

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Virgilijus
PETUŠKA

Atskyrimo (χωρισμός) ir dalyvavimo
(μέθεξις) problema vėlyvuosiuose
Platono dialoguose („Parmenidas“,
„Sofistas“, „Timajas“)

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2020

Disertacija rengta 2013 – 2019 metais Vilniaus universitete.

Mokslinis vadovas:

doc. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija - H 001).

VILNIUS UNIVERSITY

Virgilijus
PETUŠKA

The Problem of Separation (χωρισμός)
and Participation (μέθεξις) in Plato's
Late Dialogues (*Parmenides*, *Sophist*,
Timaeus)

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2020

This dissertation was written between 2013 and 2019 at Vilnius University.

Academic supervisor:

Assoc. Prof. dr. Naglis Kardelis (Vilnius University, Humanities, Philosophy - H 001).

TURINYS

ĮVADAS.....	7
1. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO SĄVOKŲ KRITIKA ARISTOTELIO „METAFIZIKOJE“	24
1.1. Aristotelio liudijimai apie eidų teoriją.....	26
1.2. Atskyrimo sąvokos kritika Aristotelio „Metafizikoje“	31
1.3. Dalyvavimo sąvokos kritika Aristotelio „Metafizikoje“	37
1.4. Matematinų objektų ontologinis statusas, šios problemos sąryšiai su eidų teorija.....	46
2. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO PROBLEMA PLATONO DIALOGE „PARMENIDAS“	60
2.1. Dalyvavimo ir atskyrimo kritika pirmojoje „Parmenido“ dalyje (127e1 – 135d6).....	66
2.1.1. Zenono iššūkis ir jaunojo Sokrato eidų teorija	66
2.1.2. Parmenido atsakas Sokratui.....	73
2.1.3. Dialogo „Parmenidas“ pirmosios dalies aporijų pagrindinės prielaidos: dianoetinė atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų interpretacija	87
2.2. Dialogo „Parmenidas“ antroji dalis: hipotezės apie Vienį, jų sąsajos su atskyrimo ir dalyvavimo problema (137c4 – 166c5).....	98
2.2.1. „Jei Vienis yra“: pirmų keturių hipotezių apžvalga (137c4 – 160b4)	102
2.2.2. „Jei Vienio nėra“: likusių keturių hipotezių apžvalga (160b5 – 166c5).....	109
2.2.3. Antrosios dialogo „Parmenidas“ dalies filosofinė reikšmė	112
3. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO PROBLEMOS SPRENDIMAS DIALOGUOSE „SOFISTAS“ IR „TIMAJAS“	119
3.1. Aritmologinė dalyvavimo santykio interpretacija dialoge „Sofistas“	119
3.2. „Erdvė“ (χώρα) kaip saitas tarp amžinos būties ir amžino tapsmo dialoge „Timajas“	133
IŠVADOS.....	142

LITERATŪROS SARAŠAS.....	144
--------------------------	-----

IVADAS

Temos ir tyrimo aktualumas

Atskyrimo (χωρισμός) ir dalyvavimo (μέθεξις) sąvokas galima pagrįstai laikyti vienomis esminių Platono metafizikos projekto dalių. Dar klasikinės Antikos laikais garsiausias Platono mokinys ir kritikas Aristotelis savo kūrinyje „Metafizika“ identifikavo atskyrimą ir dalyvavimą kaip dvi originalias Platono filosofijoje vartotas sąvokas, skirtas nusakyti santykiui tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų nekintančių, amžinų bei tik mąstymui pasiekiamų esmių – eidų¹. Aristotelio liudijimą palaiko ir paties Platono dialogai – viena vertus, *dalyvavimo* sąvoka Platono buvo vartojama šį santykį nusakyti turiningai, t.y. norint tiksliau paaiškinti, koku būdu eidas, kaip jusliškai suvokiamo daikto esmė (οὐσία), tą daiktą padaro tuo, kas jis iš tikrųjų yra². Kita vertus, *atskyrimo* sąvoka Platono vartota norint nusakyti radikalią skirtį tarp šių dviejų ontologinių polių.

Filosofijos istorijoje atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų Platono kūrybiniame palikime klausimas kaip *problema* pirmiausia atsiskleidžia paties Aristotelio paliktuose liudijimuose. Šias doktrinas Aristotelis Platonui priskiria bendros eidų teorijos kritikos kontekste: anot Aristotelio, Platonas buvo pirmasis mąstytojas, Sokrato nagrinėtas bendrąsias sąvokas (t.y. bendrybes) atskyres (ἐχωρισαν) nuo jusliškai suvokiamų atskirybių ir teigęs, kad šios bendrosios sąvokos yra daiktų esmės (substancijos), ir iš čia, anot Aristotelio, esą išplaukia pačios sudėtingiausios eidų teorijos problemos. O dalyvavimo sąvoka, kuri esą turi paaiškinti, koku būdu eidai susiję su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis, anot Aristotelio, Platono taip ir liko nepaaiškinta. Kaip pastebėjo amerikiečių filosofas J. D. Mabbottas (1926: 72),

¹ Šioje disertacijoje Naglio Kardelio siūlymu pasirinkta naudoti „neutralų“ graikiškų terminų εἶδος ir ἰδέα vertimą – tiesiog versti juos kaip „eidas/idėja“ (Kardelis, 2007: 85 – 91). Įprastinė žodžio εἶδος kaip „pavidalo“, „išvaizdos“ (Baldry, 137: 141 – 142; Sallis, 1999: 30) reikšmė yra paprasčiausiai netinkama kalbant apie juslėmis nesuvokiamų, vien tik protu „stebimų“ esybių klasę. Tą patį galima pasakyti ir apie žodį ἰδέα, kurio pirminė reikšmė yra „pavidalas“. Be to, žodį ἰδέα Platonas naudoja kalbėdamas apie patį aukščiausią savo metafizikos principą - Gėrio idėją (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ), t.y. Platono filosofijos kontekste idėja traktuotinas kaip specifinis filosofinis terminas, nurodantis į skirtį tarp „paprastų“ eidų ir jų principo – Gėrio idėjos (Gadamer, 1986: 27 – 28).

² Pavyzdžiui, gražūs daiktai yra gražūs, nes dalyvauja grožio eide; dideli/maži daiktai tokie yra todėl, kad dalyvauja didumo/mažumo eide ir t.t.

Aristotelio pateikiama kritika yra viena pagrindinių kliūčių siekiant tiksliai rekonstruoti Platono filosofinę poziciją – turint omenyje Aristotelio kritikuojamą radikalią skirtį tarp jusliškai suvokiamų esinių ir jų esmių, kaip reikėtų interpretuoti dalyvavimo sąvoką, kurią Aristotelis tik trumpai pamini ir detaliau neanalizuoja? Kokiu būdu jusliškai suvokiamų atskiribių ir jų esmių ontologinės sritys sąveikauja, ir ką tada apskritai reiškia sakyti, kad eidai yra daiktų esmės, jeigu jie niekaip nėra susiję su jusliškai suvokiamų atskiribių pasauliu? Šių doktrinų formuluotėse slypi savotiška priešprieša viena kitos atžvilgiu – atskyrimo sąvoka yra būtina norint paaiškinti ontologinę skirtį tarp daiktų ir jų esmių, tuo tarpu dalyvavimo sąvoką būtina įsivesti norint turiningai paaiškinti santykį tarp šių sričių. Tačiau abi doktrinos tarytum neigia viena kitą ir nėra iki galo aišku, ar pats Platonas šį prieštaravimą pastebėjo ir mėgino išspręsti savo dialoguose.

Kaip šiame kontekste reikėtų suvokti eidų teorijos ir atskyrimo bei dalyvavimo sąvokų kritiką, kurią pats Platonas pateikia vėlyvuosiuose savo dialoguose, ypač – kūrinyje „Parmenidas“? Ar Platonas savo paties filosofinę teoriją kritikuoja tokiu pat pagrindu, kaip ir Aristotelis, ar vis dėlto naudoja kitoniškus argumentus? Ir koks yra šios kritikos galutinis tikslas - ar „Parmenide“ pateikiama kritika žymi savotišką lūžį Platono filosofijoje, radikalių eidų teorijos reformulavimą (galimas daiktas - Aristotelio prieštaravimų šviesoje), ar pastangą atsakyti į Platono eidų teorijos viduje iškylančius prieštaravimus parodant, kad jų vis dėlto galima išvengti? Atsakyti į šiuos klausimus bei taip formuluojamą atskyrimo ir dalyvavimo problemą reiškia tuo pačiu surasti atsakymą į tris svarbius klausimus, susijusius su fundamentaliomis Platono filosofijos mokslinių tyrinėjimų problemomis: pirma, kokia buvo Platono metafizinės sistemos ir ypač – eidų teorijos - specifika? Ar Platono vartotą *χωρισμός* sąvoką galima laikyti solidžiu įrodymu, kad Platonui galima priskirti metafizinio dualizmo poziciją, ar tokios interpretacijos vis dėlto neleidžia laikytis Platono taip pat plačiai taikytą *μέθεξις* sąvoką? Antra, ar visame Platono kūrybiniame palikime galima teigti esant vieningą filosofinę poziciją (vadinamoji *unitarinė* Platono kūrybinio palikimo interpretacija („Unity Thesis“³)), ar dialoge „Parmenidas“ aptinkama kritika vis dėlto liudija apie tam tikrą Platono minties evoliuciją (vadinamoji *evoliucionistinė* Platono kūrybos interpretacija

³ Corlett, 2005: 6 – 7. Ryškiausiai unitarinės interpretacijos proponentais galima laikyti C. Kahną (1996), P. Shorey (1903) ir pastarojo mokinį H. Chernissą (1971).

(„Developmentalist Thesis“⁴) ir jo filosofinių pozicijų raidą? Trečia, nustačius specifinį Platono filosofijos pobūdį ir atsakius į Platono filosofijos konceptualinės vienovės klausimą, galima klausti toliau – koks šios metafizinės sistemos santykis su Platono amžininkų (ypatingai Aristotelio) ir pasekėjų (ypatingai ankstyvosios Akademijos mąstytojų) filosofinėmis pažiūromis?

Taip, kaip paties Platono tekstuose bei Aristotelio „Metafizikoje“ buvo formuluojama atskyrimo ir dalyvavimo problema, numato keletą atitinkamų prieigos prie šios problemos ir jos sprendimo būdų. Pirma, galima pateikti tokią Platono filosofijos interpretaciją, kuriai paprasčiausiai negalioja Aristotelio kritinės pastabos. Vienas pirmųjų ir geriausiai žinomų bandymų pateikti tokią interpretaciją (bei apskritai nagrinėti χωρισμός kaip problemą) – tai neokantininko P. Natorpo (1921) atlikta Platono filosofijos analizė, kurioje χωρισμός doktrina formuluojama kaip problema, kurią privalu įveikti ir kurią Platonas įveikia savo dialoguose. Reaguodamas į problemas, Aristotelio priskirtas platoniskajai χωρισμός doktrinai bei siekęs Platono filosofijoje išvelgti I. Kanto kritinės filosofijos anticipaciją, Natorpas eidus interpretavo ne kaip substancijas, nuo kurių priklauso visas regimasis pasaulis, o panašiai kaip Kanto kategorijas – kaip tam tikrus dėsnius ar principus, kurių pagalba galima apskritai pažinti jusliškai suvokiamą pasaulį. Tokiu atveju aristoteliškoji χωρισμός kritika nebetenka reikšmės, kadangi eidai yra nebe kažkur anapus regimojo pasaulio, o yra jo dalis, yra (έν) pačiame pasaulyje ir pačiuose daiktuose kaip būtinos jų pažinimo ir buvimo sąlygos, tačiau tuo pačiu vis tiek išliekantys nepriklausomi nuo jusliškai suvokiamų daiktų. Antra, galima susikoncentruoti ties Aristotelio pateikiama kritika ir siekti parodyti paties Aristotelio naudojamų argumentų prieštarumą ir klaidingumą, tuo pačiu įrodant, kad nors Platono filosofinei sistemai tikrai galima priskirti atskyrimo ir dalyvavimo doktrinas, Aristotelio kritinės pastabos, galima sakyti, yra iš piršto laužtos ir pateikia klaidingą Platono filosofijos vaizdą. Taip šią problemą savo kūryboje sprendžia amerikiečių filosofas H. Chernissas (1946, 1962).

