloja. Dialogui plėtojantis, Sokratas be vargo įrodo, kad Ionas byloja dieviškojo įkvėpimo veikiamas, o ne dėl to, kad išmanytų Homerą. Nepaisant to, Ionas spėja atskleisti Sokratui ir dialogo skaitytojams rapsodiškojo bylojimo fenomenologinius ypatumus, kurie straipsnyje teoriškai eksplikuojami pasitelkiant M. Buberio bei E. Levino samprotavimus apie laiką, auką bei nesamą gyvenimą. Parodoma, kad dėl specifinės dvasinės konstitucijos antikos žmogus turėtų išgyventi bylojimą ne vien kaip estetinio pobūdžio katarsį, bet veikiau kaip egzistencinio pobūdžio iniciaciją į kosmą kaip visumą. Straipsnis baigiamas pasvarstymais, kuriuose į Ksenofano, Parmenido bei paties Platono išvadas apie būtį mėginama pažvelgti kaip į rapsodiškojo bylojimo struktūros teorinę asimiliaciją.

Pagrindiniai žodžiai: Dievas, sakymas, tikras gyvenimas, rapsodas, bylojimas, nesamas gyvenimas, filosofas, pasakymas, būtis.

Kas nežino garsiosios Sokrato ištaros: „žinau tik, kad nieko nežinau“? Gal kiek mažiau yra žinančių jos potekstę. Apie ją Platono dialogų herojumi tapęs Sokratas prabyla *Sokrato apologijoje*. Atseit, Delfų orakulas jam išaiškino, kad jis yra išmintingiausias iš graikų. Sokratas niekaip negali susitaikyti su šia puikybę provokuojančia mintimi, todėl vis ieško už save išmintingiesnių. Vis vaikščioja po Atėnus, kamantinėja savo bendrapiliečius ir aptinka, kad net iškiliausi sofistai nieko doro neišmano. Kukliai pripažindamas, kad jo paties kaip kamantinėtojo pozicija taip pat numato neišmanymą, jis veikiai konstatuoja, kad

nei jis ką išmano, nei kiti, ir jei, anot Delfų orakulo, jis ir išmintingesis už kitus graikus, tai nebent tik tuo mažmožiu, kad suvokia savo neišmanymą. Nors legenda sako, kad orakulo suintriguotas Sokratas ieško išmintingiesnių už save, sprendžiant iš to, ką jis vis suranda, labiau tikėtina, kad vis dėlto ieško to, kas mūsų kasdieniškai ausiai skamba įprasčiau, t. y. ieško kvailiesnių už save. Tačiau filosofijos tradicija yra pakylėjusi Sokratą ant gana aukšto pjedestalo, todėl ši labiau tikėtina mintis atrodo jei ne šventvagiška, tai bent jau ne itin mandagi. Ginantis nuo nepadoraus blevyzgojimo šešėlio, būtų galima gelbėti kilnų

Sokrato įvaizdį kita kasdienio mastymo kliše, t. y. tarti, kad Sokratas siekia save nureikšminti, todėl už save išmintingesnių ieško tiesiog iš įgimto kuklumo. Tačiau ir šioji formuluotė yra ne be ironijos priemaišos. Gal tą fenomenologiškai konstatuojamą ir iš kasdienio mastymo pozicijų gana dviprasmiškai atrodančią Sokrato elgseną lemia pačios filosofijos prigimtis? Formaliai filosofija yra teorinis mastymas, ir pačiam Sokratui polinkis į svarstymus tikrai nesvetimas, nors jis veikiau yra klegančiose Atėnų aikštėse pamokslaujantis filosofas, o ne koks nors sterilioje teoretiškumo terpėje mokslaujantis nūdieniškas plunksnagraužys. Teoriškai nereflektuota reakcija į kokio nors autoriteto teiginį numanytų vien patikėjimą teiginiu. Todėl tariamai nereflektuojantis Sokratas, matyt, tik džiaugtųsi Delfų orakulo pranašyste ir, progai pasitaikius, ją skelbtų kiekvienam sutiktam atėniečiui. Sykių užsimezgęs refleksiją numanantis teorinis mastymas visur ima reikalauti savo dalies, t. y. reikalauja logiškai artikuliuoti bet koki, visai nesvarbu kaip mastymą pasiekusį teiginį. Loginė teiginio artikuliacija numano to teiginio paaiškinimą¹ arba, kalbant techniškiau, teiginio prielaidų rekonstravimą. Taigi ir Sokratui, jau įsivėlusiam į pragaištingą teoretiškumo arba, kaip pasufleruoatų Kantas, grynojo proto stichiją, neišvengiamai tenka užsiimti ta nepalankia teiginių

¹ Plg.: „Turėti teisingą nuomonę, nors ir nesugebant pateikti paaiškinimo. Ar nežinai, <...> jog tai nebus žinojimas (*nejaugi nepaaiškintas*) (teoriškai nerekonstruotas – S. J.) *dalykas gali būti žinojimas?*), nei neišmanymas (*argi prie būties prisiliečiantis dalykas gali būti neišmanymas?*). *Tad teisinga nuomonė tikriausiai ir bus dalykas tarp žinojimo ir neišmanymo*“ (Platonas 2000: 202a).

loginio artikuliuavimo arba pagrindinėjimo veikla. Delfų orakulo ištara, nūdienišškai „moksliškai“ formuluojant, yra „empirinis“ teiginys, kurio neįmanoma pagrįsti vien logiškai. Jį reikėtų tikrinti pačiu gyvenimu. Čia, vadovaujantis pozityvistų nuskaidrintu „moksliiniu“ požiūriu, galimi du keliai. „Empirinį“ teiginį galima grįsti indukciskai, t. y. surandant kelis jį patvirtinančius atvejus ir atliekant logiškai nepateisinamą šuolį prie visuotinio pobūdžio išvados. Sokrato misija šiuo atveju atrodytų ne itin kilniai, t. y. būtų realizuojama ieškant kvailesnių už save. Griežtu loginiu požiūriu toks pagrindimo būdas būtų nepakankamas ir pelnytų tik tikėtiną rezultatą. Be to, šį „pagrindimo“ būdą grasintų išklubinti psichologiniai veiksniai: būtų nelengva atsispirti pagundai tendencingai pasirinkti pašnekovus. Tačiau siekis ieškoti už save išmintingesnių, nors irgi nežada logiškai baigtinio rezultato, tačiau atrodo bent jau sąžiningesnis. Jis ne tik nureikškina patvirtinančių atvejų vilionės, bet ir provokuoja akiplėšiškiausiems iššūkiams – kursto kamantinėti nominaliai iškiliausius Atėnų išminčius, t. y. sofistus. Kol vadovaujantis tokia strategija nepavyksta aptikti Delfų orakulo ištarą paneigiančio atvejo, tol galima vaikščioti išdidžiai pakelta galva ir jaustis bent tuo minėtu sokratiškuoju mažmožiu išmintingesniam. Nežinia, ar iš tiesų Sokratas, gerokai užbėgdamas pozityvizmo orakului K. Popperiu už akių, sąmoningai vadovaujasi falsifikacijos principu, tačiau bent jau Platono dialoguose jo elgsena tokį principą tarsi ir numano. Šiuose dialoguose Sokratas kimba į atlapus patiems aršiausiems sofistams. Jis nesivaržo pabendrauti ir su

eiliniais atėniečiais. Tačiau ar tik savo nemėgstamus sofistus kaip nuvainikuotinos išminties apaštalus Platonas galėtų parinkti į pašnekovus Sokratui? Juk Platonas, teoriškai rekonstruodamas Sokrato elgseną, galėtų turėti ir savų intencijų. Žvelgiant į Sokratą iš šalies, jau galima ir nesitapatinti su jo mąstymo virtuve bei ideologiniais siekiais, taigi ir sokratiškąsias išminties paieškas visai kitoje šviesoje pamatyti. Platono rekonstrukcines užmačias turėtų lemti jam iškilusios problemos, iš kurių bene svarbiausioji turėtų būti sokratiškojo filosofavimo pratęsimo problema. Juk Sokratas ne tik sofistus kvailino, bet, anot jo kaltintojų, ir Atėnų jaunuomenę tvirkino. Platonas buvo patyręs šio „tvirkinimo“ išmintimi skonį, todėl, netekus Sokrato, kaip tik noras pratęsti sokratiškąsias sielos puotas turėtų dominuoti jo kūrybos pradžioje. Pats Sokratas apie savo gebėjimą „tvirkinti“ jaunuomenę kalbėjo šykščiai ir mįslingai, atseit, jis esąs tik pribuvėja ir tegalįs padėti su juo bendraujantiems išgimdyti tai, ką doro jie savo sielose yra išnešioję. Nesant aiškių nuorodų, kaip Sokratas įgyvendindavo išminties pribuvėjos vaidmenį, Platonui teko pačiam sukti galvą aiškinantis konstruktyvųjį sokratiškojo filosofavimo aspektą. Kur jis galėjo ieškoti jam iškilusios problemos sprendimo? Besiformuojančiame teoriniame mąstyme, kitaip nei nūdienos bekraštėje informacijos mugėje, daug gatavų sprendimų tikrai negalėjo būti. Labiausiai tikėtina, kad kosmiškai mąstantis graikas tokioje situacijoje žvalgytųsi sokratiškai specifikuoto filosofavimo prototipų graikiškame gyvenime. Ar tik V a. pr. Kr. iškilę sofistai graikuose buvo vadinami išminties skleidėjais? Ar

dar labiau nenusipelno šio vardo jau nuo amžių graikuose išmintį diegę rapsodai? Taigi ar neturėtų Platonas savo dialoguose pakalbinti ir rapsodų?