Trečia, užuot vertinus Aristotelio pateikiamos kritikos patikimumą, galima tiesiog pradėti nuo jo liudijimų, kad Platonas buvo pirmasis, kuris daiktų esmės atskyrė nuo jusliškai suvokiamų atskirybių ir taip pat teigė, kad pastarosios dalyvauja savo esmėse, ir kiekvieną iš šių sąvokų nagrinėti paties Platono dialogų kontekste, t.y. ieškoti atsakymo į klausimą, kaip Platonas savo

⁴ *Ibid.*: 7 – 8. Ryškiausiai evoliucionistinės interpretacijos šalininkais galima laikyti T. Irwiną (1977, 1995) ir G. Vlastosą (1954).

kūrybiniame palikime tiesiogiai ar netiesiogiai apibūdino dalyvavimo ar atskyrimo sąvokas. Problemą analizuojant tokiu prieigos būdu, pateikta daugybė atsakymų abiejų sąvokų atžvilgiu, tačiau tarp Platoną tokiu būdu nagrinėjusių mokslininkų nėra vieningo sutarimo šiuo klausimu – kalbėdama apie atskyrimo sąvoką Platono filosofijoje ir apžvelgdama reikšmingiausias šio filosofo metafizikai skirtas monografijas bei straipsnius, amerikiečių mokslininkė Gail Fine (2003c: 252 – 254) pastebi, kad nors χωρισμός praktiškai visų mokslininkų pripažįstama esanti autentiška Platono filosofijos sąvoka, vis dėlto nėra bendro sutarimo, ką ji tiksliai galėtų reikšti bei kokią funkciją atlieka Platono metafizikoje⁵. Pavyzdžiui, anot T. Irwino (1977), teigti, kad eidai yra atskirti nuo jusliška suvokiamų atskirybių, reiškia tai, kad eidai gali egzistuoti nepriklausomai nuo juose dalyvaujančių daiktų, bei tai, kad eidų negalima paaiškinti ar eksplikuoti remiantis terminais, pasiskolintais iš juslinio patyrimo (t.y. Irwinas kalba apie dvi atskyrimo rūšis ankstyvuosiuose ir viduriniuosiuose Platono dialoguose – apie ontologinį atskyrimą ir apie pažintinį atskyrimą). Tuo tarpu G. Else (1936) ir F. Cornfordo (1939) teigimu, sakyti, kad eidai yra atskirti, reiškia teigti, kad jie yra kitoje vietoje, nei juose dalyvaujančios jusliška suvokiamos atskirybės (čia galima prisiminti Platono „Faidre“⁶ aprašytą eidų buveinę – „tiesos lygumą“ (ἀλήθειας πεδίον), pasiekiamą tik tiesioginei sielos žiūrai).

Atitinkamai yra ir su dalyvavimo sąvoka – kai kurių autorių (Devereux 1999, Fine 2003a, Perl 1999) nuomone, teigti, kad jusliška suvokiamų atskirybės dalyvauja eiduose reiškia, kad eidai yra (ἐν) pačiuose daiktuose. Anot šių autorių, toks dalyvavimo doktrinos supratimas ypač ryškus ankstyvuosiuose Platono dialoguose. Kitų autorių (Nehamas 1982, 1975, 1979; Armstrong 1989) teigimu, dalyvavimo santykį geriausia analizuoti kaip santykį tarp bendrybių ir atskirybių (t.y. atsiremti į Aristotelio liudijimus ir formuluoti santykio tarp eidų ir juose dalyvaujančių daiktų dilemą kaip klasikinę universalijų problemą). Kita vertus, esama ir trečiosios termino μέθεξις interpretavimo strategijos (kuri turi svarų pagrindą Platono dialoguose, nesvarbu, ar jie priklausytų ankstyvajam, ar vėlyvajam Platono kūrybos laikotarpiui), kurioje šis santykis pirmiausia suvokiamas kaip santykis tarp originalo ir kopijos (White 1977, Sedley 2006, Patterson 1985, Allen 1971, Bestor 1978, Prior 1983). Galiausiai, A. Wedbergo (1971)

⁵ Šiam Fine teiginiui taip pat pritaria Lewis (1979) ir Silverman (2002).

⁶ *Phdr.* 248b5 – c2; čia ir toliau naudojamas senųjų tekstų trumpinimas siūlomas Lidellio ir Scotta (1996) anglų-senovės graikų kalbų žodyne.

teigimu, neįmanoma pateikti vieno vienintelio atsakymo į klausimą, ką iš tiesų Platono filosofijoje reiškia dalyvavimo sąvoka.

Šioje disertacijoje atskyrimo ir dalyvavimo problema Platono filosofijoje, kaip ir ką tik aptartuose tyrimuose ir monografijose, nagrinėjama pirmiausia remiantis Aristotelio „Metafizikoje“ paliktais liudijimais ir kritika eidų teorijos atžvilgiu. Vis dėlto svarbu patikslinti tyrimo pobūdį, jo aktualumą ir pridėtinę vertę ką tik aptartų monografių, straipsnių ir studijų kontekste. Šis tyrimas nuo ką tik aptartų pozicijų skiriasi trimis svarbiais aspektais – pirma, metodologine svarba, kuri šiame tyrime suteikiama Aristotelio kūrinys „Metafizika“ pateikiamiems liudijimams bei juos papildantiems Aristotelio komentatoriaus Aleksandro patikslinimams (t.y. taip vadinamai „netiesioginei tradicijai“). Šiame tyrime Aristotelio pateikiami liudijimai pirmiausia traktuojami kaip potencialus naudingos informacijos apie Platono filosofines pažiūras šaltinis. Savaiame suprantama, tokia metodologinė nuostata iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti esanti neintuityvi ir netgi pavojinga – kaip galima tikėtis gauti naudingos informacijos iš angažuoto filosofinio veikalo, kurio vienas iš retorinių tikslų buvo parodyti, kaip Aristotelio pirmtakai naudojo vieną ar kitą paties Aristotelio identifikuotą priežastį ir kategoriją, tačiau ne jas visas, ir todėl taip ir nesugebėjo pateikti išbaigto tikrovės suvokimo? Nors šis prieštaravimas rimtas, tačiau vien remiantis juo nederėtų atmesti visus Aristotelio pateikiamus liudijimus apie Platono metafiziką. Jei Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiama informacija ir iškraipo Platono filosofinę poziciją, privalu parodyti, koku būdu Platono filosofinė pozicija iškraipoma (o ne iškart atmesti bet kokią Aristotelio liudijimą remiantis vien išankstine prielaida apie pamatinį jų nepatikimumą). Šioje vietoje aptarinėjant Aristotelio pateikiamus liudijimus apie atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas, omenyje reikia turėti paties Aristotelio filosofines doktrinas, bei faktą, kad savo amžininkų pažiūras Aristotelis dažniausiai pateikia būtent per savo terminologijos prizmę, ir pasiremdamas šiuo pagrindu jas negailestingai sukritikuoja. Taigi, Aristotelio pateikiamų liudijimų svarba šiam tyrimui pirmiausia slypi papildomoje informacijoje apie Platono filosofinę poziciją, kurią galima gauti atskyrus paties Aristotelio filosofinę poziciją nuo jo pateikiamų liudijimų ir kritikos eidų teorijos atžvilgiu. Šia prasme Aristotelio liudijimų ir pozicijos aptarimas gali būti naudingas dviem prasmėmis – *negatyvia* prasme šis aptarimas leistų geriau suprasti, kur Aristotelis pateikia faktus apie atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas, o kur jau interpretuoja šias sąvokas per savo filosofijos prizmę; *pozityvia* prasme (tai buvo paminėta kiek anksčiau) Aristotelio pozicijos aptarimas suteiktų papildomos informacijos apie atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje, t.y. faktų, kurie nėra eksplisitiškai

išreikšti paties Platono kūryboje, tačiau vis dėlto leistų geriau suprasti paties Platono poziciją ir papildytų informaciją, aptinkamą Platono dialoguose⁷.

Antra, šis tyrimas nuo anksčiau aptartų pozicijų skiriasi prieigos būdu, kuriuo pasirenkama nagrinėti atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje. Nors siekiant tinkamai kontekstualizuoti ir/ar papildyti nagrinėjamos problemos supratimą disertacijoje aptariamai ir analizuojami Aristotelio liudijimai atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų klausimu, vis dėlto atskyrimo ir dalyvavimo problema šiame tyrime nagrinėjama pirmiausia kaip *problema*, kurią savo dialoguose mėgino išspręsti pats Platonas, t.y. ne kaip problema, kurią Platono filosofijai priskyrė Aristotelis savo „Metafizikoje“. Pasirinkus šį prieigos būdą, atskyrimo ir dalyvavimo problemos išsamiausia aptarimą Platono kūrybiniame palikime, kaip ir buvo paminėta anksčiau, galima lokalizuoti dialoge „Parmenidas“, kuriame Platonas negailestingai kritikuoja savo paties eidų teoriją, o kartu su ja – ir atskyrimo bei dalyvavimo sąvokas. Atsiremiant į šiam dialoge pateikiamą kritiką, kaip bus parodyta tyrimo eigoje, sprendimo į atskyrimo ir dalyvavimo problemą toliau galima ieškoti Platono dialoguose „Sofistas“ ir „Timajas“. Būtent tiriant šiuos tris Platono dialogus kaip tematiškai ir problemiška neatsiejamai susijusius galima išgauti aiškesnį atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų filosofinės funkcijos Platono filosofijoje vaizdą.

Trečia, šioje disertacijoje nagrinėjant atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono vėlyvuosiuose dialoguose remiamasi vokiečių filosofo Hanso-Georgo Gadamerio (1986: 9 – 10) iškelta hipoteze, kad atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos Platono filosofijoje turėtų būti traktuojamos kaip neatskiriamai susijusios tarpusavyje ir viena kitą numatančios, tad tyrime plėtojama „Parmenido“ bei kitų tyrimui aktualių tekstų (pirmiausia – „Sofisto“ ir „Timajo“) analizė ir Platono filosofijos interpretacija tuo pačiu numato ir atitinkamą pagrindinį tyrimo tikslą – parodyti, kad „Parmenide“ aprašoma atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų kritika nurodo ne į radikalų posūkį paties Platono filosofijoje ir kažkurios iš šių sąvokų atsisakymą po „Parmenido“

⁷ Šiuo atžvilgiu disertacijoje Aristotelio liudijimų atžvilgiu naudojama pagrindinė metodologinė nuostata artimiausia vadinamosios Tiubingeno mokyklos atstovų (Krämer 1990, Gaiser 2012, Reale 1997; išsamią šios mokyklos pagrindinių nuostatų ir iškeltų hipotezių apžvalgą pateikia Nikulin 2012) požiūriui į netiesioginės tradicijos svarbą norint tinkamai rekonstruoti Platono filosofines pažiūras. Vis dėlto svarbu pažymėti, kad galutinis Tiubingeno mokyklos tikslas buvo atkurti Platono „neužrašytus mokymus“ (ἀγραφα δόγματα), tuo tarpu šio tyrimo apimtis gerokai kuklesnė – remiantis Aristotelio liudijimais kaip papildomos informacijos šaltiniu, iširti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono vėlyvuosiuose dialoguose.

sekusiuose dialoguose, o į pastangą pateikti tokį nagrinėjamos problemos sprendimą, kuris išsaugotų abi šias doktrinas, ir užtikrintų tiek pamatinę ontologinę perskyrą tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų esmių, tiek ir šių sričių susietumą per μέθεξις santykį.