Nežinia, tokiais ar kitokiais sumetimais vadovavosi Platonas, tačiau viename iš jo ankstyvųjų dialogų – *Ione* (Ἴων) – nūdieniškai formuluojant aprašytas Sokrato interviu su iškilium antikos rapsodu. Filosofijos tradicijoje šis dialogas vertinamas nevienareikšmiškai. Mat jo niekur necituoja Aristotelis, o pačiame dialoge nė puse lūpų neužsimenama apie filosofiją. Turint omenyje, kad beveik visuose savo dialoguose Platonas vienu ar kitu aspektu tik ir aiškinasi, kas yra filosofija, išskyla visai pagrįstų abejonių dėl šio dialogo autentiškumo. Tačiau galima atsižvelgti ir į papildomas platoniškojo filosofavimo intencijas. Po Sokrato teismo, pasmerkusio Atėnų keistulį myriop, ant filosofavimo krito ne vien nešlovės šešėlis. Sokratiškais akcentais paženklintas filosofavimas pasirodė esąs pavojinga veikla. Taigi Platono siekis pratęsti sokratiškąjį filosofavimą numanė dar ir papildomą šio filosofavimo pateisinimo problemą. Platonas su šia problema tiesiogiai galynėjasi *Puotoje*, tačiau ir tame dialoge jis tai daro gana užmaskuotai. Skaitant pirmąjį dialogo pusę net nekyla mintis, kad jis būtų kaip nors susijęs su filosofija. Mat jame pagirioti Sokrato pašnekovai blevyzgoja pagėrusiems vyrams tradiciškai ant liežuvio galo besisukančia tema – šlovina meilę ir jos daimoną Erotą. Blaiviausias likęs Sokratas įsiterpia į šnekas paskučiausias ir ne tik susieja Erotą su filosofija, bet ir ilgainiui padaro išvadą, kad Erotas yra vedlys tiems, kurie renkasi filosofavimo kelią. Dialogą užbaigiančioje

antikos gražuolio Alkibiado kalboje legitiminės užmačios visiškai apnuoginamos. Čia paaiškėja, kad Sokratas tiek savo išvaizda, tiek elgsena įkūnija filosofuojantį Erotą Atėnų gyvenime. Alkibiado kalboje praspūsta turbūt visai neatsitiktinė užuomina, kad Sokratas yra áulininkas, kuriam áulá atstoja burna. Prisiminus, kad tradiciniai rapsodai deklamuodavo savo eiles pritardami lyra ar kitu muzikos instrumentu, galima daryti išvadą, jog filosofuojantis Sokratas metaforiškai kvalifikuojamas kaip vienpusiškas rapsodas, kuris savo vaidmenį atlieka vien žodžiu. Tačiau net prikišamai nurodomas išoriškas Sokrato ir rapsodo veiklos panašumas būtų tik silpna sokratiškojo filosofavimo legitimacijos pastanga, kurią tebutų galima kvalifikuoti vien kaip mėginimą užmaskuoti filosofavimo veiklos naujumą, taigi ir svetimumą graikiškajam kosmui.

Tačiau ar tik išoriškai Sokratas panėši į rapsodus? Žvelgiant nūdieniškai, rapsodai buvo graikų mokytojai ir auklėtojai. Jų deklamuojamos poemos nužymėdavo graikams jų pasaulio – kosmo – ribas tiek informaciniu, tiek vertybiniu aspektu. Nekasdieniškame susitikime su rapsodu graikas ne tik sužinodavo, kas ir kaip yra kosme, bet ir kam jis pats šiame kosme yra. Ir ne šiaip sužinodavo, bet išgyvendavo neatšaukiamus dievų įpareigojimus jam. Mat rapsodo deklamavimas nėra vien mus, pavyzdžiui, iš Homero poemų, pasiekiantis *pasakymas*, bet numano ir *sakymą*. Rapsodas susirinkusiems jo išklausti inicijuodavo sakymą, besisteigiantį tarp (rapsodo) klausytojų ir dievų, kurių išmintį rapsodas tarsi tik retransliuodavo. Tie, kurie išklauskavo dievus, jau nebegalėdavo jų ne-

klausyti. Taigi rapsodas savuoju deklamavimu graikams kartkartėmis atgaivindavo kasdienio gyvenimo šurmulio užklojamą ryšį su dievais, o rapsodiškąją inicijavimo procedūrą išgyvenęs graikas, nūdieniškai formuluojant, grįždavo į savąją kasdienybę su atnaujintais egzistenciniais imperatyvais. Ar tai, ką Atėnuose darė Sokratas, vis ragindamas bendrapiliečius pasirūpinti savo siela, kad ji būtų kuo geresnė, labai jau skiriasi nuo rapsodiškos veiklos? Ar jo pašnekėsiuose su bendrapiliečiais nebuvo realizuojamas tebutie teoriškai modifikuotas sakymas? Tik gal nereikėtų mėginti tą sakymą išvelgti paskesniems amžiams giliau į atmintį įsirežusiam sokratiškajame kamantinėjime. Pašnekovą trikdantį klausinėjimą, ko gero, reikėtų sieti su rapsodiškuoju skambinimu lyra ar koku kitu instrumentu: abiejų paskirtis, nors ir realizuojama skirtingais būdais, matyt, buvo ištraukti graiką iš kasdienybės lauko ir padaryti imlų sakymui. O jau paskui susiklostanti mįslingoji gimdymo procedūra ir buvo sokratiškai specifikuotas sakymas. Ar ne tuos pačius egzistencinius imperatyvus išgimdydavo Sokrato pašnekovai²? Argi ne šio gimdymo labiausiai pasigedo Sokrato netekę jo sekėjai? Taigi ar ne šis sokratiškojo filosofavimo aspektas iš pat pradžių turėjo labiausiai rūpėti ir Platonui? Išvel-

² Plg.: „Jei toks dieviškas žmogus nuo jaunumės nešiojasi vaisių ir sulaukęs tinkamo amžiaus išsigeidžia gimdyti palikuonį, manau, kad jis aplink ieško grožio, kad jame gimdytų, nes bjaurume jis niekad negalės gimdyti. Dėl šio tad nėštumo gražūs kūnai traukia jį labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir gražią, kilnią bei geros prigimties sielą, jis stipriai prie judviejų prisiriša; *su tokiu žmogumi jis iškart randa, kokiais žodžiais prabilt apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti taurus žmogus ir kokio darbo imtis, ir pradeda jį auklėti*“ (Platonas 2000: 209b).

gus graikiškojo filosofavimo ir rapsodystės panašumus tiek išoriškame reiškimesi, tiek kosminėje misijoje, ar negalėjo kilti interesus pasigilinti į rapsodystę kaip filosofavimo prototipą? Sokratiškojo filosofavimo kaip sieliškojo gimdymo provokavimo specifika tam interesui turėjo suteikti visai konkretų pavidalą: kaip rapsodas (Sokratas) inicijuoja sakymą (gimdymą)?

Ionas surestas gana tiesmukai. Jame Platonas negaišta laiko įžanginiam situacijos aprašymui, t. y. visiškai neaiškina, kokiomis aplinkybėmis Sokratas susitinka su rapsodu. Nėra dialoge ir kokių nors kitokių „lyrinių nukrypimų“. Visas dialogas – vien šykštus, stenogramą primenantis Sokrato ir Iono pokalbio aprašymas. Sokratas be jokių užuolankų ima kamantinėti, atseit, iškilų to meto rapsodą Ioną. Pačioje pokalbio pradžioje gana savitai nužymimas ir probleminis dialogo interesas. Sokratas prasitaria, kad rapsodo profesija jam kelia pavydą. Pavydėtiniems dalykams jis priskiria puošnius rapsodų apdarus bei galimybę, vaizdingai tariant, šnekučiuotis su pačiais iškiliausiais dainiais³ ir ypač su dieviškuoju Homeru. Tačiau labiausiai Sokratas pavydi rapsodams mokėjimo suprasti (διάνοιαν ἐκμανθάνειν) dainių eiles. Mat, Sokrato požiūriu, rapsodai ne šiaip iškala dainių žodžius ir nedeklamuoja jų eilių nenuvokdami, ką kalba. Geras rapsodas yra tas, kuris perteikia dainių eiles jas suprasdamas⁴. Akivaizdu, kad Platonas

gerokai modifikuoja tradicinio rapsodo įvaizdį. Tarus, kad dainiai yra arčiausiai dievų, taigi tiesiogiai perima dievų išmintį, platoniškasis rapsodas atsiduria išminties perteikimo žmonėms žemesnėje grandyje, t. y. jis tik retransliuoja tai, ką dainiams pavyko perimti iš dievų. Tačiau net šią kuklesnę misiją jis gali tinkamai atlikti tik (visiškai) persiimdamas (συνείη) dainių sakymu, o tam jis turi įvaldyti ne tik to sakymo paviršių – žodžius, bet ir žinoti tai, ką šie sako. Mums banali skirtis tarp žodžio ir mintinio jo turinio antikoje galima tik po sofistų, savuoju žmogaus matu perkirčiavusių žodžių reikšmes ir taip atskleidusių santykišką žodžių autonomiją reikšmių atžvilgiu. Reikalavimas, kad rapsodas suprastų tai, ką jis iškalba, ne tik numano šią skirtį, bet kartu yra refleksijos arba, kaip formuluotų Hērakleitas, nuovokumo (φρόνησις) reikalavimas, kuris veikiau jau yra prigimtinė filosofo priedermė. Taigi Platono rapsodas aiškiai išgalvotas, priskiriant jam gebėjimus, būdingus tik filosofui. Ar tai nėra ženklas, kad *Ione* Platonas ne tiek aptarinėja rapsodystę, kiek maskuodamasis rapsodu mėgina pasiaiškinti filosofavimo kūrybinę virtuvę? Tikrieji rapsodai, pavyzdžiui, dieviškasis (artumo dievams požiūriu) Homeras ar Hesiodas, kuriuos Platonas kažkodėl linkęs vadinti

mat negalima būti geru rapsodu, nepersiimant dainiaus sakymu. Juk rapsodas turi perteikti klausytojams dainiaus mąstymą; nežinant, ką sako dainius, tinkamai tai padaryti neįmanoma. Viso šito negalima nepavydėti (καὶ τὴν τοῦτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη, ζηλωτὸν ἐστίν. οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψωδὸς, εἰ μὴ συνείη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. τὸν γὰρ ῥαψωδὸν ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσιν: τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γινώσκοντα ὅτι λέγει ὁ ποιητὴς ἀδύνατον. ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι) (Plato 1961: 530b-c).

³ Platonas *Ione* skiria ankstyvuosius rapsodus nuo vėlyvųjų ir pirmuosius vadina οἱ ποιηταί. Šiame tekste ὁ ποιητὴς verčiama ne mums įprastu, taigi ir įprastines konotacijas provokuojančiu, žodžiu *poetas*, bet labiau rapsodišką prigimtį nusakančiu žodžiu *dainius*.

⁴ Plg.: „pavydo vertas (gebėjimas) ne vien išmoki jo (dainiaus) žodžius, bet ir perprasti jo mąstymą;

dainiais, kažkaip sugebėdavo inicijuotis prie dievų išminties ir perteikdavo ją išmintinai kitiems. Filosofai, kaip ir nurodo jų veiklos vardo etimologija, siekė tos pačios išminties⁵, tačiau, kaip konstatuoja Hėrakleitas, matyt, jau daugiau tik sau⁶, t. y. siekė patys kalbėti ir veikti pagal tą išmintį. Filosofiją paradigmiškai ženklinanti refleksija ne tik išplėšia filosofuojantį graiką iš kosmo visumos bei supriešina su ja, bet ir potencialiai jį izoliuoja refleksijos teritorijoje – teoriniame mąstyme, pasmerkdamas jį anonimiškai vienatvei. Įsisąmonindamas šios izoliacijos ir jos nulemtos keistos vienatvės faktą, filosofas formuluoja egzistencinius siekius kaip anonimiškus imperatyvus, kuriems pirmiausia privalo paklusti jis pats⁷. Tačiau kitaip, nei mums įprastas *cogito*, anonimiškai realizuota refleksija nenubrėžia griežtos ribos tarp naujosios mąstymo teritorijos ir ligtolinio visumiško (kosminio) mąstymo, todėl tuos pačius anonimiškus imperatyvus filosofas adresuoja ir šalia esantiems kitiems. Tokie susidvejinimo akcentai visiškai akivaizdūs Sokrato moralizuojamoje elgsenoje: jis pirmiausia vykde jam anonimiško balso imperatyvias nuorodas, bet kartu ragino ir šalia esančius paklusti tiems patiems imperatyvams. Išoriškai žvelgiant, Sokrato veikla dar akivaizdžiai priminė tegu ir

dalykiškai modifikuotą rapsodystę. Tačiau vis tvirčiau į naująją refleksijos teritoriją besiremiantiems filosofams svarbiausiu dalyku turėjo tapti tai, kam juos tiesiogiai provokavo refleksijos nulemta filosofijos teorinė prigimtis, t. y. išminties supratimas arba jos pažinimas, kuris ilgainiui turėjo paralyžiuoti inertiškai perimtą rapsodų veiklos misionieriškąjį aspektą. O iš kur bent jau pirmieji graikų filosofai sėmėsi išminties, kurią ėmėsi teoriškai transformuoti? Argi ne iš tradicinių graikų dainių, kurių poemos ženklino egzistencines graikiškojo pasaulio ribas? Graikų filosofus su kosmu supriešinusį refleksija neišvengiamai atskyrė juos ir nuo dievų, suaugusių su tuo kosmu. Palankiausiu atveju filosofams galėjo būti prieinama tik tai, kas tiesiogiai prieinama iš teorijos plotmės, t. y. anksityvųjų rapsodų arba, kaip juos *Ione* vadiną Platonas, dainių verbalizuota išmintis. Nors platoniškas rapsodas Ionas tarsi dar siekia tradiciškai perteikti dainių išmintį kitiems, tačiau Platonas jam jau kelia reikalavimą suprasti ir pažinti tą išmintį, t. y. potencialiai su išminties diegimu konfliktuojantį reikalavimą. Žinant, kad Sokratas tradiciškai turėtų sukirsti kokios nors išminties turėtoją, nesunku nuspėti, kad kaip tik šis tarsi nekaltai rapsodui įsiūlytas reikalavimas suprasti tai, ką jis skelbia, turėtų nugramzdinti Ioną į prieštaravimus.

Iš pirmo žvilgsnio sokratiškasis supratimo priedas atrodo vien pozityviai, todėl Ionas, neįtardamas jokios klastos ir, matyt, vadovaudamasis nuostata, kad sviestu košės nepagadinsi, visai nepurkštąja dėl šitokio rapsodystės meno modifikavimo. Negana to, tarsi pataikaudamas Sokratui, jis netgi sako, kad supratimas yra bene

⁵ Plg.: „išmintis – vienas gražiausių dalykų, o *Erotas* – meilė grožiui, tai jis privalo būti filosofu, o būdamas filosofu, išsitekti tarp išminčiaus ir neišmanėlio“ (Platonas 2000: 204b).

⁶ Plg.: „Ištyrinėjau save patį“ (Hėrakleitas 1995, Fr. 101).

⁷ Plg.: „Todėl, mano bičiuli, nereikia taip labai žiūrėti, ką sakys apie mus *daugelis*, bet ką sakys *tasai*, kuris išmano, kas teisinga ir kas neteisinga, – tik jis *vienas* ir pati *tiesa* (ὁ εἷς καὶ αὐτὸς ἡ ἀλήθεια)“ (Platonas 1995: 48a).

daugiausia pastangų reikalaujanti rapsodystės meno dalis (τοῦτο πλεῖστον ἔργον παρέσχεν τῆς τέχνης) (Plato 1961: 530c) ir kad jis kaip niekas kitas iš graikų sugeba iškalbingai ir pakiliai samprotauti apie Homerą. Taigi tradicinis rapsodystės menas, nūdieniškai formuluojant, paverčiamas savotiška rapsodystės (literatūrinės) kritikos atmaina, ir Sokratas, kryptinga klausimų seka tikslindamas, ką Ionas išmano, jau gali imtis sukirsti ką tik sukirptos rapsodystės specialistą. Tarsi nujausdamas galimas sokratiškojo kamantinėjimo klastas, Ionas iš karto apsidraudžia pareikšdamas, kad jis yra gana siauros specializacijos rapsodas, t. y. puikiai išmano tik Homerą. Tačiau kokio nors dalyko (teorinis) žinojimas arba supratimas numano to dalyko rekonstrukciją, t. y. autonomišką mintinį konstrukta, kuris vienodai gerai pritaikomas visiems panašioms dalykams paaiškinti. Todėl išsireikalavęs iš Iono pripažinimą, kad visi rapsodai kalba beveik apie tą patį⁸, So-

⁸ Plg.: „Argi Homeras kalba apie ką nors kita, negu visi kiti dainiai? Argi ne apie karą dažniausiai ir bendravimą tarp žmonių – blogų ir gerų, paikų ir išmoningų; argi ne apie dievų bendravimą tarpusavy ir su žmonėmis bei apie tai, kaip bendraujama; argi ne apie nutikimus danguje bei Hade ir apie dievų prigimtį?“ (ἢ Ὁμηρος περὶ ἄλλων τινῶν λέγει ἢ ὄνπερ σύμπαντες οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ πολέμου τε τὰ πολλὰ διελήλυθεν καὶ περὶ ὁμιλιῶν πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν, καὶ περὶ θεῶν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἀνθρώπους ὁμιλοῦντων, ὡς ὁμιλοῦσι, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων παθημάτων καὶ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, καὶ γενέσεις καὶ θεῶν) (Plato 1961: 531c). Nūdienos žmogui Homero poemos atrodo kaip keistos eiliuotos pasakaitės, kurios galėtų padaryti kokį nors išpūdį nebent mažiems vaikams. O štai Platonas, lakoniškai pristatydamas rapsodystės turiningąjį aspektą, išskiria, jo požiūriu, svarbiausius dalykus, ir tai yra dievų bei žmonių santykiai karo aplinkybėmis. Ar atsitiktinai karo tema dominuoja rapsodų pasakojimuose? Gal karas, numatantis nuolatinę akistatą su mirtimi, pasirenkamas kaip egzistenciškai reikšmingiausia natūrali žmogaus gyvenimo aplinkybė, verčianti žmogų

kratas gali padaryti pirmąją Ioną trikdančią išvadą, kad jis turėtų vienodai gerai išmanyti tiek Homerą, tiek Hesiodą, tiek bet kurį kitą antikos rapsodą⁹. Ionas negali nugincyti logiškos Sokrato išvados. Tačiau šioji išvada visiškai nedera su jo paties patirtimi, ir sutrikdytas Ionas nuo pirminio puikavimosi pereina prie stebėjimosi: „tad kokio galėtų būti priežastis, kad aš, kam nors kalbant apie kokį nors kitą dainių, nei galiu prisidėti (prie pokalbio), nei ką prasmingo suregzti ir tik bejėgiškai snūduriuotu; tačiau vos tik kam nors užsiminus apie Homerą kaip mat pabundu, prisidedu (prie pokalbio) ir tiek galiu pasakyti...“ (Plato 1961: 532b). Sokratas iš karto nurodo Iono negalios priežastį: „bet kam akivaizdu, kad nei meno¹⁰, nei žinojimo (gebėjimo) tavajame Homero bylojime nėra; jei būtų kokio nors meno (gebėjimo), taip pat (gerai) galėtum byloti ir kitus dainius. Juk poezija yra vientisa, ar ne“ (παντὶ δῆλον ὅτι τέχνη καὶ ἐπιστήμη περὶ Ὁμήρου λέγειν ἀδύνατος εἶ: εἰ γὰρ τέχνη οἷός τε ἦσθα, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἀπάντων λέγειν οἷός τ' ἂν ἦσθα: ποιητικὴ γὰρ πού

priimti ribinius vertybinius sprendimus? Ir kur, jei ne žmonių (bei dievų) tarpusavio bendravime, priimami tie sprendimai? Ar galima surasti tinkamesnes natūralias aplinkybes, vertybiškai integruojančias antikos žmogų į kosmą kaip socialumo (ὁμιλιῶν) konglomeratą?

⁹ Plg.: „Taigi, mano mielasis, turbūt neklysimė (teigdami), kad Ionas turėtų vienodai gerai išmanyti tiek Homerą, tiek kitus dainius, atsižvelgiant į tai, kad pats sutikai, jog tas pats žmogus tinkamai spręs apie visus tuos (dainius), kurie kalba apie tuos pačius dalykus, ir kad beveik visi dainiai kalba apie tą patį“ (Plato 1961: 532b).

¹⁰ τέχνη graikiškai reiškia tiek meną, tiek amatą, tačiau abiem atvejais numano disponavimą konkrečiais įgūdžiais, kurie įgyjami išsivinanant τέχνη steigiantį ir jo atžvilgiu išorišką žinojimą – ἐπιστήμη. Taigi tas, kuris moka kokį nors τέχνη, disponuoja ir atitinkamu ἐπιστήμη.

ἔστιν τὸ ὄλον. ἦ οὐ) (Plato 1961: 532c)? Nors Ionas nesiginčija, Sokratas pasišauna ir detaliau paaiškinti, ką jis turįs omenyje. Ionui pritariamai prasitarus, kad jam patinka klausytis išmintingųjų, Sokratas nesusilaiko nuo jam įprasto kuklinimosi: „tai jūs, *rapsodai* bei aktoriai, ir tie, kurių poemas išdainuojate, esate *išmintingi*: aš gi tik *tiesą* pasakau, kaip ir kiti neišprusę žmogeliai“ (Plato 1961: 532c). Šis Sokrato kuklinimasis ne toks jau nekaltas. Jame brėžiama dalykinė skirtis tarp išminties ir tiesos. Nors ankstyvieji filosofai ir, matyt, Sokratas vis dar taikė į išmintį, tačiau jau gana tvirtai į teorinį mąstymą įsispyrusiam Platonui darėsi vis aiškiau, kad šioje teritorijoje tiesiogiai tegalima taikyti tik į tiesą¹¹. Parmenidas bene pirmasis konstatavo šios teritorijos vidinį uždaramą, taigi ir autonomiškumą, ir jam ji tapo svarbesnė už (visumišku) sinkretiniu mąstymu konstituojamą kosmą¹². Platonas jau mėgaujasi teorinio mąstymo konstruktyvumo galimybėmis ir net dar inertiškai ontologizuodamas jo konstruktus negali nesuvokti, kad šioje srityje atrasti (sukonstruoti) ir mąstymu tiesiogiai pasiekiami dalykai nėra tapatūs kažkaip kitaip anapus jos esamiems ir kitaip prieinamiems tradiciniams dalykams. Taigi jau Platonui turėjo tapti aišku, kad teorinio mąstymo srityje tiek pažintiniu, tiek ontologiniu aspektu kaip aukščiausios prabos dalykas pelnoma tiesa negali būti tapati šios srities atžvilgiu anapusiškai iš-

¹¹ Plg.: „Vis dėl to *tiesą*, jei norite, sutikčiau *pasakyti*, – savaip, *nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas*; nenorėčiau pasirodyti juokingas“ (Platonas 2000: 199b).