Taigi, šio tyrimo aktualumas šiuolaikinių Platono filosofijos tyrimų kontekste pirmiausia grindžiamas jame nagrinėjama tema ir pasirinktu prieigos prie atskyrimo ir dalyvavimo problemos būdu – pasirinkimu atskyrimo ir dalyvavimo problemą pirmiausia nagrinėti kaip problemą, kurią savo dialoguose sprendė ir pats Platonas. Nagrinėjamos temos aktualumas grindžiamas tuo, kad χωρισμός ir μέθεξις sąvokų Platono filosofijoje reikšmė, kaip pabrėžiama šiame įvade į disertaciją, iki šių laikų išliko Platoną tyrinėjančių mokslininkų ir filosofų diskusijos centre. Be to, turint omenyje šių sąvokų centrinę rolę Platono filosofijoje, kurią joms priskiria visi jo metafizinę sistemą nagrinėję ir interpretavę autoriai (pradedant nuo Aristotelio), χωρισμός ir μέθεξις sąvokų tyrimą aktualiu galima laikyti dar ir dėl to, kad būtent šios problemos patikslinimas ar išaiškinimas tyrime pasirinkto prieigos būdo pagalba gali padėti ne tik geriau suprasti paties Platono filosofijos pobūdį ir tiksliau rekonstruoti pamatinės šios filosofinės sistemos sąvokas, bet ir tinkamai įvertinti jos specifiką tiek lyginant su Platono amžininkų filosofinėmis pažiūromis, tiek ir su moderniomis Platono kūrybinio palikimo interpretacijomis, bei padėti atsakyti į klausimą, ar Platono metafiziką galima laikyti konceptualiai vieninga filosofine sistema, ar vis dėlto joje galima išvelgti tam tikrą raidą ir pamatinių Platono metafizikos sąvokų plėtotę ir transformaciją.

Verta paminėti dar vieną šio tyrimo aspektą, kuriantį pridėtinę vertę Platono filosofijos tyrinėjimams. Vienas pagrindinių disertacijos teiginių, kad atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platonas aprašo dialoge „Parmenidas“ ir sprendimą šiai problemai pateikia dialoguose „Sofistas“ ir „Timajas“, yra netiesiogiai susijęs su viena ryškiausių dvidešimtojo amžiaus kontroversijų Platono filosofijos tyrimuose – ginču dėl dialogo „Timajas“ priskyrimo vėlyviesiems Platono dialogams, kurio ryškiausi dalyviai buvo anglų filosofas G. E. L. Owenas (1953) ir amerikiečių mokslininkas H. Chernissas (1957). Remdamasis filologiniais (specifiškai – stilometriniais Platono dialogų tyrimais) ir filosofiniais (ypatingai – teiginiu, kad „Timajo“ kosmoginiam mite įsteigta skirtis tarp amžinosios būties ir amžinojo tapsmo sričių liudija šį dialogą savo filosofiniu turiniu esantį artimesniu „Valstybei“ nei „Parmenidui“ ar „Sofistui“) argumentais, Owenas teigė, kad dialogas „Timajas“ turėtų būti priskirtas Platono viduriniojo laikotarpio kūrybai, t.y. kad jis buvo parašytas anksčiau už „Parmenidą“ ir „Sofistą“. Šiam Oweno teiginiui oponavęs Chernissas, viena vertus, skeptiškai vertino stilometrinių

tyrimų svarbą norint išspręsti su Platono dialogų chronologija susijusius klausimus, bei, kita vertus, teigė, kad „Timajuje“ įsteigtą skirtį tarp būties ir tapsmo galima aptikti ir kituose vėlyvojo laikotarpio Platono kūrinuose (pvz. „Filebe“). Šio ginčo kontekste galima pastebėti, kad vieną pagrindinių šios disertacijos teiginių – kad „Parmenide“ aptarinėjama atskyrimo ir dalyvavimo problema sprendžiama „Timajuje“ – galima traktuoti kaip filosofinį argumentą, palaikantį Chernisso poziciją (pats Chernissas savo straipsnyje pagrįsti savo pozicijai panašaus argumento nenaudojo).

Tikslas ir uždaviniai

Pagrindinis šio tyrimo tikslas – pateikti sistemišką atskyrimo ir dalyvavimo problemos Platono vėlyvuosiuose dialoguose eksplikaciją, daugiausia dėmesio skiriant dialogui „Parmenidas“ ir šio dialogo tematinėms bei probleminėms sąsajoms su dialogais „Sofistas“ ir „Timajas“, bei kaip papildomos informacijos šaltinį panaudojant Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamus liudijimus bei šių liudijimų patikslinimus Aristotelio komentatoriaus Aleksandro kūryboje. Šiam tikslui pasiekti atitinkamai keliami šie pagrindiniai uždaviniai:

1. Prieš imantis nagrinėti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas paties Platono filosofijoje, pirmiausia parodyti, kaip Platono eidų teoriją ir pagrindinius jos teiginius pristatė bei vertino jo mokinys Aristotelis, kokiomis savo paties filosofijos prielaidomis remdamasis jis kritikavo atskyrimo bei dalyvavimo sąvokas, bei kokias sąsajas ar skirtumus įžvelgė tarp Platono metafizikos ir jo pirmtakų filosofinių pažiūrų, tokiu būdu siekiant išgauti papildomos informacijos Platono filosofijos atžvilgiu, su kurios pagalba tyrimą būtų galima pratęsti nagrinėjant atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono kūrybiniame palikime.
2. Iš Aristotelio liudijimų apie eidų teoriją išgavus pagalbinę interpretacinę schemą, tinkamą tikslui aiškiau suvokti atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje, lokalizuoti šią problemą vėlyvuosiuose Platono dialoguose, tinkamai ją temizuoti, parodyti pagrindines jos prielaidas ir atskleisti, kokias konceptualines priemones šiai problemai išspręsti pasitelkia Platonas, bei įvertinti, ar šias priemones ir Platono pateikiamus argumentus galima laikyti pakankamais išspręsti formuluojamai problemai, tuo pačiu įgyjant galimybę grįžti atgal ir įvertinti paties Aristotelio pateikiamą Platono filosofijos kritiką.

Bendroji tezė ir ginamieji teiginiai

Bendroji šios disertacijos tezė: *atskyrimo ir dalyvavimo problema, kaip turinti du aspektus, dianoetinį ir noetinį, išsamiausiai aprašoma Platono dialoge „Parmenidas“, yra pagrindinė jo tema, organiškai sujungianti abi šio dialogo dalis ir temišškai susiejanti „Parmenidą“ su dialogais „Sofistas“ ir „Timajas“, kuriuose Platonas pateikia sprendimus į „Parmenide“ išryškintas problemas, susijusias su atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų taikymu. Sisteminė šiuos tris dialogus siejančių teminių sąsajų bei netiesioginės tradicijos (Aristotelio ir Aleksandro) pateikiamų liudijimų analizė leidžia tiksliau rekonstruoti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų turinį bei geriau suvokti Platono eidų teorijos genezę ir raidą.*

Siekiant šią tezė įrodyti ir pagrįsti, disertacijoje pasitelkiami šie ginamieji teiginiai:

1. Tinkamą pagalbinę interpretacinę schemą, kuria remiantis galima turiningai nagrinėti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje, galima išgryninti analizuojant Aristotelio kūrinį „Metafizika“, kuriame pateikiami Aristotelio liudijimai apie eidų teorijos kilmę bei konkretūs argumentai, nukreipti prieš atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas. Pirma, Aristotelio pateikiama atskyrimo sąvokos kritika paremta teiginiu, kad Platonas daiktų esmes interpretavo kaip bendrybes ir tuo pačiu teigė jas esant ontologiškai *atskirtas* (vienas pagrindinių substancialumo kriterijų Aristotelio metafizikoje) nuo jusliška suvokiamų daiktų, iš ko ešą kyla didžiausi eidų teorijos sunkumai. Antra, dalyvavimo sąvokos kritika Aristotelio „Metafizikoje“ išryškina šio termino neapibrėžtumą, tačiau tuo pat metu nurodo į konkretų Platono dialogą – „Parmenidas“ – kuriame ešą ši doktrina buvo aprašyta paties Platono. Trečia, Aristotelio „Metafizikoje“ pabrėžiamas glaudus ryšys tarp Platono eidų teorijos ir matematikos objektų ontologinio statuso klausimo (ir kai kuriose „Metafizikos“ ištarse liudijamas eidų ir skaičių sutapatinimas), kuris atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas skatina toliau tirti būtent senovės graikams būdingo matematikos objektų (ypatingai – skaičių) suvokimo kontekste.
2. Platono dialogo „Parmenidas“ pirmojoje dalyje aprašoma eidų teorijos kritika yra paremta atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų interpretacija, kurią, susiejant „Parmenidą“ su dialoge „Valstybė“ išdėstyta padalintos linijos analogija, galima pavadinti *dianoetine* atskyrimo ir dalyvavimo doktrinų interpretacija, kurios pagrindas yra pamatinis daiktų esmių susietumas su juose dalyvaujančiomis

jusliškai suvokiamomis atskirybėmis, ir eidų interpretavimas per jusliškumo prizmę. Šiuo pagrindu eidų teoriją nuoseklus atskyrimo sąvokos taikymas priveda prie „trečiojo žmogaus“ argumento, o dalyvavimo sąvokos taikymas – prie *mereologinio* (t.y. paremto dalių ir visumos dialektika) μέθεξις santykio supratimo.

3. Antrojoje „Parmenido“ dalyje to paties vardo veikėjo siūlomas „sprendimas“ nėra tiesiogiai nukreiptas į pirmojoje dialogo dalyje iškilusias problemas – antrosios „Parmenido“ dalies hipotezėse eidai ne tik nagrinėjami atsietai nuo jusliškai suvokiamų atskirybių būties klausimo, tačiau taip pat ir interpretuojami dvejopai – ir kaip sau pakankami bei niekuo nesusiję vieni su kitais, ir kaip dėl sąsajų su giminingomis kategorijomis prisiimantys bet kokias savybes ir dėl šios priežasties visiškai neartikuliuojami. Tokiu būdu šioje dialogo dalyje išryškinama problematika nurodo į tai, kad atskyrimo ir dalyvavimo problema iškyla ne tik kalbant apie santykį tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių, tačiau taip pat ir pačių eidų srityje. Dar kartą atsiremiant į dialoge „Valstybė“ aprašytą padalintos linijos analogiją, šią problemą galima pavadinti *noetine* atskyrimo ir dalyvavimo problema.
4. Platono dialoge „Parmenidas“ iškeltos problemos, susijusios su atskyrimo ir dalyvavimo sąvokomis, išsprendžiamos dialoguose „Sofistas“ ir „Timajas“ – viena vertus, „Sofiste“ paneigiamas pačių eidų tarpusavio nesusietumas, išryškintas antrojoje „Parmenido“ dalyje, o taip pat šiame dialoge pateikiama *aritmologinė* (t.y. paremta senovės graikų mąstymui būdingu skaičiaus suvokimu) dalyvavimo santykio interpretacija, kuri apima vien tik mąstymu pasiekiamų esinių sferą, bei paaiškina, kaip jos susijusios tarpusavyje ir tuo pat metu kiekviena gali būti traktuojama kaip pati savaimė (αὐτὸ καθ' αὐτό). Šioje vietoje lemiamą vaidmenį vaidina nauja Platono įvedama sąvoka – κοινῶνία, arba „bendrystė“. Kita vertus, „Timajuje“ aprašytame regimosios visatos sukūrimo mite pirmojoje „Parmenido“ dalyje išryškinta dianoetinė atskyrimo ir dalyvavimo problema apipavidalinama ir išsprendžiama apibūdinant Demiurgo veiklą – šiame dialoge per Platono įvestą „erdvės“ (χώρα) sampratą tuo pat metu ir įsteigiamas pamatinis ontologinis atskyrimas tarp eidų ir juose dalyvaujančių daiktų, ir užtikrinamas šių ontologinių sferų susietumas.