¹² Plg.: „Tačiau visa (kita) turi būti vien vardai, kuriuos mirtingieji nustatė, įtikėję juos esant tikrais: atsirasti ir išnykti, būti ir nebūti, keisti vietą bei mainytis spalvų žaismui“ (Parmenides B 8, 38–40).

minčiai. Jeigu jau teoretizuojančiam filosofui tiesa yra tiesiogiai prieinamas dalykas, tai ji neišvengiamai darosi ir vertingesnė už anapus teorijos liekančią ir tolti pradedančią išmintį¹³. Bent jau toks vertinimas gana akivaizdus čia aptariamame ironizuojančiame Sokrato kuklinimesi. Tačiau ar tik Platonas, priversdamas Sokratą tradiciškai ironizuoti, neperlenkia lazdos? Ar taip sukeitęs vertybinius tiesos ir išminties akcentus Sokratas nepradeda ironizuoti pats savęs? Argi jam tiesa buvo svarbiausia? Negi jis padėdavo savo pašnekovams išgimdyti tiesą?

Kad ir kaip būtų, dalykiškai atskyrus išmintį ir tiesą, jau galima aptarti prieigos prie skirtingų dalykų būdus. Nors *Ione* Sokratas tiesiogiai tarsi tesiekia pasiaiškinti rapsodiškojo bylojimo specifiką, bet jis pats tegali kalbėti kaip filosofas, todėl jo konstruktyviame klausinėjime netiesiogiai atsiškleidžia ir filosofinio kalbėjimo (diskurso) ypatumai. Sokrato požiūriu, įvaldžius kokį nors meną apskritai, t. y. kaip visumą, įvaldomas ir jo svarstymo (vertinimo) būdas (τὴν αὐτὴν εἶναι σκέψιν, ἐπειδὴν τις ὄλην τέχνην λάβῃ) (Plato 1961: 532e), kuris universaliai pritaikomas bet kuriam konkrečiam to meno pasireiškimui vertinti. Menas čia suvokiamas kaip išmokstamas amatas, taigi numano jį realizuojantį išorišką žinojimą. Įsisavinti amatą (meną) tolygu išmokti tam tikrą išorišką amato atžvilgiu žinojimą, kuris savo ruožtu galėtų tapti universalių svarstymų apie bet kokias

¹³ Plg.: „*Kas gi <...> imasi filosofijos*, jei nei išminčiai, nei neišmanėliai išminties nemylī? – Jau ir vaikas suprastų, *esantieji tarp šių dviejų*. Vienas iš jų (filosofavimą įkūnijantis – S. J.) Erotas“ (Platonas 2000: 204a-b).

to amato apraiškas pamatu. Galima kartu su Ionu nesuklusti ir pritarti Sokratui, bet galima nepasiduoti Platono vilionėms ir pasvarstyti kiek kitaip. Gal amatui (menui) įsisavinti gana išmokti jo kaip konkrečios veiklos būdus? Žvelgiant į tuos būdus žinojimo rakursu, tai būtų amato atlikimo taisyklės, taigi visiškai konkretus žinojimas, kuris vargu ar galėtų būti universalus pagrindas bet kokiems tuo amatu (menu) pelnomiems vaisiams vertinti. Šviesą išvydęs meno kūrinys gyvena autonomišką gyvenimą, dažniausiai visiškai nesusijusį su jo kūrybos taisyklėmis¹⁴. Pavyzdžiui, tiek naktinis puodas, tiek įstabi vaza gali būti nužiesti laikantis tų pačių (indų) žiedimo (meno) taisyklių, tačiau labai tikėtina, kad vienas kūrybos vaisius atsidurtų po lova, o kitas puikuotųsi ant stalelio šalia lovos, ir abu būtų vertinami skirtingais būdais. Platonas savo dialoguose siekia teoriškai rekonstruoti Sokrato elgseną, t. y. jo dialogų herojus įkurdintas teorijos arba universalaus mąstymo srityje. Čia bet koks žinojimas yra universalus tiek savo prigimtimi, tiek taikymo galimybėmis. Taigi platoniškasis Sokratas, *Ione* kalbėdamas apie meną kaip visumą ir apie universalias meno apraiškų vertinimo galimybes, matyt, primeta filosofavimo formaliąją specifiką menams (amatams). Nors Ionas gana patikliai žiūri į Sokrato išvedžiojimus, tačiau platoniškoms provokacijoms nepasiduoda ir, sąžiningai referuodamas savosios rapsodystės fenomenologinį profilį, tik skėščioja rankomis ir vėl prisipa-

žįsta, kad jis tesugeba byloti Homerą ir jokių universalių gebėjimų neturi. Aptikus Iono bylojime akivaizdžią nedarną tarp to, kaip tas bylojimas, anot Sokrato, turėtų reikštis, ir to, kaip jis, anot Iono, reiškiasi, bei neatsisakant su menu siejamų prielaidų, norom nenorom tenka pripažinti, kad rapsodiškasis bylojimas nėra *τέχνη*. Šiaip jau tik klausinėti ir kvailinti turintis Sokratas galėtų ir pasitenkinti tokia negatyvia išvada, t. y. įsitikinęs, kad ir rapsodai neką teismano, baigti pokalbį ir, sekdamas Delfų orakulo nuoroda, eiti ieškoti naujos (kamantinėjimo) aukos. Tačiau dialogą rašo Platonas, o jo mąstymą valdo kitos intencijos, taigi nuolat jam tenka paversiti Sokratą išmanančiuoju¹⁵ bei jo lūpomis išsakyti dialogą vainikuojančią mintį apie rapsodiškojo bylojimo specifiką: „kaip ką tik sakiau, ne dėl meno tavyje tu taip puikiai byloji Homerą, bet *dieviškai galiai veikiant*; šioji veikia tave taip pat, kaip ir toji (galia), kuri judina akmenį, Euripido vadinamą magnetu, o daugumos (žmonių) – tiesiog Hēraklėjos akmeniu. Mat šis akmuo ne tik pritraukia geležinius žiedus, bet (tokią pat) galią suteikia ir žiedams, kurie po to gali paveikti taip pat kaip akmuo

¹⁵ Situacija kurioziška – neišmanėlis Sokratas tarsi užsimiršta ir, užuot tradiciškai kvotęs rapsodystės specialistą, pats mėgina jį paprotinti, t. y. išaiškinti, kaip klostosi rapsodiškasis bylojimas. Tokia vaidmenų transformacija būdinga ne vienam Platono dialogui. Štai *Puotoje* Diotima „gimdymo“ specialistui – „pribuvėjai“ Sokratui aiškina, kaip vyksta gimdymas grožio akivaizdoje. Šios metamorfozės Platono dialoguose nėra vien platoniškojo filosofavimo stilistikos dalykai. Jūs pačia savo prigimtimi lemia filosofavimo perėjimas į raštą, arba, kalbant nūdieniškai, mėginimas sukelti sakymą į pasakymą. Vien turiniais mintančiame rašte *kitas* yra (turingai) netemizuojamas, todėl viską (visus turinius) tenka perleisti (raštiškas) *tam pačiam*, kurį (rašto) skaitymo metu įsamenina ir su kuriuo tapatinasi skaitytojas.

¹⁴ Plg.: „Itikrovindamas atrandū. Perkeliu pavidalą į Tai-pasaulį. *Sukurtas daiktas yra daiktas tarp daiktų*, jį galima patirti ir aprašyti kaip savybių visumą“ (Buber 1997: 79).

ir pritraukti kitus žiedus; taigi kartais gali susidaryti gana ilga grandinė iš tarpusavy sukibusių geležėlių bei žiedų ir visi jie persiėmę galia iš to paties akmens. Panašiai įkvepia (įdievina – ἐνθέους μὲν ποιεῖ) ir Mūza, o jau po to (jos), įkvėptųjų entuziazmu persiėmus kitiems, susidaro (panaši) grandinė. Visi iškilieji epo dainiai ne dėl meno (gebėjimo), o su dieviškumu susilietę ir juo persiėmę išbyloja savo gražiausias poetas (ὁ μοι δοκεῖ τοῦτο εἶναι. ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ ὀμήρου εἰ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύνάμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὖ δύνασθαι ταῦτον τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίστε ὄρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρηται: πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτῆ, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἳ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα) (Plato 1961: 533d-e).

Šis graškūstas paaiškimas tikrai teikia peno vaizduotei, o jos polėkiui atsidasavus galima tik aiktelti ir mintyse išrėžti panegiriką dieviškajam Platonui. Tačiau Descartes'o palaiminimu jau tvirtai remiamės į archimediškąjį atsparos tašką *cogito*, kuris mums kaipmat primena mūsų teorinę priedermę, ir jau pažvelgę griežtai analitiškai, matyt, mestumės į kitą kraštu-

tinumą, t. y. konstatuotume, kad Platonas vėl mistifikuoja ir, užuot nuosekliai teoriškai rekonstravęs aiškinamą reiškinį, bruka mums vaikiška analogija parentą mitą. Atsiribokime nuo šių kraštutinumų ir pagalvokime apie tai, kaip toks Platono paaiškinimas turėtų aidėti jo amžininkams. Juk pirmiausia jiems rašo savuosius dialogus Platonas, o ne dekonstruoti temokančiam ir analitinėse skirtyse jau pasiklydusiam nūdienos žmogui. Senovės graikui ne tik dievai nėra metafora, bet ir bendravimas su dievais jam nėra svetimas. Toks bendravimas vykdavo ne tik per graikų šventes, kuriose pasirodydavo rapsodai ir iš kurių, atseit, grįžo dialogo herojus Ionas, bet ir per aukojimus¹⁶, o Platonas tik referuoja senovės graikui akivaizdžiai tokio bendravimo fenomenologiją. Tačiau kaip konkrečiai senovės graikui galėjo klostytis bendravimas (ὀμιλία) su dievais? Užuot spėlioje, iš pradžių geriau pasigilinkime į mums prieinamesnę patirtį. Nūdienos tikintysis pasakytų, kad prie Dievo jį pakylėja malda. Apie maldą gražiai ir mišlingai kalba M. Buberis: „Ir kaip *ne malda laike, o laikas maldoje*, kaip *ne auka erdvėje, o erdvė aukoje* (jei kas apgėžia šį santykį, sunaikina ir tikrovę), taip ir žmogus, kuriam sakau Tu – jo neįmanoma rasti kuriam nors laike ir kurioje nors vietoje (Buber 1997: 76). Besimeldžiančiam mezgasi ryšys su Dievu. Jei visa esybe atsiduodama tam ryšiui, jei santykis ima viršų, kasdienis buvimas nureikšmėja bei reliatyvizuojasi,

¹⁶ Plg.: „Tai kaip, Ionai, negi sakysime, kad *žmogus turi nuovoką* tuo metu, kai pasipuošęs dailiu apsiaustu ir aukso vainiku graudžiai verkia *per aukojimus ar šventes* (ἐν θυσίαις καὶ ἑορταῖς), nors neprarado nieko iš savo gražiųjų apdarų“ (Plato 1961: 535d)?

o jo pamatinės apibrėžtys, taigi ir laikas, nustoja absoliutumą. Tačiau ir patiriant ryšį su Dievu, vis viena kiekvieną akimirką reikia išgyventi, taigi negalima visiškai nustoti ryšio su išgyvenimo arba kasdienybės pasauliu. Besimeldžiantysis paprastai nesielgia beatodairiškai ir tą ryšį palaiko per kokią nors dominuojančio santykio atžvilgiu išorišką priemonę. Tradiciškai tokia priemonė yra rožinis. Mechaniskas slydimas rožinio karoliukais ne tik susieja su nureikšmintą kasdienybę (šiuo atveju su laiku), bet kartu liudija kasdienybės skurdumą ir beprasmiškumą. Jei mechaniškos priemonės yra gana esmingam ryšiui su kasdienybės pasauliu išlaikyti, tai ko verta žmogaus egzistencija tokia esme paženklintame pasaulyje? Ar šis suvokimas nepaskatintų žmogaus tik dar labiau atsiduoti santykiui su Dievu, nes kur kitur jis begali tikėtis prasmės? Argi rapsodiškojo bylojimo struktūra ir implikacijos kitokios? Ar atsitiktinai Platonas gretina bylojimą ir aukojimą? Ar tai nėra antikvai tradiciniai būdai žengti anapus kasdienybės, kiekvienu iš būdų nureikšminant atitinkamas pamatines kasdienybės apibrėžtis – laiką ir erdvę¹⁷?

Šventė, matyt, visais laikais yra nekasdieniškas reiškinys, arba, formuluojant tą

¹⁷ Kaip maldoje reliatyvizuojasi laikas, taip ir aukojime – erdvė. Juk paprastai aukojama ne bet kas, ne kokia nors kiaušinių nebededanti perekšlė, o tai, kas kasdienio gyvenimo požiūriu yra reikšmingiausia, pavyzdžiui, kokia nors vaidilutė – gražiausias ir tyriausias bendruomenės žmogus. Mirčiai anihiliuojant tai, kas reikšmingiausia kasdienybės pasaulyje, sykiu nureikšminimo judesiu anihiliuojamos ir visos kitos „mažesnės“ to pasaulio reikšmės. Kasdienybės mąstymas reikšmes ontologizuoja, t. y. suvokia jas kaip daiktus. Taigi aukojimo procedūra tarsi anihiliuoja pačius daiktus, todėl ne analitiškai, šiuo atveju – ne kantiškai erdvę mąstančiam žmogui su daiktais suaugusi erdvė tarsi subliūkšta ir ją pasiglemžia aukojimo intencija.

patį pozityviai, šventė yra būdas žengti anapus kasdienybės. Taigi tikėtina, kad ir graikas į šventę, kurioje jo laukia susitikimas su rapsodu, eina palikęs kasdienius rūpesčius. Vėlgi formuluojant pozityviai būtų galima pasakyti, kad į susitikimą su rapsodu graikas eina kaip į šventę, t. y. ne tik stengdamasis pamesti kasdienius rūpesčius, bet ir vildamasis patirti nekasdienių dalykų. Tas, kuris atveria širdį, gali tikėtis atradimo malonės, mat „nesitikėdamas netikėta neatras – neprisišlietina (ἄπορον) (taigi) ir nesurastina“ (Hērakleitas 1995: Fr. 31). Taip nusiteikęs žmogus gali tapti Sokrato metaforiškai nusakytos (dieviškojo) įkvėpimo grandinės dalimi. Šią grandinę inicijuoja dievai, o jos pirmoji grandis yra arčiausiai jų esantys dainiai. Mat „dainius yra pakylėtas, sparnuotas ir šventas daiktas¹⁸, negalintis išbyloti nieko, kol neįsidieviną ir nepameta nuovokos bei proto; nepasiekęs tokios būsenos, žmogus negali išbyloti nei kokios nors giesmės, nei pranašystės“ (κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἄν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ: ἕως δ' ἄν τοῦτ' ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπος ἐστιν καὶ χρησιμωδεῖν) (Plato 1961: 334b). Todėl „dainiai yra ne kas kita, o tik dievų (išmin-

¹⁸ Platonas dainių vadina tiesiog daiktu (χρῆμα), tuo, matyt, pabrėždamas jo anonimišką būdą. Suvokiant dainių kaip sudvasinimui imlų daiktą, t. y. kaip žmogų, kuris pameta (savo) nuovoką ir protą, užsitikrinama, kad persiimdamas dievų išmintimi dainius jos niekaip nepaveiks, taigi ir nedeformuos. Toks požiūris į dainių išminties perteikimui kelia autentiškumo reikalavimą, kuris teoriniame mąstyme tarpstančioje filosofijoje virsta pažinimo teisingumo reikalavimu.

ties) perteikėjai¹⁹ (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἑρμηνεῖς εἰσὶν τῶν θεῶν) (Ten pat, 534e). Rapsodai savo ruožtu perteikinėja dainių (poemų) išmintį, taigi jie yra tik perteikėjų perteikėjai (Ten pat, 535a). Tačiau tai jokiū būdu nereiškia, kad išmintis šioje perteikimo grandinėje pakinta. Mat rapsodas taip pat yra poetiškos, t. y. dieviškai išminčiai imlios, prigimties daiktas, kuris, pakiliai deklamuodamas Homero ar kito dainiaus poetas, įtiki ir persiima deklamuojamais dalykais. Ionas prisipažįsta, kad jis ne tik tarsi atsiduria Itakėje, Trojoje ar kitose vietovėse, apie kurias kalba, bet ir įsileidus į gailestį apeliuojantį pasakojimą jo akis užtvindo ašaros, o šnekant apie siaubą keliančius dalykus, jam šiaušiasi plaukai ir širdis daužosi krūtinėje (Ten pat, 535c). Susirinkusieji pasiklausyti rapsodo yra paskutinioji įkvėpimo sekos grandis. „Dainius – pirmoji, (toliau) rapsodai ir aktoriai; tačiau tik Dievas šioje sekoje kaito žmonių sielas kaip panorėjęs ir susieja jų veikimą tarpusavy“ (ῥα φωνῶς καὶ ὑποκριτῆς, ὁ δὲ πρῶτος αὐτὸς ὁ ποιητής: ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἔλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννὺς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν) (Ten pat, 536a). Ar rapsodai, emociškai deklamuodami dainių eiles, priverčia besiklausančius persiimti tais dalykais, kuriuos išgyvena patys? Tarsi iš dalies atsakydamas į šį klausimą, Ionas sako, kad deklamuodamas jis vis dėlto lieka budrus ir stebi, kaip susirinkusieji reaguoja į jo deklamavimą. Pasirodo, jam rūpi jo uždarbys: „jei priversiu juos verkti, tai, gavęs pini-

gus, juoksiuos aš, tačiau jei juoksis jie, tai, netekęs pinigų, verksiu aš“ (Ten pat, 535e). Labai jau sofistiškai ironizuoja Ionas, o Platonas, priversdamas Ioną taip pasimavyti, jau rengia dialogo skaitytoją galutinei išvadai apie modifikuotos rapsodystės vertę. Tačiau mus domina ne Iono uždarbys, o ta žinia, kurią per išrinktųjų grandinę Dievas perduoda žmonėms. Negi Dievas pasinaudoja dainiais ir rapsodais tenorėdamas pažaisti žmonių emocijomis, ir graikiškos šventės dalyviai, įsijautę į rapsodiškąjį epo skaitymą, daugių daugiausia tegali išgyventi emocinį katarsį? O gal kartu su rapsodais skaityti dainiaus poemą reiškia galimybę gyventi „tikrą nesamą gyvenimą“ (Levinas 1994: 12)? Rapsodas, kuris Platonui mažai besiskiria nuo (veidmainijančio) aktoriaus (ὑποκριτῆς), pakiliu deklamavimu atgaivina dainių poemose užrašytą gyvenimą. Sau ir besiklausantiems jis tampa tuo, kam jį provokuoja poemų siužetai, – gydytoju, važnyčiotoju, pėstininku ar net, kaip išpūsdamas krūtinę prasaritaria Ionas, žymiu strategu. Tiems, kurie klausosi rapsodo, irgi atgyja tas *nesamas* gyvenimas ir jie mintyse persiima tais pačiais vaidmenimis, dainiaus valia įsivelia į poemose aprašytus santykius su žmonėmis – „blogais ir gerais, paikais ir išmoningais“, taip pat su dievais. Kokius sprendimus jie daro mintyse, t. y. tame nesamame gyvenime? Ar tuos pačius, kuriuos daro esamame kasdieniame gyvenime? Matyt, kad ne. Juk nesamame gyvenime ne tik nieko nepelnysi, bet ir grėsmės čia netikros, taigi čia nebereikia daryti to, ką nuolat darome esamame gyvenime. Nesamame gyvenime nebereikia užsiimti vaidyba ir politikavimu. Kas tada lemia žmogaus

¹⁹ Tiek dainiai, tiek rapsodai yra vien Dievo (išminties) perteikėjai (ἑρμηνεῖς), t. y. Dievo (dalykų) neinterpretoja, o tik reprezentuoja.

sprendimus šioje saugioje, nūdieniška šnekant, virtualioje erdvėje? Kas dar lieka mumyse, atmetus politikavimą? Turbūt tai, ką politikavimas nuolat slopina ir smaugia, – „mūsų gražiųjų sielų gerieji norai“ (Ten pat). Ar nesamas gyvenimas, kurį gyvename žiūrėdami gerą filmą, spektaklį ar skaitydami gerą knygą ir kuriame nekrinta joks politikavimo šešėlis, nėra galimybė tobulai realizuoti tuos prislopintus „norus“? Kaip mes pavadintume tokį gyvenimą, kuriame nebevaidiname ir pasijuntame pačiais savimi? Gal tikru, gal net mums pačiu tikriausiu? Tik nesamame gyvenime mes esame maksimalistai, ir tik čia, darydami mums tobulus (etinius ir šia prasme *tikrus*) sprendimus, mes tegalime sužinoti, kas mes esame, o ne ką mes vaidiname. Ar ne todėl žmogus kartkartėmis dar ir šiais (internetinio) informacinio tvano laikais senamadiškai skaito geras knygas? O ką pelno antikinis graikas, kai rapsodo padedamas „skaito“ iškiliųjų dainių poetas? Ar tą patį, ką ir mes, – akistatą su savimi? Graiko dvasinė konstitucija skiriasi nuo mūsų – joje nėra mums įprasto archimediškojo atspirties taško *cogito*. Kaip Descartes’as, paleidęs į apyvertą *cogito*, apmąstytų tokią padėtį? Negi sukonstruotų antikos žmogui atvirkštinį „silogizmą“: *non cogito* (t. y. ne aš maštau), *ergo non sum*²⁰? Bet juk net čia nagrinėjamame dialoge ir Sokratas, ir Ionas kalba bei, atrodo, mašto pirmuoju asmeniu, taigi antikos žmogus visgi disponuoja „aš“. Tačiau keistoje išvadoje apie „aš“ nebuvimą irgi esa-