Tyrimo metodologija

Šioje disertacijoje atliekamas teorinis pasirinktos temos tyrimas. Viena pagrindinių šio tyrimo prielaidų – kad atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje reikia suprasti kaip problemą, kurioje neatskiriamai susijusios abi nagrinėjamos sąvokos ir tinkamo šios problemos sprendimo neįmanoma pateikti nagrinėjant tik vieną iš jų – paremta Hanso-Georgo Gadamerio hipoteze, iškelta kūrinyje „Gėrio idėja Platono ir Aristotelio filosofijoje“ (1986: 9 – 10), kurios šis autorius vis dėlto toliau neplėtoja. Pirmojoje šios disertacijos dalyje analizuojant atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų vartoseną Aristotelio filosofijoje kaip pavyzdys panaudotas analogiškas Gail Fine (2003) atliktas tyrimas atskyrimo sąvokos klausimu bei šio tyrimo rezultatai. Nagrinėjant eidų teorijos sąsajas su matematikos objektų ontologiniu klausimu, kaip prielaida daugiausia remtasi J. Kleino (1985c, 1992) teze, kad senovės graikų matematiniam mąstymui būdingas unikalus skaičiaus suvokimas iš esmės nulėmė šio klausimo plėtotę pitagorininkų, Platono ir Aristotelio filosofinėse sistemose, ir šis skaičiaus suvokimas savo ruožtu leidžia geriau suprasti atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje. Ši Kleino išvalga taip pat svarbų vaidmenį vaidina trečiojoje tyrimo dalyje ieškant atsakymo į noetinę atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono dialoge „Sofistas“.

Antrojoje ir trečiojoje tyrimo dalyje atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas nagrinėjant Platono dialoguose, kaip pagrindinės prielaidos naudojami J. Kleino (1965, 1977, 1985b) ir N. Notomi (1999) siūlomi interpretaciniai principai – traktuoti kiekvieną Platono dialogą kaip loginio ir dramatinio kūrinio lygmenų vienovę, bei pirmiausia nagrinėti kiekvieną dialogą kaip turintį jam vienam būdingą temą, kuri apjungia visą dialogą. Šių interpretacinių principų pagrindu parodoma, kad atskyrimo ir dalyvavimo problema yra pagrindinė dialogo „Parmenidas“ tema. Antrojoje ir trečiojoje tyrimo dalyse plėtojant pagrindinę tyrimo temą kaip pagrindinę prielaidą plačiai naudojama fenomenologo J. Salliso (1996) atlikta dialoge „Valstybė“ aprašytos padalintos linijos analogijos analizė, kurios pagrindu atskyrimo ir dalyvavimo problema „Parmenide“ formuluojama dvejopai – kaip dianoetinė ir kaip noetinė atskyrimo ir dalyvavimo problema.

Literatūros apžvalga

Pagrindinis šio tyrimo tikslas yra išsiaiškinti Platono požiūrį į atskyrimo ir dalyvavimo problemą, tad šio tikslo atžvilgiu vienu svarbiausių uždavinių galima laikyti tinkamą pirminių šaltinių pasirinkimą. Norint tinkamai

kontekstualizuoti Platono filosofiją, pirmiausia remtasi Aristotelio veikalu „Metafizika“, kadangi būtent jame galima rasti daugiausia argumentų ir liudijimų, susijusių tiek su Platono eidų teorija bendrąja prasme, tiek ir konkrečiai su atskyrimo ir dalyvavimo sąvokomis. Siekiant išgauti kuo labiau išbaigtą Aristotelio filosofinės pozicijos vaizdą taip pat remtasi ir kitais jo kūriniais – šiuo požiūriu tyrimui ypač svarbiais laikytini Aristotelio kūriniai „Kategorijos“, „Topikos“, ir „Fizika“. Patikslinant Aristotelio filosofinę poziciją šiam tyrimui rūpimais klausimais taip pat svarbiais reikia laikyti Aleksandro iš Afrodisiadės komentarus „Metafizikai“, kadangi juose Aleksandras ne tik išplečia „Metafizikos“ tekstą vertingomis pastabomis, tačiau kai kuriuos Aristotelio nagrinėtus klausimus susieja su konkrečiais Platono dialogais⁸. Be to, kadangi „Metafizikoje“ Aristotelis Platono poziciją pakankamai dažnai lygina su pitagorininkų filosofine tradicija (ir net tam tikra prasme mato tarp jų tęstinumą), tinkamos Platono filosofijos kontekstualizacijos tikslui taip pat pasitelkti pitagorininkų Filolajo Krotoniečio ir Archito Tarentiečio fragmentai. Sąsaja tarp pitagorininkų bei Platono savo ruožtu numato *matematikos* mokslų ir jų plėtotės įtaką šių mąstytojų filosofinėms sistemoms, tad norint detaliau išskleisti šią sąsają taip pat remtasi studijomis, skirtomis senovės graikų matematikos apžvalgai ir aptarimui – čia labiausiai vertėtų paminėti T. Heatho (1921), J. Cleary (1995), D. Katzo (2009) veikalus. Vis dėlto nagrinėjant matematikos mokslo įtaką Platono filosofijai daugiausia remtasi vokiečių filosofo J. Kleino (1992) kūrinium „Graikų matematinis mąstymas ir algebros kilmė“ („Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra“), kuriame autorius nagrinėja po graikiškuoju matematikos suvokimu slypinčias ontologines prielaidas (kuriomis vienaip ar kitaip rėmėsi ir pitagorininkai, ir Platonas, ir Aristotelis), bei kaip šių prielaidų pagrindu matematikos mokslas vystėsi nuo Euklido iki pat R. Dekarto ir S. Stevino laikų.

Pagrindinis šiame tyrime nagrinėjamas Platono dialogas – tai „Parmenidas“, turbūt vienas enigmatiškiausių ir sudėtingiausių kūrinių visame Platono kūrybiniame palikime. Norint tinkamai išsiaiškinti Platono požiūrį į atskyrimo ir dalyvavimo problemą šis kūrinys pasirinktas visų pirma todėl, kad kalbėdamas apie dalyvavimo sąvoką į jį nurodo Aristotelio komentatorius Aleksandras, ir antra, dėl to, kad šiame dialoge lyginant su kitais Platono veikalais galima aptikti, ko gero, pačią didžiausią argumentacijos, kurioje detaliai nagrinėjamos sąvokos μέθεξις ir χωρισμός,

⁸ Pvz. užuominą, kad aiškesnio dalyvavimo sąvokos išaiškinimo reikia ieškoti Platono dialoge „Parmenidas“, savo komentaruose pateikia būtent Aleksandras.

koncentraciją. Savaimė suprantama, jis nėra nagrinėjamas izoliuojant jį nuo kitų Platono dialogų – reikšmingais šiam tyrimui Platono kūriniais taip pat reikėtų laikyti „Valstybę“ ir „Didįjį Hipiją“ (kaip bus mėginama parodyti tyrimo eigoje, būtent šiuose dialoguose reikia ieškoti „Parmenide“ išryškinamų problemų ištakų ir apaiškinimo), dėstymo metu argumentacijai papildyti taip pat pasitelkiami tokie dialogai kaip „Faidonas“, „Faidras“, „Puota“ ir kt. Vertinant dialogą „Parmenidas“ iš filosofijos istorijos perspektyvos taip pat atsižvelgiama į komentarus, kuriuos jam parašė neoplatonikas Proklas bei Renesanso laikotarpio filosofas Marsilio Ficino. Po „Parmenido“ tyrime pasirinkti nagrinėti dialogai „Sofistas“ ir „Timajas“ – pirmajame iš jų, kaip teigiama šiame tyrime, galima rasti sprendimą pagrindinei „Parmenido“ antrojoje dalyje išryškinamai problemai, tuo tarpu „Timajuje“ pateikiamame regimosios visatos sukūrimo mite, kaip mėginama parodyti šiame tyrime, galima surasti Platono sprendimą pirmojoje „Parmenido“ dalyje aptariamoms atskyrimo ir dalyvavimo aporijoms.

Kritinės literatūros aptarimą pradėti galima pirmiausia nuo straipsnių, monografijų ir veikalų, kuriuose atskyrimo, dalyvavimo ar abi šios sąvokos buvo nagrinėjamos kaip pagrindinė tema. Vertinant Aristotelio pasisakymus eidų teorijos ir atskyrimo sąvokos klausimais šiame tyrime daugiausia remtasi jau kiek anksčiau paminėtos amerikiečių mokslininkės G. Fine (2003c) straipsniu „Atskyrimas“ („Separation“) – pirmojoje disertacijos dalyje panaudojamos trys termino χωρισμός taikymo reikšmės, kurias savo tyrime atskleidžia Fine. Tiesa, šiame tyrime nesutinkama su šios mokslininkės nuomone, kad nors Platono dialoge „Parmenidas“ šios sąvokos aptarinėjamos turbūt plačiausiai nei bet kuriame kitame dialoge, vis dėlto dėl neaiškios paties dialogo paskirties juo remiantis negalima daryti kokių nors galutinių išvadų atskyrimo ar dalyvavimo (Fine 2003a) sąvokų klausimu. Norint kritiškai įvertinti Aristotelio liudijimus, kaip pagalbine priemone taip pat remtasi amerikiečių mokslininko H. Chernisso (1946, 1962) monografijomis šiuo klausimu. Iš kūrinių, kuriuose nagrinėta dalyvavimo doktrina Platono filosofijoje, labiausiai vertėtų paminėti amerikiečių mokslininko C. Biggerio (1968) monografiją „Dalyvavimas: platoniškas tyrimas“ („Participation: A Platonic Inquiry“) – šiame tyrime dialogas „Parmenidas“ taip pat įvardijamas kaip kūrinys, kuriame Platonas mėgina išsamiau apibrėžti dalyvavimo problemą ir surasti jai sprendimą. Vis dėlto Biggerio tyrimą, viena vertus, šiuo klausimu galima laikyti kiek neišsamiu, kadangi šis autorius visai nenagrinėja antrosios „Parmenido“ dalies bei jos sąsajų su pirmosios dalies aporijomis, be to, Biggerio pasirinktas prielaidas galima laikyti anachronistiškomis, kadangi pagrindinis jo užmojis šiame veikle yra interpretuoti dalyvavimo sąvoką remiantis anglų filosofo A. N. Whiteheado proceso filosofija ir jos

pagrindinėmis prielaidomis. Šių tyrimų kontekste kaip šiai disertacijai svarbus taip pat paminėtinas japonų mokslininko N. Fujisawos (1974) straipsnis apie veiksmoždzio μετέγειν vartoseną Platono dialoguose.