²⁰ Plg.: „Aš esu, egzistuoju – tai tikra tiesa, tačiau kuriam laikui? Ogi tol, kol maštau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, visiškai nustočiau ir egzistuoti“ (De-kartas 1978: 172).

ma racijos. Antikos žmogus save suvokia kaip kūno ir sielos darinį, kurio savimonė neadekvati. Mat tariama, kad tikrai pažinti, taigi ir įsisąmoninti, save tegali tik nuo kūno atsiskyrusi siela. Kol siela susieta su kūnu, tol jos pažintiniai gebėjimai, taigi ir savimonė, iškreipti ir netikri. Tai reiškia, jog tas „aš“ – kuriuo kasdieniame gyvenime disponuoja antikos žmogus, jam turėtų būti netikras ir, vaizdžiai tariant, galėtų būti siejamas su mieguistos sąvimonės būseną²¹. O tas potencialiai tikras „aš“ – nuo kūno atsiskyrusi ir su (viena ir ta pačia višiemis) būtimi sutapusi siela, – kurį kaip antikos žmogaus maksimalistinį siekį numano antikos metafizika²², turėtų būti anonimiškas, taigi ir joks vienaskaitinis ir vienatintis „aš“. Ši keista situacija nuskaidrėja atkreipus dėmesį į tai, kad dekartiškas *cogito* yra atspirties taškas vien mąstyme ir numano visišką mąstymo izoliaciją. Tapdamas absoliučiu atskaitos tašku, *cogito* tampa naujuoju visų dalykų matu ir lemia, kas (kaip) yra ir ko (kaip) nėra. Iš *cogito* pozicijos pasiekiami ir juo pamatuojami dalykai tampa *cogitatum*, t. y. *cogito* prigimtį atitinkančiais ir jam visiškai skaidriais dariniais²³. Mąstymui neskaidrūs dalykai po permatavimo izoliuojami ir išstremiami į (mąstymo) anapusybę, iš kurios

²¹ Plg.: „Ovyje būnantiems yra viena ir *bendra* (pasaulio) sąranga, o kiekvienas *miegantysis* nususuka į savąją“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 7).

²² Plg.: „Todėl reikia sekti tuo, kas *bendra*, – o daugelis, esant *bendrai* Žosmei, gyvena taip, tarsi turėtų nuosavą nuovoką“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 6).

²³ Į pòdekartinę filosofijos istoriją galima žvelgti kaip į mąstymo izoliacijos (mąstyme) fakto laipsnišką įsisąmoninimą, numanantį visų lig tol neskaidrių ontologijų ir metafizikų „peršvietimą“ ir veikiai konverguojantį prie Baudrillard’o simuliakrų ir simuliacijos teorijos.

daryti įtakos mąstymui jie jau negali. Tačiau ikidekartinis mąstymas turėtų būti ne tik neizoliuotas nuo to, kas nemašoma, bet per neeksplikuotą (podekartinium analitiniu mąstymu nenutrauktą) sąsają tų nemaštomų dalykų valdomas. Argi ne apie tokią mąstymo priklausomybę kalba sofistai Gorgijas²⁴ ir pats Platonas²⁵? Tad kaip turėtų pasijusti graikas, kai rapsodo padedamas „skaito“ iškiliųjų dainių poemas? Rapsodo atgaivintas nesamas gyvenimas jam nevirstų mąstymu iš principo „peršviečiama“, taigi vien virtualia ar simuliakrine, realybe. Nesamame gyvenime jis susitiktų ne su virtualiomis pamėklėmis, bet su tikrais graikų istorijos herojais ir svarbiausia, su tais, kurie inicijuoja visą rapsodiškojo įkvėpimo grandinę, t. y. su pačiais dievais. Dievai antikiniam graikui yra visada, tačiau susitikti su jais pavyksta tik per šventes ir aukojimus. Ką pelno graikas per tokius susitikimus? Matyt, tas išminties nuorodas, kurios užfiksuotos iškiliųjų dainių poemose. Tačiau akistata su dievais nėra vien lengvas priminimas, kad dievai yra ir kad reikia elgtis taip, kaip jie moko. Akistata su kiekvienu dievu – tai akistata su (mąstymui) neperšviečiamu, netemizuojamu veidu, kuris *byloja*²⁶, *verčia* atsiliepti, o atsiliepus ir *atsakyti*. Paprasčiau kalbant, dievai su žmonėmis nesidera, jie liepia ir verčia paklusti. Nūdienos

²⁴ Plg.: „Juk žodis (λόγος) randasi veikiant išoriniams dalykams. <...> Dėl patirto skonio atsiranda žodis, atitinkantis tokią savybę, o dėl spalvos poveikio – žodis, atitinkantis spalvą.“ (Gorgias B2 85 in Diels 1922 II).

²⁵ Plg.: „Mat kiekvienas malonumas ar sielvartas *tarsi kokia vinimi prikla sielą prie kūno*, pritvirtina ją, padaro panašią į kūną ir *verčia ją manyti esant tikra tai, ką ir kūnas laiko tikra, tad ji mano teisinga esant tai, ką teigia kūnas*“ (Platonas 1999: 83d).

²⁶ Plačiau žr.: Levinas 1994: 88–89.

žmogus nesamame gyvenime sužino savo maksimalistines vertybines nuostatas ir gal net grįžta į esamą gyvenimą su gražiomis viltimis būti toks, kokį save išvydo tame gyvenime. Tačiau kasdienybėje gražiosios viltys ir iliuzijos kaipmat išsisklaido, nes samame gyvenime jis susitiko tik save, t. y. žmogų, su kuriuo taip lengva susitarti, kuriam taip lengva įsipareigoti ir taip pat lengva netesėti duotų pažadų. O graikui dievai nors ir žmogiški, gal net pernelyg žmogiški, tačiau nė iš tolo nėra tokie sukalbami ir atlaidūs kaip mes patys sau. Todėl akistatoje su dievais besisteigianti atsakomybė tikrai ne tokia efemeriška, kaip atsakomybė prieš save, ir tie (dievų) įpareigojimai, kuriuos graikas patiria nesamame gyvenime, neišsisklaido akimirksniu kaip dūmas grįžus į esamą kasdienį gyvenimą, bet, kasdienybės neišvengiamai palaiptams blukinami, visgi kontroliuoja graiko elgseną. Iki kito aukojimo ar šventės, kur rapsodui galbūt vėl pavyks įpinti jį į (dieviškojo) įkvėpimo grandinę ir kur jo vėl lauks susitikimas su dievais.

Taigi ne rapsodai byloja tiems graikams, kurie susirenka jų pasiklausyti, o dievai. Ir ateina graikai susitikti ne su rapsodais, bet su dievais. Tačiau tiesiogiai su dievais žmogus nesusiekia²⁷, tad graikams tenka naudotis dainių bei rapsodų paslaugomis. Jų tarpininkaujamas antikos žmogus kartkartėmis, nūdieniškai formuluojant, atsinaujina savo egzistencinį pro-

²⁷ Plg.: „Dievas su žmogumi nesusisiekia; visas dievų bendravimas ir kalbėjimas su žmonėmis, būdinčiais ir miegančiais, vyksta per daimonus (ir rapsodus – S. J.). Kas išmano tokius dalykus, yra *daimoniškas žmogus* (pavyzdžiui, Ionas – S. J.), o ką kita, *meną* ar kokį *amatą* išmanantysis – paprastas darbininkas“ (Platonas 2000: 202e–203a).

filį, kuris neįkainojamas jokiais pinigais. Tačiau rapsodai tarsi kokie sofistai jau ima mokestį už savo pasirodymus. Akivaizdu, kad Dievo dalykai čia supainiojami su ciesoriaus dalykais, ir tokia painiava negali nepiktinti Platono. Ko gero, norėtų Platonas rapsodus kaip kokius sofistus į šuns dienas išdėti. Betgi negali, nes rapsodai graikų tradiciškai pagarba apdovanoti. Taigi tenka Platonui gudrauti, t. y. neprikišamai nureikšminti rapsodystę. Dialogo pabaigoje Sokratas be vargo išspraudžia Ioną į kampa priversdamas jį prisipažinti, kad šis neišmano to, ką lyg ir numano tie vaidmenys, kuriais jis persiima pasirodymo metu. Mat dėl ikidekartiniam mąstymui būdingo vien mąstomų dalykų susipynimo su nemąstomais dalykais graikui, taigi ir Ionui, rapsodiškojo pasirodymo metu įsisteigiantis *nesamas* gyvenimas nėra griežtai atskirtas nuo kasdieniškojo esamo gyvenimo. Griežtai skirčiai nubrėžti akivaizdžiai trukdo ir abiejuose gyvenimuose tikrai esantys tie patys dievai. Todėl Ionui lyg ir savaime suprantama, kad *nesamame* gyvenime tapdamas, pavyzdžiui, iškiliausiu graikų strategu, jis pradeda ir geriausiai tarp graikų išmanyti, kaip reikia kariauti (Plato 1961: 541b). O jau čia Sokratui belieka ironiškai nustepti, kodėl toks išmanus strategas nevadovauja Atėnų ar Spartos kariuomenei. Ionas dar mėgina teisintis nuorodomis į įvairias kasdienes kliūtis, trukdančias jam užimti tą postą, tačiau Sokratui tai jokio išpūdžio nedaro. Jis apeliuoja vien į Ionui nepalankų faktą (juk jis joks strategas!) ir daro išvadą, kad, tiesą sakant, Ionas visiškai neišmano to, ką lyg ir numano vaidmenys, kuriais jis persiima. Galiausiai jis prilygina Ioną Protėjui,

t. y. būtybei, kuri numano (nesąmoningą) gebėjimą keisti pavidalus. „Ne dėl kokių įgūdžių tarsi koks Protėjas mainaisi šiaip ir anaip ir veikiai pasprunki strategu užsimaskavęs, kad tik išsisuktum nuo homeriškos išminties atskleidimo. Jei esi (įgudęs) menininkas ir žadėdamas atskleisti man (įgūdžius ir žinojimą, kaip pateikti – S. J.) Homerą, tik mulkinai mane, tai, kaip ką tik sakiau, elgiesi su manim neteisingai; o jei tu ne menininkas ir, kaip sakau, ne dėl Homero išmanymo, bet dieviško įkvėpimo pagautas iškalbingai ir pakiliai byloji ši dainių, tai jau niekam neteisybės nebūtų. Taigi rinkis, kuo pageidautum būti vadinamas – nesąžiningu ar dievišku“ (ἀλλὰ ἀτεχνῶς ὥσπερ ὁ Πρωτεύς παντοδαπὸς γίγνη στροφέμενος ἄνω καὶ κάτω, ἕως τελευτῶν διαφυγῶν με στρατηγὸς ἀνεφάνης, ἵνα μὴ ἐπιδείξῃς ὡς δεινὸς εἶ τὴν περὶ ὀμήρου σοφίαν. εἰ μὲν οὖν τεχνικὸς ὢν, ὅπερ νυνδὴ ἔλεγον, περὶ ὀμήρου ὑποσχόμενος ἐπιδείξειν ἐξαπατᾷς με, ἄδικος εἶ: εἰ δὲ μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα κατεχόμενος ἐξ ὀμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἐγὼ εἶπον περὶ σοῦ, οὐδὲν ἀδικεῖς. ἐλοῦ οὖν πότερα βούλει νομίζεσθαι ὑπὸ ἡμῶν ἄδικος ἀνὴρ εἶναι ἢ θεός) (Ten pat, 541e–542a)? Taip prispaustas Ionas nebeturi kur dėtis ir, aišku, renkasi dieviškumą, o kartu ir prie jo logiškai prisegtą neišmanymą.

Stačiai prasidėjęs, taip pat stačiai dialogas ir baigiasi. Ir rodosi, jog stebėtinai gerai baigiasi abiem dialogo dalyviams. Sokratas sėkmingai pratęsia Delfų orakulo jam skirtą misiją ir įrodo, kad Ionas, taigi, matyt, ir kiti rapsodai ne ką teismano. Tačiau paauskuotu apsiaustu puikuotis mėgsntantis bei šlovėje maudytis pratęs Ionas taip

pat neturėtų jaustis nuskriaustas ar pažemintas: Sokrato lengva ranka jam priskirti dieviškumo ženklai neabejotinai atsveria menką neišmanymo ydelę. Taigi, rodytųsi, ir vilkas sotus, ir avelė sveika... Tačiau ar sotus pats Platonas? Ką jis pelno šiame dialoge? Ar filosofija turi ko pasimokyti iš rapsodystės? Ar Sokrato inicijuojamas gimdymas klostosi panašiai kaip rapsodiškasis bylojimas? Bent jau šiame dialoge Platonas, ko gero, taip nemano. Nors abu veiklos būdus sieja ta pati kosminė misija – siekis integruoti žmogų į kosmą, tačiau Sokratas tą siekį mėgina realizuoti jau savaip ir gana vienpusiškai. Abu integravimo į kosmą būdai akivaizdžiai skiriasi išoriškai: rapsodas steigia inicijuojantį sakymą miniai, Sokratas – palankiausiu atveju vienam iš savo pašnekovų. Rapsodiškasis bylojimas integruoja antikos žmogų į kosmą visa aprėptini, t. y. abiem anonimiško mąstymo subjektais – kūnu ir siela, sokratiškasis – tik vienu iš jų – sielos apimtimi, o nusakant tą patį turiningai – išdistiliuotu etinio mąstymo fragmentu²⁸. Nesunku nuspėti, kad šiuos rapsodystės ir filosofavimo skirtumus lemia pačios filosofijos vienpusiškumas. Filosofavimą išprovokavusi refleksija ne tik įkurdino filosofus teorinio mąstymo erdvėje, bet ilgainiui pakeitė ir priegios prie tradicinės išminties būdą. Rapsodiškoji visuminė išmintis – gyvenimo ir veikimo kosme būdai – tampa refleksijos objektu, o todėl neišvengiamai revizuojama sąmoningai ar nesąmoningai

²⁸ Plg.: „Agi nieko daugiau aš neveikiu, kaip tik vaikščioju ir kalbu jums, jaunesniems ir vyresniems, ragindamas pirma ir daug labiau rūpintis ne kūno reikalais ir ne turtais, bet savo siela, kad ko geriausia būtų“ (Platonas 1995: 30a-b).

įsiklausant į tuos formalius reikalavimus, kuriuos primeta teorinio mąstymo būdas. Tradiciškai funkcionavusi kaip nereflektuojamos ir šia prasme tamsios veikimo nuorodos, ji pamažu tarsi peršviečiama ir virsta žinojimu, numanančiu papildomą tokių nuorodų aiškinimą arba, formuluojant techniškiau, jų loginių prielaidų rekonstravimą. Nors ankstyvieji filosofai dar inertiškai formuluoja reflektuotos išminties nuorodas kaip imperatyvus²⁹, tačiau tie imperatyvai jau atsiskyre nuo sakymo, o sakymo poveikį pakeisti pretenduojantis paaiškinimas, užuot parėmęs nuorodų imperatyvumą, jį tik laipsniškai paralyžiuoja. Tradicinė išmintis, išgyvendama reflektuojančio teorinio skaistinimo procedūrą, patiria ir kiekybines permainas. Žvelgiant iš totalizuoti linkusio, t. y. visumiškumą ir bendrybiškumą bevertinančio, teorinio mąstymo bokšto³⁰, menkos ir pertekliškos ima atrodyti rapsodystei dar būdingos smulkios (ūkinės) kasdienės išminties nuorodos. Todėl jau Hėrakleitas pradeda atvirai peikti ne tik savo pirmtakus filosofus, bet ir rapsodus³¹, o dainių dainių Homerą net siūlo išplakti³². Rapsodystės ir filosofavimo nedarna labiausiai atsiskleidžia ten, kur šie giminingi antikinės veiklos būdai glaudžiausiai susiliečia, t. y. filosofuojan-

²⁹ Plg.: „Nedera elgtis ir kalbėti kaip miegantiems“ (Hėrakleitas 1995: Fr. 9).

³⁰ Plg.: „Todėl reikia sekti tuo, kas *bendra*, – o daugelis, esant bendrai Žosmei, gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką“ (Ten pat, Fr. 6).

³¹ Plg.: „Daugžinystė mąstyti neišmoko, antraip Hėsiodą būtų išmokus ir patį Pytagorą, ar vėlgi Ksenofaną bei Hekatają“ (Ten pat, Fr. 89).

³² Plg.: „Homėrą derėtų išmesti iš varžybų bei išplakti, panašiai ir Archilochą“ (Ten pat, Fr. 97).

čio rapsodo Ksenofano mąstyme³³. Ksenofanui kaip rapsodui akivaizdu, kad svarbiausia rapsodiškajame bylojime yra su Dievu besimezgantis santykis (sakymas). Kaip filosofas jis neišvengiamai žvelgia į Dievą iš teorijos plotmės ir, matyt, įsisa- monindamas jai būdingą vertybinio indiferentiškumo nuostatą, negali nepastebėti akivaizdžių žmogiško intereso ženklų tradicinėje rapsodystėje. Atrodo, kad teorinė laikysena ima viršų, ir Ksenofanas, atvirai išduodamas rapsodystės partinius interesus, negailestingai kritikuoja savo pirm-takus: „viską priskyre dievams Homeras ir Hesiodas, kas tarp žmonių smerktina ir gėdinga – vagiliauti, svetimauti bei vienas kitą apgaudinėti“ (Xenophanes B 11 in Diels 1922 I). Tokio pobūdžio kritika pa- čiam Ksenofanui leidžia pelnyti graikams tradicinį dievo įvaizdį drastiškai reformuo- jančią išvadą: „Vienas Dievas tarp dievų ir žmonių pats didžiausias, nei išvaizda, nei mintimi nepanašus į žmogų“ (Xenophanes B 22). Nuvalius nuo Dievo išorines antro- pomorfines apnašas, atsiveria kelias prie to, kas paskesnei filosofijai ilgam tampa svarbiausiu dalyku. Šį kelią pastebi ir juo žen- gia jau nebe rapsodai, kuriems bylojimas (sakymas), taigi, ir jį inicijuojantis Dievas lieka ne tik svarbiausias, bet ir (mąstymu) neperšviečiamas dalykas. Ksenofano pra- mintu keliu pasuka vien į vis aiškesnius apibrėžtumus įgaunantį (teorinį) mąsty- mą besiremiantys elejiečiai su Parmenidu priešakyje. Anonimiškai besiskleidžiantis teorinis mąstymas, asimiliuodamas Kse- nofano primestą rapsodiškojo bylojimo

temą, su ja tapatinasi, vadinasi, ir byloji- mą inicijuojantį Dievą įsisa- monina kaip savo paties steigiančiąją prielaidą: „Būtina sakyti ir mąstyti *esanti* (sakymą ir mąsty- mą steigiantį Dievą – S. J.) išliekant: juk yra būti, o nieko nėra“ (Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν) (Parmenides B 6, 1–2 in Diels 1922: I). Įvertindamas savo formaliąją prigimtį, toks mąstymas turėtų papildo- mai konstatuoti ir surastosis prielaidos rūšinę giminystę arba, paprasčiau tariant, padaryti išvadą, kad jis gali surasti tik jam giminingus, t. y. tik mąstomus, dalykus: „mąstyti ir tai, apie ką mintis, yra viena ir tas pat; mat be *esančio* (mąstymą steigian- čio Dievo – S. J.), kuriame (mintis) *išsa- kyla*, (jos) nesurasi (Ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις) (Parmenides B 8, 34–36). Nors abi šios ištaros jau pameta Dievo vardą, ta- čiau dar nugriebia bylojimo grietinėlę, t. y. sakymą steigiantį *esanti* (τ’ ἔδον). Vis dėlto refleksija yra rekursyvos prigimties, todėl tautologizuoti, taigi ir totalizuoti, teorinio mąstymo provokuojamas anonimiškas anti- kos mąstytojas, reflektuodamas pirminę turiningą refleksiją, gali visiškai nuosekliai padaryti dar vieną, vis labiau nuo pirminių fenomenologinių išvalgų tolstančią ir šia prasme sterilizuojančią išvadą, kuri bylo- jimo šerdies ne tik neišsaugo, bet visiškai ją pradangina: „viena ir tas pat yra mąstyti ir būti“ (Parmenides B 5). Dievo steigia- mas mąstymas ne tik pasiglemžia, t. y. vi- siškai anonimizuoja, mąstantįjį (filosofą), bet per jį realizuodamas savo totalizuo- jančią prigimtį potencialiai izoliuojasi nuo šį mąstymą steigiančios prielaidos. Tiesa,

³³ Filosofijos istorikai sutartinai mini, kad Ksenofa- nas buvo rapsodas, tačiau taip pat sutartinai net nemėgi- na sieti šios aplinkybės su jo mąstymo turiniais.

parmenidiškoji išvada apie mąstymo ir būties tapatumą dar nehermetizuoja mąstymo taip, kaip tai numato dekartiškoji formulė *cogito ergo sum*, kuri mąstymą potencialiai uždaro vien mąstyme, visiškai izoliuodama nuo jo turinius steigiančių prielaidų. Parmenidiškoji tautologija sutelkia mąstymą vien dieviškojo įkvėpimo grandinės mąstomajame kontūre. Vertybiškai suskliaustas³⁴ mąstymas čia dar neizoliuojamas nuo jį steigiančios prielaidos. Mąstymu neaprepiamas ir į jį neįtrauktas Dievas, vaizdžiai tariant, lieka šešėlyje. Iš mąstymo pozicijų apie jį galima pasakyti tik tiek, kiek korektiškai pasakytina apie tamsiąją Mėnulio pusę, t.y. tegalima pasakyti, kad (logiškai mąstant) jis turi *būti*: „būtina sakyti ir mąstyti *esantį* išliekant“. Tautologizavimo aktas³⁵ tapatina tai, kas, podekartiškai, t. y. analitiškai, mąstant gali būti išskirta kaip (formalus) teorinis mąstymas, jo asimiliuo-

³⁴ Plg.: „Kadangi (etiniame mąstyme visur – S. J.) yra kraštutinė riba, tai (tokiam mąstymui tapatus *esantis* – S. J.) iš visų pusių išbaigtas ir paneši į tobulai supalvintą rutulį“ (Parmenides B 8, 42–44). Kitaip nei *cogito* peršviestas podekartinis mąstymas, antikinis yra neskaidrus, t. y. neizoliuotas nuo to, kas, podekartiškai žvelgiant, yra nemąstoma. Todėl antikinis mąstymas dar susipynęs su vaizduote ir vaizduojasi tai, ką mąsto. Tobulo sfairo vaizdinyje labai vykusiai pabrėžia du etinio (būtiškojo) mąstymo aspektus. Jo turiningąjį reljefą lemia jį steigiantys *etiniai draudimai*, kurie tarsi *užskliaudžia* žmogiškąją elgseną ir su ja sinchronizuotą mąstymą *uždarame* kontūre. Etinė elgsena ir mąstymas yra žmogui aukščiausioji siekiamybė, taigi traktuojami kaip tobulybė, o kas gali būti tobuliau už gražiai nugludintą rutulį?