Kalbant apie šiame tyrime vystomą dialogo „Parmenidas“ interpretaciją, jos pagrindiniai principai⁹ – traktuoti kūrinį kaip loginio ir dramatišų lygmenų vienovę, visada pirmiausia ieškoti temos, sujungiančios visą dialogą – paimti iš anksčiau minėto filosofo J. Kleino (1985b) komentaro dialogui „Filebas“ bei japonų mokslininko N. Notomi (1999) monografijos apie Platono „Sofistą“. Siekiant dialogą „Parmenidas“ nagrinėti kaip vientisą dialogą, tyrime remtasi kitomis monografijomis, kuriose šis dialogas interpretuojamas kaip paskirtas vienai konkrečiai temai ar problemai – šia prasme tyrimui aktualiausiomis laikytinos R. Brumbaugh (1961), M. Tabako (2015), K. Dorterio (1994), Mary-Louise Gill (2012), C. Rickleso (2007), K. Sayre’io (2005), G. Ryle’io (1966) monografijos. Tiesa, šis tyrimas nuo visų šių monografijų pirmiausia skiriasi savo pagrindine teze – kad atskyrimo ir dalyvavimo problema yra pagrindinė „Parmenido“ tema, sujungianti visą dialogą ir suteikianti jam vienumą. Šia prasme daugiausia tenka polemizuoti su M. Tabako nuomone, kad „Parmenidas“ tėra satyra, skirta pašiepti Platono kritikus, su Mary-Louise Gill interpretacija, kad viso dialogo esmė sukoncentruota tik vienoje iš aštuonių antrosios dalies hipotezių (tuo tarpu šiame tyrime visos aštuonios antrosios dalies hipotezės laikomos vienodai svarbiomis), bei su G. Ryle’io pozicija, kad dialogo „Parmenido“ dalys visai nesusijusios tarpusavyje, antroji iš jų greičiausiai parašyta vėliau ir prijungta prie pirmosios. Per atskyrimo ir dalyvavimo problemos prizmę tyrime taip pat interpretuojamas klasikinis amerikiečių mokslininko G. Vlastoso (1954) straipsnis apie autopredikaciją „trečiojo žmogaus“ argumente, kurį galima aptikti dialogo „Parmenidas“ pirmojoje dalyje – šiame tyrime sutinkama su Vlastoso analize, kad autopredikacija yra pagrindinė „trečiojo žmogaus“ argumento prielaida, tačiau disertacijoje susiejant „Parmenidą“ su Platono „Valstybe“ ir padalintos linijos analogija taip pat mėginama atskleisti pačios autopredikacijos tezės prielaidas.

Žvelgiant į atskyrimo ir dalyvavimo problemą visos Platono filosofijos kontekste, vertingomis šiam tyrimui galima laikyti vokiečių filosofo Hanso-Georgo Gadamerio (1980a, 1980b, 1980c, 1980d, 1986) ir amerikiečių fenomenologo J. Salliso (1996, 1999) išvalgas. Ypač svarbus tyrimui yra Gadamerio (1980d) teiginys, kad esama tiesioginio ryšio bei tęstinumo tarp „Parmenido“ ir dialogų „Filebas“ ir „Sofistas“. Tuo tarpu J. Salliso (1996)

⁹ Šie principai plačiau aprašomi antrojoje tyrimo dalyje.

atlikta „Valstybėje“ aprašomos padalintos linijos analogijos analizė panaudojama siekiant atskleisti „Valstybės“ ryšį su „Parmenide“ plėtojama atskyrimo ir dalyvavimo problema.

Lietuvoje dalyvavimo problema Platono filosofijoje nagrinėta Vilniaus universiteto mokslininko S. Jankausko (2015, 2017) straipsniuose. Tyrime sutinkama su Jankausko (2015) interpretacija, kad „Parmenido“ pirmojoje dalyje pagrindinė problema, su kuria bando galvoti jaunas Sokratas, priimdamas Zenono iššūkį, yra esinių (t.y. jusliškai suvokiamų atskirybių) esaties klausimas bei su šio mokslininko išvada, kad dalyvavimo problemos esmė yra eidų prilyginimas jusliškai suvokiamiems daiktams. Tyrime taip pat sutinkama su šio mokslininko išvada (2017), kad Aristotelio filosofijoje sąvoka $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ kaipmat atmetama, net nemėginant jos kaip nors turiningiau analizuoti. Vis dėlto šioje disertacijoje siekiama dalyvavimo sąvoką iširti susiejant ją su atskyrimo sąvoka (o ne kaip izoliuotą sąvoką), bei teigiama, kad norint deramai išskleisti dvigubą atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje, reikia analizuoti ne tik įžanginę diskusiją tarp Sokrato ir Zenono (ji, šiaip ar taip, atskleidžia tik dalį vaizdo apie atskyrimo ir dalyvavimo problemą), bet taip pat ir visus likusius pirmosios dalies argumentus, o taip pat ir parodyti, koku būdu antroji dialogo dalis atsako į pirmojoje dalyje iškeltus sunkumus. Šiame tyrime taip pat laikomasi prielaidos, kad $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ problemą „Parmenide“ daug tiksliau galima paaiškinti siejant šį dialogą su Platono „Valstybe“ ir joje aprašyta padalintos linijos analogija (tuo tarpu S. Jankauskas $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ problemą eksplikuoja interpretuodamas dialogą „Faidonas“). Atskyrimo doktrinai reikšmingas dėmesys taip pat skiriamas ir Vilniaus universiteto mokslininko N. Kardelio monografijoje „Vienovės įžvalga Platono filosofijoje“ (2007). Ypač svarbia galima laikyti N. Kardelio atliktą dialogo „Timajas“ analizę ir galutinę jos išvadą, kad $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ („erdvės“) sąvoka šiame dialoge naudojama sujungti jusliškai suvokiamų atskirybių sritį su amžinųjų eidų plotme. Vis dėlto šioje monografijoje dialogui „Parmenidas“ dėmesio skiriama labai mažai.

Mokslinis disertacijos naujumas

Šio disertacijos mokslinis naujumas pirmiausia grindžiamas faktu, kad šiame tyrime pasirinktas prieigos būdas – atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas susieti ir sistemingai nagrinėti kaip bendrą problemą, aprašomą ir sprendžiamą vėlyvuosiuose Platono dialoguose – specifiskai atskyrimo ir dalyvavimo sąvokoms Platono filosofijoje paskirtų tyrimų kontekste yra naujas būdas spręsti šią problemą. Antra, nors ši disertacija yra viena iš daugelio tyrimų, kuriuose kaip visuma nagrinėjamas Platono dialogas

„Parmenidas“, vis dėlto pagrindinė jos tezė – kad dialoge centrinę vietą užima atskyrimo ir dalyvavimo problema, kuri sujungia abi dialogo dalis – šiuolaikinių Platono filosofijos tyrimų kontekste yra nauja. Trečia, šioje disertacijoje plėtojamas tyrimas nagrinėjamus vėlyvuosius Platono dialogus atskleidžia kaip hermeneutinę visumą – nors „Parmenidas“, „Sofistas“ ir „Timajas“ kiekvienas turi sau būdingą specifinę temą, kiekvienam iš jų taip pat būdingas savotiškas intertekstualumas kitų dviejų dialogų atžvilgiu, ir tyrime atskleidžiama, kaip kiekvienas iš šių dialogų atsiskleidžia kiekvienas atskirai kaip „mažoji“ visuma, ir kaip vientiso filosofinio tripticho („didžiosios“ visumos) dalis. Tokią šiame tyrime vystomą Platono dialogų tarpusavio susietumo sampratą galima laikyti savotiška interpretacine schema, padedančia geriau suprasti Platono kūrybinį palikimą kaip visumą (t.y. taikytiną ir kitiems Platono dialogams), taigi, kaip naują būdą, kuriuo galima interpretuoti Platono dialogus. Ketvirta, vieną pamatinių šio tyrimo teiginių – kad atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platonas eksplikuoja dialoge „Parmenidas“ ir išsprendžia „Sofiste“ ir „Timajuje“ – mokslinė prasme galima laikyti reikšmingu ir nauju Oweno-Chernisso kontroversijos kontekste, kuriame šį teiginį galima traktuoti kaip papildomą argumentą, pagrindžiantį Chernisso poziciją dialogo „Timajas“ priskirtinumo vėlyvajam Platono kūrybos laikotarpiui klausimo atžvilgiu. Galiausiai, atsižvelgiant ir į tai, kad Lietuvoje tiek dialogas „Parmenidas“ kaip visuma, tiek atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos bei jų tarpusavio sąveika nėra pakankamai išsamiai nagrinėtos temos, šioje disertacijoje atlikta pamatinių Platono metafizikos kategorijų analizę galima laikyti turinčių pridėtinę vertę Antikinės filosofijos tyrimų plėtotei Lietuvoje.

Darbo struktūra

Disertaciją sudaro įvadas, trys dalys, išvados ir literatūros sąrašas. Pirmojoje dalyje nagrinėjami Aristotelio liudijimai Platono eidų teorijos atžvilgiu, jo pateikiama kritika atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų atžvilgiu, bei matematinių objektų ontologinio statuso klausimas Aristotelio „Metafizikoje“ bei šio klausimo sąsajos su Platono eidų teorija. Antrojoje dalyje analizuojamas Platono dialogas „Parmenidas“ – susiejant šį dialogą su kūriniumi „Valstybė“ išryškinamos pagrindinės pirmosios dalies aporijų prielaidos, detalai nagrinėjamos antrosios veikalo dalies hipotezės, parodomos abiejų dalių tematinės ir probleminės sąsajos. Trečiojoje dalyje nagrinėjami Platono dialogai „Sofistas“ ir „Timajas“, parodoma, koku būdu juose sprendžiama „Parmenide“ išryškinta atskyrimo ir dalyvavimo problema. Pirmojoje tyrimo dalyje grindžiama pirmasis ginamasis teiginys, antrojoje dalyje grindžiamos

antrasis ir trečiasis ginamieji teiginiai, o trečiojoje dalyje grindžiama ketvirtasis disertacijos ginamasis teiginys.

1. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO SĄVOKŲ KRITIKA ARISTOTELIO „METAFIZIKOJE“

Kaip bus bandoma parodyti tyrimo eigoje, Platonas atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų tikslų turinį ir implikacijas viena kitos atžvilgiu detaliau mėgina aptarti dialoge „Parmenidas“, tačiau daro tai per įvairiausių aporijų ir metafizinių paradoksų prizmę (taigi, nepateikia kokio nors pozityvaus šių doktrinų apibrėžimo net dialoge, kuriame jos aptarinėjamos tiesiogiai). Savotišką išeitį iš šios aklavietės galima aptikti garsiojo Platono mokinio Aristotelio filosofijoje, mat Aristotelis ne tik tiesiogiai mini šias sąvokas savo kūrybiniame palikime, tačiau taip pat pateikia jų kilmės istoriją bei mėgina jas kritikuoti kaip vienas iš centrinių sąvokų Platono filosofiniame projekte. Atitinkamai, šiame tyrime pirmiausia bus mėginama apžvelgti Aristotelio liudijimus bei jo pateikiamą atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų kritiką. Nors toks pradžios taškas iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti esantis ganėtinai neintuityvus, tačiau šio tyrimo kontekste tam esama keletu svarių priežasčių.

Visų pirma, kaip pastebi Antikos filosofijos tyrinėtoja Gail Fine (2003c: 254), kadangi Aristotelis buvo pirmasis mąstytojas, teigęs, kad atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos yra vienos esminių Platono metafizikos sudedamųjų dalių, šiai problemai deramai suvokti yra labai svarbu pirmiausia suprasti, kaip pats Aristotelis apibūdino šias sąvokas, kokius argumentus priskyrė Platonui bei dėl kokių priežasčių jo poziciją galiausiai atmetė. Kadangi Aristotelis buvo labai kruopštus mąstytojas, mėgęs naudoti aiškiai apibrėžtas sąvokas bei svarstydamas vieną ar kitą filosofinę problemą aptarti ir savo amžininkų pažiūras, dėl šių priežasčių Aristotelio pateikiamą liudijimą eidų teorijos atžvilgiu potencialiai galima panaudoti kaip pagalbinio pobūdžio schemą, kuri pagelbėtų nagrinėjant paties Platono pažiūras atskyrimo ir dalyvavimo problemos atžvilgiu¹⁰. Tokį priegis prie Platono filosofijos būdą palaiko ir vokiečių filosofas Hansas-Georgas Gadameris (1980d: 130), atkreipdamas dėmesį į faktą, kad Aristotelio liudijimai apie Platono metafiziką yra vieninteliai liudijimai, atkeliavę iš Platono amžininko, kuris savo ruožtu pats plėtojo visa apimančią filosofinę sistemą, taigi, turėjo pagrindą ir motyvą kuo tiksliau apžvelgti savo oponentų pažiūras. Kaip buvo pastebėta šios disertacijos įvade, tokie Aristotelio liudijimų eidų teorijos atžvilgiu vertinimai nebūtinai turi būtų laikomi perdėtai optimistiškais ar pernelyg naiviais. Nors

¹⁰ Šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog šiame tyrime Aristotelio filosofinės pozicijos bus nagrinėjamos ir interpretuojamos tik tiek, kiek jos bus susijusios su pagrindine tyrimo problema ir kiek padės įvykdyti išsikeltus uždavinius.

Aristotelio „Metafizika“ yra angažuotas filosofinis tekstas, kuriame pristatinėdamas savo amžininkų pažiūras Aristotelis dažnai tiesiog perinterpretuodavo jų pažiūras pagal savo filosofinės pozicijos prizmę ir po to taip rekonstruotą poziciją be didesnių problemų sukritikuodavo, vis dėlto negalima atmesti hipotezės, kad Aristotelio liudijimuose esama naudingos informacijos, kuria remiantis būtų galima tiksliau suprasti paties Platono filosofinę poziciją. Netgi teigiant, kad Aristotelis per savo filosofinių doktrinų prizmę neišvengiamai iškraipo Platono filosofijos pagrindines tezes, kruopščiai apžvelgus visus Aristotelio liudijimus atskyrimo ir dalyvavimo santykių klausimu, turi būti įmanoma atpažinti vietas, kuriose Aristotelis akivaizdžiai remiasi savo paties pozicija, o kur jis pristato faktą apie Platono filosofiją, kuri tada imasi perinterpretuoti. Pasiskolinant terminologiją iš optikos mokslo – žinant lūžio rodiklį, kurią aristoteliškoji pozicija įsteigia tarp Platono filosofinės minties ir bandančio ją suprasti interpretatoriaus ar interpretatorės, turi būti įmanoma atsekti, koku kampu platoniškoji pozicija pasiekė ją iškreipiančią terpę, t.y. kaip galėjo atrodyti paties Platono pozicija prieš Aristotelio pateikiamą interpretaciją.

Antra, Aristotelio pozicijos atskyrimo ir dalyvavimo problemos atžvilgiu išryškinimas suteiktų unikalią galimybę Aristotelio argumentus palyginti su Platono dialogu „Parmenidas“, t.y. tekstu, kuriame Platonas aprašo specifiskai iš atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų taikymo išplaukiančias problemas, priešingai nei kituose savo dialoguose, kuriuose šios sąvokos, jei ir atlieka tam tikrą funkciją atitinkamo dialogo argumentuose bei dėstyje, vis dėlto nesulaukia tokio Platono dėmesio, kaip dialoge „Parmenidas“¹¹.

Trečia, tyrimą pradėti nuo Aristotelio pozicijos aptarimo būtina norint tinkamai kontekstualizuoti paties Platono filosofines pažiūras – tokiu būdu tikimasi parodyti Platono nagrinėtos metafizinės problematikos sąryšius su paties Aristotelio bei kitų to meto filosofų¹² pažiūromis. Toks prieigos būdas atitinkamai leis ne tik geriau suvokti Platono metafizikos specifiką iš jo amžininkų perspektyvos, tačiau taip pat turėtų ir suteikti deramą pagrindą Platono filosofiją turiningai palyginti su kitomis to meto metafizinėmis

¹¹ Pavyzdžiui, dialoge „Faidonas“ (*Phd.* 100d4 – 8) Sokratas nusako santykį tarp „grožio savaimė“ (τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό) ir visų kitų gražių daiktų tokiais terminais kaip „dalyvavimas“ (μέθεξις), „grožio buvimas“ (παρουσία) šiuose daiktuose ar „bendrystė“ (κοινωνία), čia pat pridurdamas, jog dėl tikslaus atsakymo į šį klausimą vis dėlto nėra užtikrintas.

¹² Kadangi pats Aristotelis Platono pažiūras nagrinėja apžvelgdamas kone visą graikų filosofijos panoramą (pateikdamas *doksografinį* liudijimą).

teorijomis bei pamėginti išgvildinti šiame tyrime nagrinėjamų sąvokų istorines/filosofines prielaidas.

Šios priežastys atitinkamai leidžia formuluoti tris uždavinius, kuriuos bus mėginama įvykdyti šioje tyrimo dalyje:

1. Detaliai aptarti Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamus liudijimus apie eidų kilmės teoriją – įvardinti konkrečias problemas, kurias, anot Aristotelio, Platonas siekė išspręsti postuluodamas atskirai nuo juslių pasaulio egzistuojančias esmes, bei Aristotelio minimus šios filosofinės pozicijos sąryšius su kitų Antikos mąstytojų pažiūromis.
2. Išsiaiškinti, kaip Aristotelis pristatė atskyrimo bei dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje bei kokių argumentų pagrindu jas kritikavo ir galiausiai atmetė.
3. Remiantis Aristotelio pateiktais liudijimais bei eidų teorijos kritika, suformuluoti preliminarią pagalbinę atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų Platono filosofijoje interpretacinę schemą, kuria remiantis atsakymo į tyrimui rūpinčius klausimus toliau bus mėginama ieškoti paties Platono kūrybiniame palikime.¹³

1.1. Aristotelio liudijimai apie eidų teoriją

Aristotelio kūrinį „Metafizika“ galima pagrįstai laikyti esant Platono metafizikos kritikos *locus classicus*. Būtent šio kūrinio pirmojoje knygoje¹⁴ galima aptikti pirmąjį Aristotelio liudijimą apie eidų teoriją Platono filosofijoje, bei šios teorijos kilmę. Šį liudijimą Aristotelis pateikia aptaręs pitagorininkų filosofines pažiūras, tuo pačiu pastebėdamas, kad paties Platono filosofija „daugeliu atžvilgių pasekė pitagorininkų pavyzdžiu (τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα)“ (*Metaph.* 987a29 – 31)¹⁵, tačiau kai kurių specifinių detalių atžvilgiu jo požiūris skyrėsi nuo pastarųjų filosofijos. Toliau verta pacituoti visą Aristotelio liudijimą apie Platono metafizinių pažiūrų kilmę (*Metaph.* 987a32 – 987b10):

¹³ Pradedant nuo dialogo „Parmenidas“.

¹⁴ Kalbant apie Aristotelio kūrybinį palikimą, „knyga“ iš tiesų reiškia atskirą vieno ar kito veikalo skyrių – šiame tyrime bus laikomasi tradicinės nomenklatūros ir kalbant apie individualius „Metafizikos“ ar kitų Aristotelio kūrinių skyrius, bus naudojamas „knygos“ terminas.

¹⁵ Šis Aristotelio pastebėjimas jau leidžia preliminariai susieti Platono ir pitagorininkų filosofines pažiūras, tad tolesnėje tyrimo eigoje į šį sąryšį bus kreipiamas ypatingas dėmesys.

„Pirmiausia, jaunystėje jis susipažino su Kratilo ir Hērakleito doktrinomis (kurios teigė, jog jusliškai suvokiami daiktai yra nuolatos kintantys (ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων), tad apie juos negali būti jokio žinojimo¹⁶ (ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης)). Tuo tarpu Sokratas darboties ties etikos problemomis (περὶ μὲν τὰ ἠθικά πραγματευομένον) ir nekreipė dėmesio į gamtos tyrimus¹⁷, vietoje to etikos problemose ieškodamas to, kas bendra (τὸ καθόλου ζητοῦντος) ir siekdamas mąstymui (διάνοιαν) suteikti patvarų pagrindą apibrėžimų pagalba (περὶ ὀρισμῶν). Platonas sutiko su jo pažiūromis, tačiau teigė, jog šios problemos gali būti susijusios ne su jusliškai suvokiamais daiktais, o su kitokio pobūdžio esiniais (περὶ ἐτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος), kadangi apibrėžimai negali būti susiję su daiktais, kurie nuolatos kinta (ἀεὶ γε μεταβαλλόντων). Šiuos kitokio pobūdžio daiktus Platonas vadino Idėjomis (ιδέας προσηγόρευσε), o jusliškai suvokiami daiktai egzistuoja šalia jų (παρὰ ταῦτα) ir yra atitinkamai vadinami pagal Idėjų pavyzdį (κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα) – visi daiktai vadinami taip pat, kaip ir jų eidai, kadangi juose dalyvauja (μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν).“

Tuo pačiu Aristotelis pastebi, jog „dalyvavimo“ terminą Platonas naudojo ta pačia prasme, kaip pitagorininkai naudojo terminą „mėgdžiojimas“ (μίμησις¹⁸), tiesiog pakeisdamas patį santykio pavadinimą. Tiek Platonas, tiek pitagorininkai, anot Aristotelio, taip ir nesugebėjo paaiškinti, ką galėtų reikšti šis „dalyvavimo/mėgdžiojimo“ santykis – jie paliko šią problemą „atviru klausimu (ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν)“ (*Metaph.* 987b13 – 14). Galiausiai, liudijimo pabaigoje Aristotelis Platonui priskiria požiūrį, kad šalia jusliškai suvokiamų daiktų bei eidų dar yra matematikos mokslų objektai (τὰ μαθηματικά τῶν πραγμάτων), kurie yra „tarp“ (μεταξύ) anksčiau įvardintų esinių, kadangi jie esą (priešingai nei jusliškai suvokiami daiktai) amžini ir nekintantys, o nuo eidų jie skiriasi tuo, kad matematinių objektų yra „daug ir panašių“ (τὰ μὲν πολλὰ ἄλλα ὅμοια εἶναι), o kiekvienas eidas yra tik vienas ir unikalus (τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκαστῶν μόνον) (*Metaph.* 987b14 – 18).

¹⁶ T.y. jusliškai suvokiami daiktai tegali būti tikėtino manymo objektais, negalinčiais teikti jokių patikimų žinių.

¹⁷ Čia Aristotelis greičiausiai norėjo pabrėžti, kad palyginus su ankstesniais graikų filosofais (Taliu, Anaksimenu, Anaksimandru, Empedokliu ir kt.; juos Aristotelis aptaria prieš pristatydamas pitagorininkų ir Platono filosofines pozicijas), Sokratas buvo pirmasis filosofas, išskirtinai neieškojęs gamtinių reiškinių prado (ἀρχή), vietoje to susikoncentravęs į etikos klausimus.

¹⁸ Anot Aristotelio, pagrindinė pitagorininkų metafizikos tezė buvo „skaičius yra visų daiktų esmė (ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων)“ (*Metaph.* 987a19), o visa jusliškai suvokiama tikrovė savo ruožtu „mėgdžioja“ skaičių.