³⁵ Parmenido tautologijos ne tiek liudija ypatingą šio mąstytojo išvalgumą, kiek veikiau apnuogina antikinio mąstymo sinkretinę prigimtį: visumiškame mąstyme tiesiog sutampa visa tai, ką podekartinis analitinis mąstymas išskiria, izoliuoja ir dekonstruoja. Sinkretinį mąstymą steigia ir klijuoja mąstymui anapusiškos vertybės, todėl vien loginiais įpročiais besivadovaujantis podekartiškasis mąstymas čia aptinka jam nesuvokiamu būdu arba, geranoriškai formuluojant, mįslingai sukonstruotus mąstymo darinius.

jamas (turiningas) etinis mąstymas bei pastarojo turinius steigiantis Dievas. Tai ir yra parmenidiškasis *esantis*, kurį podekartinėje filosofijoje analitiškai išfiltravus, sterilizavus ir anemizavus belieka, kaip pasakytų pats Parmenidas, vien tuščias vardas *būtis*. O jau ši nuo vertybių, taigi ir nuo jų steigiamų turinių, išlaisvintą vardą kiekvienas gali temizuoti kaip panorėjęs.

Kad ir kaip būtų, parmenidiškoji tezė apie mąstymo ir būties tapatumą jau ženkliną filosofavimo didžiųjų netekčių pradžią. Teorijai neprieinamas, todėl vis sunkiau bepastebimas sakymas lieka už filosofavimo borto, o filosofai pagrindines pajėgas meta teoriniuose tyruose rymančios būties pažintinės prieigos tyrinėjimams. Tiesa, Sokratas dar girdi daimono balsą, kuriam paklusdamas užsiima rapsodystę imituojančia misionieriška veikla. Šia veikla jam, atrodo, dar pavyksta realizuoti sakymą, siejamą su teoriškai modifikuotu, t. y. neregimu, Dievu. Platono filosofija turbūt yra paskutinė graikiškojo filosofavimo konvulsinė pastanga išgelbėti bent jau sokratiškąjį sakymą. Ją akivaizdžiai liudija tiek Platono filosofijos dialoginis pobūdis, kurį galima interpretuoti kaip mėginimą išoriškai mėgdžioti sokratiškąjį sakymą, tiek jo dialoguose gvildenamos problemos. Matyt, Platonas dar išvelgia rapsodiškojo ir sokratiškojo sakymo giminybę, taigi, ko gero, visai neatsitiktinai priverčia Sokratą pakalbinti ir rapsodą. Tačiau pats Platonas jau tvirtai remiasi į teorinį mąstymą, taigi iš jo pozicijų gali padaryti ne tik išvadą, kad rapsodystė nėra *τέχνη*³⁶, kurio

³⁶ *Ione* konstatuodamas, kad rapsodystė yra ne išmokstamais įgūdžiais valdoma, bet veikiau dieviškąjį įkvėpimą numananti veikla, Platonas apnuogina tos vei-

įgūdžius būtų galima (mąstymu) pažinti ir įvaldyti, bet netgi sau nepalankią išvadą, kad rapsodiškąjį sakymą steigia ne mąstymas. *Ione* konstatavęs, kad (teoriškai mąstančiai filosofijai) rapsodystė yra neskaidri veiklos rūšis, kituose savo dialoguose Platonas apie rapsodystę beveik neužsimena. Antra vertus, akivaizdžiai matydamas, kad modifikuotas sokratiškasis sakymas – sieliškojo gimdymo provokavimas – visgi susijęs su mąstymu, bene išpūdingiausiuose savo dialoguose *Puotoje* bei *Faidre* jis mėgina bent jau šį modifikuotą sakymą įkelti į teoriją. Problemos, su kuriomis susiduria Platonas, verčia jį vis plėsti tyrimo horizontą ir veikiai kulminuoja tobulos valstybės teoriniame konstrukte, kuris, plačiau žvelgiant, gali būti interpretuojamas kaip totalizuojančio mąstymo globali manipuliacinė pastanga įvaldyti pačią sakymo šerdį – socialumą. Globali teorinio mąstymo užmačia ne tik apnuogina jo agresyvią prigimtį, bet baigdamasi nesėkme atskleidžia tokio mąstymo ribas: „tai, kas pažįstamiems daiktams suteikia teisingumą, o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos pažinimo priežastimi. Kad ir kaip gražu viena ir

klos, iš kurios pozicijų daromas toks vertinimas, prigimtinių polinkį į amatininkystę. Kiek filosofija tapatina save su teoriniu mąstymu, tiek šiam būdinga refleksija provokuoja filosofiją įvaldyti save pačią. *Puotoje* Platonas prabyla apie *teisingąjį kelią*, kuris numano filosofavimo kaip pažintinės veiklos norminimo idėją. Antikoje pastebimi ir pirmieji mėginimai institucionalizuoti filosofavimą, t. y. norminti net išorinį filosofavimo profilį. Šios tendencijos suklesti nūdienos universitetuose ir kitose mokslo įstaigose. Filosofija akivaizdžiai virsta mokslu, t. y. išoriškai administruojama cechiška veikla, kurios paskirtis – amato įgūdžių perteikimas ir, žinoma, cecho taisyklėmis susaistytos produkcijos gamyba, pavyzdžiui, štai tokių rašinėlių kurpimas. Pirmiau minėtasis Ksenofanas tokią „kūrybą“ niekinamai priskirtų daugžinystei, o jos autorių pasiūlytų išplakti.

kita – pažinimas ir tiesa, – bet jeigu *gėrio idėją laikysi kažkuo dar gražesniu*, galvosite teisingai. Kaip šviesą ir regėjimą yra teisinga laikyti panašiais į saulę, bet būtų klaidinga laikyti saule, taip ir čia: *teisinga yra žinojimą ir tiesą laikyti panašiais į gėrį, bet klaidinga vieną kurį iš jų laikyti pačiu gėriu, nes gėrio prigimtis yra nepalyginamai vertingesnė. <...> pažiniems daiktams (gėris) suteikia pažinumą, būtiškumą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“* (Platonas 1981: 509a-b). Ši išvada tik teoriškai nuskaidrina ir detalizuoja *Ione* metaforiškai pasakytą mintį apie dieviškąją įkvėpimo grandinę. Gėrį įkūnijantis Dievas steigia tą pačią (socialinę) būti visiems (socialumo) grandinę įpintiems žmonėms. Būtis pasiekia ir užvaldo žmogų kaip pasakymas, t. y. kaip vertybiškai dygsniuotas mąstymas arba, trumpiau formuluojant, kaip valia. Mąstymui anapusiškos vertybės ne tik lemia būtiškojo mąstymo konfiguraciją, bet ir valdo pažintinės prieigos prie tokio mąstymo būdą.

Tokia tad buvo Platono *Politejos* žinia paskesniems amžiams, kuri, į ją įsiklausant, lyg ir turėjo pažaboti iš teorinio mąstymo prigimties kylantį ir viską prastinti provokuojantį filosofijos agresyvumą, o patiems filosofams turėjo tapti nuolatine nuoroda, primenančia, kad apmąstymus derėtų sieti su juos steigiančiu valinguoju sakymu³⁷. Tačiau ar suprato šią žinią paskesnė filosofija?

³⁷ Atrodo, jog kai kurie filosofijos klasikai šią žinią suprato, ir kiekvienas jam savitame santykiyje su *esanco* veidu besisteigiantį mąstymą siejo su savitais vardais – *absoluter Geist, Wille zur Leben, Wille zur Macht, Volonté de Savoir...*

LITERATŪRA

- Buber, M. 1998. *Dialogo principas I, Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Dekartas, R. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Diels, H. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Hērakleitas, 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plato, 1903. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. Prieiga per: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DIon> [žiūrėta 01 04 10].
- Plato, 1961. *The Collected dialogues of Plato*. New York: Pantheon Books.
- Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.

ION: PHENOMENOLOGY OF RHAPSODIC TELLING

Skirmantas Jankauskas

S u m m a r y

Plato's dialogue *Ion*, not often discussed by philosophers, is analyzed in the paper. This dialogue presents a conversation between Socrates and the rhapsode Ion. Following the advice of a Delphic oracle, Socrates is trying to find out whether there is anyone who is wiser than he, and, consequently, inquires Ion about the ways of rhapsodic telling. It is presumed that Plato deals with rhapsodic telling because of a probable affinity between the way in which Socrates "provokes birth" to his companions and the ways of rhapsodic telling. It is shown here that the manner in which Socrates puts his questions imposes on Ion an alien premise, namely a premise that a rhapsode must be aware of what he is telling. Further in the conversation, Socrates easily demonstrates that it is not the knowledge of Homer but rather a divine power that makes Ion to speak well on Homer. Ne-

vertheless, Ion manages to reveal to Socrates, and to the readers of the dialogue, the phenomenology of the rhapsodic telling which, in turn, is theoretically explicated here using the ideas of Martin Buber and Emanuel Levinas on time, the offering, and the nonexistent life. It is shown that because of a specific spiritual constitution, it is quite possible that the antique man could experience rhapsodic telling not only as a kind of aesthetical catharsis, but rather as an existential initiation to cosmos as a whole. The paper concludes with a consideration which regards the inferences of Xenophanes, Parmenides and Plato on the being as a result of a theoretical assimilation of rhapsodic telling.

Keywords: God, saying, true life, rhapsode, telling, nonexistent life, philosopher, said, being.

Įteikta 2010 04 04