Šiame Aristotelio pateiktame liudijime galima išskirti keletą šiam tyrimui svarbių momentų. Visų pirma, Aristotelis bendrai suformuluoja problemą, į kurią reaguodamas Platonas pasiūlė savo eidų teoriją – jusliškai suvokiamų atskirybių pasaulio negalima laikyti pakankamu pagrindu žinojimui, kadangi jos yra nuolat kintančios (tai nuolatos atsirandančios, tai nuolatos išnykstančios; vienu metu turinčios vieną savybę, kitu metu – visiškai priešingą savybę), tad bet koks mėginimas pasakyti kažką patikimo apie tikrovę yra pasmerktas žlugti. Rasti išeitį iš šios dilemos Platonui padėjo Sokrato filosofinė veikla, kurios esmė buvo ieškoti visuotinių apibrėžimų nagrinėjamos etinėms problemoms išspręsti, t.y. Sokratas siekė surasti ne tai, kas, pavyzdžiui, yra „drąsu“ vienu ar kitu atveju, tačiau mėgino išsiaiškinti, kas yra tas dalykas, kurį visi vadina „drąsa“¹⁹, ir kuris vienu ar kitu pavidalu pasirodo visais atvejais, kur tik poelgis ar asmuo nusakomi šia sąvoka. Kitaip tariant, apibrėžimas visada nurodo į kažką pastovaus ir nekintančio. Tačiau į ką konkrečiai jis nurodo? Anot Aristotelio, Platonas šioje vietoje padarė išvadą, jog apibrėžimai negali nurodyti į jusliškai suvokiamus daiktus, kadangi ir pats apibrėžimas tokiu atveju būtų nepastovus ir kintantis kaip ir patys daiktai. „Šalia“ šių daiktų pasaulio turi egzistuoti kitas, amžinų ir nekintančių daiktų pasaulis, būtent į kurį ir nurodo daiktų apibrėžimai. Šios esybės ir yra eidai. Šioje vietoje svarbu pastebėti, kad Aristotelis pirmajame savo liudijime dar nekalba apie eidų ir jusliškai suvokiamų daiktų atskyrimą (χωρισμος) – jis tiesiog pamini, jog Platonas kaip atsakymą į Kratilo ir Hērakleito filosofines pozicijas pateikė tezę, jog tikrieji žinojimo objektai egzistuoja greta/šalia (παρά) jusliškai suvokiamų atskirybių.

Antra, pastebėtina, kad Aristotelis čia pateikia savotišką eidų interpretaciją – kadangi Sokratas ieškojo bendro pobūdžio apibrėžimų (τό καθόλου) etikos srityje, o Platonas teigė, jog apibrėžimai tegali nurodyti į nekintančių esybių pasaulį, iš to galima padaryti išvadą, jog eidai taip pat turėtų būti interpretuojami kaip *bendrybės*.

Trečia, šiame liudijime Aristotelis susieja Platono metafiziką su pitagorininkų pažiūromis, teigdamas, kad, viena vertus, Platono vartota „dalyvavimo“ sąvoka reiškė tą patį, ką ir pitagorininkų „mėgdžiojimo“ konceptas, ir kita vertus, kad abiejose filosofinėse sistemose buvo kreipiamas ypatingas dėmesys į matematinių objektų ontologinio statuso klausimą, ir šioje vietoje Platono bei pitagorininkų nuomonės išsiskyrė – anot Platono,

¹⁹ Ankstyvuosiuose Platono dialoguose ši problema visada formuluojama klausimu „kas yra X?“.

kaip ir eidai, matematiniai objektai yra šalia (παρά) jusliškai suvokiamų daiktų, ir su pastaraisiais nesutampa.

Įdomu tai, kad tai nebuvo vienintelis Aristotelio liudijimas apie eidų teorijos kilmę bei iš to išplaukiančias filosofines implikacijas – dar du analogiškus pasakojimus, papildančius pirmąjį liudijimą, galima surasti „Metafizikos“ tryliktoje knygoje²⁰. Bendra savo struktūra šie liudijimai atkartoja tą patį pasakojimą, kurį Aristotelis pateikia pirmojoje „Metafizikos“ knygoje²¹, tačiau juose pirmą kartą atkreipiamas dėmesys į tai, kad būtent Platonas, o ne Sokratas, buvo pirmasis, kuris atskyrė (ἐχώρισαν) apibrėžimus ir bendrybes nuo jusliškai suvokiamų daiktų, ir tada pavadino šiuos daiktus eidais ir daiktų esmėmis. Kitaip tariant, pirmajame pasakojime nuskambėjusi mintis apie „šalia“ atskirybę esančias bendrybes dabar perauga į teiginį, jog jos buvo „atskirtos“ paties Platono. Anot Aristotelio, nors akivaizdu, kad bendrybių klausimas glaudžiai susijęs su žinojimo problema ir vienaip ar kitaip reikia jomis remtis norint šią problemą išspresti²², tačiau būtent atskyrimo sąvoka yra pagrindinė priežastis, dėl kurios eidų teorijos proponentai susiduria su neįveikiamais sunkumais – „teigdami, jog yra būtina (ὡς ἀναγκαῖον), kad jei išties esama kokių nors esmių (εἴπερ ἔσονται τινες οὐσίαι) šalia jusliškai suvokiamų daiktų, jos turi egzistuoti atskirai (χωριστὰς εἶναι) [nuo pastarųjų]. Daugiau neturėdami jokių kitų variantų (ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον), jie kaip esmės atskyrė būtent bendrai visiems kitiems priskiriamas substancijas, ir neišvengiama to pasekmė buvo ta, kad bendrybės ir atskirybės buvo traktuojamos kaip praktiškai tą pačią prigimtį turintys dalykai (ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον)“

²⁰ *Metaph.* 1078b9 – b36 ir 1086a32 – b11; šių papildomų pasakojimų kontekstas – klausimas, ar eidus arba matematinius objektus galima laikyti substancijomis. Būtent čia taip pat galima rasti koncentruotą atskyrimo (tiek eidų, tiek skaičių/matematinių objektų) sąvokos kritiką Aristotelio filosofijoje.

²¹ Kad didžiausią įtaką Platonui padarė tezė, jog jusliškai suvokiami daiktai yra nuolat kintantys ir negali būti žinojimo objektais, bei liudijimas apie Sokrato bandymus surasti etinių reiškinių apibrėžimus. Tam tikros detalės šiuose pasakojimuose skiriasi (pvz. tapsmo tezė antrajame pasakojime Aristotelis sieja tik su Hērakleitu ir Kratilo nemini, o trečiajame pasakojime apskritai šios tezės nesieja su jokia konkrečiu mąstytoju; be to, šiuose pasakojimuose Aristotelis nemini ryšio tarp Platono bei pitagorininkų), tačiau bendrais bruožais jie atitinka pirmąjį pasakojimą pirmojoje „Metafizikos“ knygoje. Įdomu dar ir tai, jog šiuose pasakojimuose Aristotelis kalba ne apie Platoną, bet apie „Idėjų teorijos pasekėjus“, tačiau šių pasakojimų struktūriniai panašumai leidžia daryti išvadą, jog čia Aristotelis tikrai neturi omenyje kažkio kito mąstytojo ar mąstytojų (pvz. Speusipo ar Ksenokrato).

²² *Metaph.* 1086b5 – 7: „Be to, kas bendra, neįmanoma pasiekti žinojimo (ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν)“.

(*Metaph.* 1086b7 – 11). Būtent čia išryškinamas visų su atskyrimo sąvoka susijusių sunkumų šaltinis – bendrybes dėl atskyrimo sąvokos taikymo pasidaro privalu traktuoti kai tam tikra prasme panašias į atskirybes. Vis dėlto ši ištrauka paaiškina toli gražu ne viską ir kelia papildomų klausimų – kodėl atskyrimo sąvoka, anot Aristotelio, panaikina skirtį tarp bendrybių ir atskirybių bei kokios iš to išplaukiančios neigiamos pasekmės, t.y. kodėl pats Aristotelis atskyrimo sąvoką laikė daugiausia sunkumų eidų teorijai sukeliančiu terminu? Norint surasti atsakymus į šuos centrinius Aristotelio liudijimuose užduodamus klausimus, būtina skirti laiko ir bendros eidų teorijos kritikos aptarimui Aristotelio filosofijoje.

Taigi, apibendrinant pirmojoje ir tryliktoje „Metafizikos“ knygoje Aristotelio pateikiamus naratyvus apie eidų teorijos kilmę, jos ryšius su kitų mąstytojų pažiūromis bei kaip Aristotelis pasisakė atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų klausimu, galima išskirti tris pagrindines temas, kurias verta detaliau panagrinėti prieš pereinant prie paties Platono kūrybinio palikimo nuodugnaus tyrimo:

1. *Atskyrimo sąvokos kritika Aristotelio filosofijoje* – Aristotelis teigė, jog būtent Platonas atskyrė bendrybes nuo jusliškai suvokiamų atskirybių. Ką tiksliai reiškia šis teiginys bei kodėl Aristotelis teigė, jog būtent ši sąvoka yra visų sunkumų, susijusių su eidų teorija, šaltinis?
2. *Dalyvavimo sąvokos kritika Aristotelio filosofijoje* – Aristotelio liudijimas dalyvavimo sąvokos atžvilgiu pateiktuose pasakojimuose ganėtinais skurdus. Aišku tik tiek, kad ši sąvoka (tariamai) tapati pitagorininkų „mėgdžiojimo“ konceptui, tačiau nieko turiningo apie ją pasakyti negalima. Ar tai iš tiesų viskas, ką galima pasakyti šiuo klausimu, ar vis dėlto įmanoma rasti ir daugiau Aristotelio (tiesioginių ar netiesioginių) pasisakymų šia tema bendrame Aristotelio pateikiamos eidų teorijos kritikos kontekste?
3. *Matematinų objektų ontologinis statusas ir jų sąryšis su eidų teorija* – anot Aristotelio, Platonas teigė tiek daiktų esmes, tiek matematikos mokslų objektus esant „šalia“ jusliškai suvokiamų daiktų. „Metafizikos“ tryliktosios knygos liudijimas šį teiginį patikslina – „būti šalia“ eidų atveju reiškia jų χωρισμός jusliškai suvokiamų atskirybių atžvilgiu. Pagal tą pačią logiką (ir remiantis Aristotelio liudijimu) galima teigti, kad Platonas taip pat atskyrė ir matematikos mokslų objektus. Kuo panašios šios dvi tezės ir kuo jos skiriasi? Kaip jos susijusios ir ką apskritai šitame kontekste reiškia Aristotelio pastebėjimas, kad matematiniai objektai užima „tarpinę“ poziciją Platono ontologijoje?

Atsakymai į šiuos klausimus turėtų padėti deramai įvykdyti vieną iš šios tyrimo dalies pradžioje minėtų tikslų – suformuluoti preliminarią atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų Platono filosofijoje interpretacinę schemą, suteikiančią tvirtą pagrindą tolimesniam šių sąvokų tyrimui.

1.2. Atskyrimo sąvokos kritika Aristotelio „Metafizikoje“

Termino χωρισμός kritikos Aristotelio „Metafizikoje“ tyrimą galima pradėti nuo pastebėjimo, kad ši sąvoka Aristotelio kūryboje vartota daugeliu reikšmių ir pačiuose įvairiausiuose kontekstuose, tačiau galima išskirti tris pagrindines šio termino reikšmes, aktualiasias šio tyrimo tikslams. Anot Gail Fine (2003c: 255 – 256), Aristotelio filosofijoje sąvoka χωρισμός galėjo reikšti²³:

1. Atskyrimą vietos atžvilgiu (χωρισμός τόπω) – A ir B yra atskirti vietos atžvilgiu, jei paprasčiausiai yra dviejose skirtingose vietose (*Ph.* 226b21 – 24; 231b3 – 6; *Metaph.* 1068b26 - 27).
2. Atskyrimas apibrėžimo atžvilgiu (χωρισμός λόγῳ) – A ir B yra atskirti apibrėžimo atžvilgiu, jei nors vieną iš šių objektų galima apibrėžti nemininint kito objekto apibrėžimo (*Metaph.* 1030b23 - 25; 1064a23 – 26; *Ph.* 193b3 - 7).
3. Atskyrimas būties atžvilgiu (χωριστὸν ἀπλῶς) – A ir B yra atskirti būties atžvilgiu, jei vienas iš šių objektų gali egzistuoti nepriklausomai nuo kito (*Metaph.* 1019a1 – 4).

Turint omenyje šias „atskyrimo“ termino reikšmes, galima pamėginti atsakyti į klausimą, kurią iš šių reikšmių savo liudijimuose vartoja Aristotelis, teigdamas, jog ši sąvoka sukelia daugiausia sunkumų eidus postulavusiam Platonui.

Galima prisiminti, jog patį terminą χωρισμός Aristotelis pirmą kartą pamini būtent antrajame ir trečiajame liudijimuose apie Platono filosofinių pažiūrų kilmę, kuriuose pabrėžiama, jog Platono eidų teorija iš principo yra teorija, teigianti, kad būtent bendrybės egzistuoja atskirai nuo jusliškai suvokiamų atskirybių kaip pastarųjų substancijos. Taigi, einant nuosekliai ir stebint, kurią būtent χωρισμός reikšmę šiuose liudijimuose vartoja Aristotelis,

²³ Fine šioje vietoje taip pat teisingai pastebi, kad terminas *khōrismos* veikiausiai turi ir daugiau prasmų (pvz. *Int.* 16a19 – 20; *Cat.* 14a26 – 27; *Top.* 140a27 – 31; į šį faktą dėmesį savo straipsnyje taip pat atkreipia P. Corkumas (2008)), tačiau šioje disertacijoje apsiribota tyrimui aktualiausiais šio termino vartojimo būdais.

pirmiausia reikėtų daryti išvadą, kad Aristotelis čia tikrai neturi omenyje atskyrimo vietos atžvilgiu – visuose trijuose Aristotelio liudijimuose pabrėžiama, kad eidų teorijos proponentai iš teiginio, kad žinojimo objektai privalo *skirtis* nuo jusliškai suvokiamų atskirybių, padarė išvadą, kad šie objektai privalo egzistuoti atskirai; nei viename iš pateiktų liudijimų nėra jokių užuominų apie tai, kad žinojimo objektai yra kažkokioje kitoje vietoje (t.y. yra atskirti vietos prasme) nei manymo objektai vien dėl to, kad jie skiriasi nuo pastarųjų²⁴. O kaip yra su kitomis dvejomis atskyrimo rūšimis?

Atsakymą į klausimą, kurią iš dviejų likusių χωρισμός reikšmių tryliktosios knygos liudijimuose vartoja Aristotelis, pasufleruoja juose minima esminė skirtis tarp bendrybių ir atskirybių, kuria esą ir rėmėsi Platonas, postuludamas eidus kaip daiktų esmes ir atskirdamas juos nuo jusliškai suvokiamų atskirybių. Tiek bendrybių/atskirybių (kaip ontologinių kategorijų) priešprieša²⁵, tiek ir skirtis tarp atskyrimo apibrėžimo atžvilgiu/atskyrimo būties atžvilgiu Aristotelio filosofijoje yra glaudžiai susiję su substancialumo problema, t.y. kas yra būdinga daikto esmei/substancijai (οὐσία), bei kuo daikto esmė skiriasi nuo to, kas jam nepriklauso iš esmės – nuo daikto akcidenčių (τὰ συμβεβήκοντα). Anot Aristotelio, pagrindiniai substancijos bruožai yra „gebėjimas egzistuoti atskirai ir individualumas (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι) (Metaph. 1029a27 – 28)“²⁶. Tuo tarpu „individualumo“ kategorija sietina išskirtinai su atskirybėmis. Vadinasi, anot

²⁴ Vienas iš būdų, kuriuo atskyrimo doktriną Platono filosofijoje būtų galima interpretuoti kaip „atskyrimą erdvėje“ tuo pačiu interpretaciją susiejant su pažintine problematika – tai atsiremti į „Faidre“ pateikiamą mitą apie „tiesos lygumą“ ir „Faidone“ bei „Menone“ plėtotą pažinimo kaip atsiminimo (ἀνάμνησις) teoriją (t.y. iš esmės paremtą papildoma sielų atgimimo (μετεμψύχωσις) teze). Interpretuojant šiuos Platono mitologinius pasakojimus tiesiogiai, peršasi natūrali išvada, jog eidai kaip daiktų esmės ir kaip tiesioginiai pažinimo objektai iš tiesų yra visiškai kitoje vietoje nei jusliškai suvokiami daiktai – sielos apsilankymas šioje „uždangės srityje“ bei amžinųjų esmių tiesioginė žiūra prieš atgimstant naujame kūne atitinkamai suteikia atsakymą į problemą, kaip žinojimas apskritai galimas jusliškai suvokiamų atskirybių pasaulyje. Būtent taip atskyrimo doktriną interpretuoja antikinės filosofijos istorikas Francis M. Cornfordas (1939: 74 - 76). Vis dėlto tai nėra Aristotelio pozicija - jis atskyrimo sąvokos ir su ja susijusių problemų Platono filosofijoje niekur nesiejo nei su pastarojo siūlyta pažinimo kaip ἀνάμνησις teorija, nei su teze, jog siela yra nemirtinga ir nuolatos atgimsta vis kitame kūne. Maža to, „Fizikoje“ (203a4 – 10) kritikuodamas Platono kosmologiją Aristotelis pamini, kad eidai apskritai nėra kažkokioje konkrečioje vietoje (μηδέ που εἶναι).

²⁵ *APo.* 71b33 – 72a5; *Int.* 17a38 – 17b1

²⁶ Nors, kaip pastebi Fine (1995: 238 – 241), Aristotelio filosofijoje galima rasti ir daugiau substancialumo kriterijų.

Aristotelio, tikraja to žodžio prasme substancija galima laikyti tik „štai šitą“ (τόδε τι), konkrečią esybę²⁷.

Substancialumo tema Aristotelio filosofijoje savo ruožtu taip pat susijusi su pirmumo (πρότερον) klausimu, ir žvelgiant per šio klausimo prizmę, tampa aišku, jog Aristotelis savo liudijimuose veikiausiai turi omenyje atskyrimą būties, o ne apibrėžimo atžvilgiu. Anot Aristotelio, daiktus galima vadinti „pirmesniais“ už kitus keliomis skirtingomis reikšmėmis – viena vertus, galima kalbėti apie daiktų pirmumą „prigimties ir esmės atžvilgiu (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν)“, ir toks daiktų pirmumo apibrėžimas daugmaž atitinka atskyrimo būties atžvilgiu apibrėžimą: tai „daiktai, galintys būti be kitų²⁸, tačiau be jų negali būti pastarųjų (ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ)“ (*Metaph.* 1019a1 – 4)²⁹. Akivaizdu, jog tokį apibrėžimą Aristotelio filosofijoje atitikti gali tik atskirybės. Kita vertus, daiktai taip pat gali būti vadinami „pirmesniais“ už kitus apibrėžimo (λόγῳ) atžvilgiu, o „apibrėžime bendrybės yra pirmesnės [atskirymių atžvilgiu]“ (*Metaph.* 1018b30 – 35). Pavyzdžiui, nors konkretus žmogus gali būti vadinamas pirmesniu „esmės ir prigimties“ prasme (t.y. kaip τόδε τι) nei jam priskiriamos sąvokos „greitas“, „aukštas“, „baltas“ ir t.t., vis dėlto šios sąvokos savo ruožtu visuomet bus pirmesnės už „ greitą/aukštą/baltą žmogų“ būtent apibrėžimo atžvilgiu – terminas „greitas žmogus“ yra prasmingas tik dėl apibrėžimo „greitas“. Tačiau ontologine prasme situacija apsiverčia aukštyn kojom – „greitas žmogus“ kaip esinys yra pirmesnis už apibrėžimą „greitas“: „apibrėžimas negali egzistuoti kaip visuma be dalies; tai, kas muzikalus (τὸ μουσικόν), negali egzistuoti, jei nėra to, kuris yra muzikalus (μουσικοῦ τινός)“ (*Metaph.* 1018b35 – 37). Taigi, atskirybėms (kaip substancijoms) būdingas atskyrimas būties atžvilgiu, tuo tarpu bendrybėms būdingas atskyrimas apibrėžimo atžvilgiu. Kaip trečiojoje „Metafizikos“ knygoje teigia Aristotelis, bendrybės visada numato ne „štai šitą“, o kažką, kas yra „šitoks“ (τοῖόνδε), t.y. visuomet

²⁷ Svarbu pažymėti, kad skirtis tarp jusliškumo ir to, kas nėra susiję su juslėmis, neturi didelės įtakos Aristotelio substancijos sampratai – svarbu, kad ji atitiktų formalius τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι kriterijus. Pavyzdžiui, Aristotelio metafizikoje Sokratą galima laikyti jusliškai suvokiama substancija, o pirminį judintoją – nejusliška substancija. Abu yra konkrečios (individualios; „štai šitos“) esybės, egzistuojančios atskirai nuo visų kitų daiktų.

²⁸ T.y. daiktų, neturinčių pirmumo prigimties ir esmės prasme – į juos Aristotelis savo kūryboje visada nurodo vartodamas terminą ὕστερον.

²⁹ Aristotelis čia pat priduria, jog šią skirtį tarp „pirmesnių“ daiktų ir nuo jų priklausančių esinių taip pat naudojo Platonas (ἢ διαρέσει ἐχρήσατο Πλάτων). Galima numanyti, kad Aristotelis interpretavo Platono eidus kaip turinčius būtent tokio pobūdžio pirmumą jusliškai suvokiamų atskirymių atžvilgiu.

nurodo ar pabrėžia kokią nors daikto ypatybę³⁰, kuri ontologiniu požiūriu negali egzistuoti atskirai nuo paties esinio, kuriam ji priskiriama.

Iš šių termino „atskyrimas“ vartosenos pavyzdžių aptarimo pasidaro aišku, jog Aristoteliumi viena didžiausių problemų, susijusi su pagrindiniais eidų teorijos postulatais³¹, buvo Platono teiginys, jog bendrybės gali egzistuoti atskirai nuo jusliškaai suvokiamų atskirybių tiek būties, tiek apibrėžimo atžvilgiu. Aristotelio pateikiama eidų teorijos atsiradimo istorija ir trys jos variantai „Metafizikoje“ patvirtina šią interpretaciją – pirmieji eidų teorijos proponentai padarė klaidingą žingsnį išvesdami bendrybių substancialumą iš paprasčiausios jų skirties jusliškaai suvokiamų atskirybių atžvilgiu (t.y. iš paties fakto, kad universalūs apibrėžimai yra, palyginus su atskirybėmis, nekintantys ir apima kiekvieną iš savo individualių instancijų). Kaip pastebėjo Aristotelis, „tai, kas yra viena (τὸ ἓν³²), negali būti daugelyje daiktų vienu metu, tačiau tai, kas yra bendra (τὸ δὲ κοινόν), yra daugelyje daiktų tuo pačiu metu“ (*Metaph.* 1040b25 – 27). Anot Aristotelio, būti bendrybe reiškia būti šiuo κοινόν, kuris tuo pačiu metu yra daugelyje daiktų ir negali egzistuoti atskirai nuo savo instancijų. Pastebėtina, jog būtent tai ir yra pagrindinis prieštaravimas, kurį Aristotelis pateikia eidų atskyrimo sąvokai – Platono eidai yra nuo visų kitų daiktų ontologine prasme atskirtos sokratiškosios bendrybės (apibrėžimai), kurios, viena vertus, kaip visų kitų daiktų esmės privalo egzistuoti atskirai nuo jų, tačiau norint išpildyti šią substancialumo sąlygą, jos iš tiesų pačios turėtų būti atskirybės, ir iš čia kyla visi eidų teorijos sunkumai. Bendrąja prasme Platono eidų teorijos kritika bei jos specifika Aristotelio kūrybiniame palikime yra ganėtinai plati tema, kuriai pakankamai dėmesio skirta kitose monografijose bei straipsniuose³³, tad šiame tyrime ji

³⁰ Aristotelio filosofijoje bet kas, kas nėra substancija, o tiesiog gali būti priskiriama substancijai, priklauso kuriai nors iš likusių devynių kategorijų (*Cat.* 1b25 – 27).

³¹ T.y. bent jau su tomis prielaidomis, kurias Aristotelis pristato savo liudijimuose apie eidų teorijos kilmę.

³² Čia turima omenyje substancija, kuri, anot Aristotelio, be to, jog nurodo į „štai šitą“ ir gali egzistuoti atskirai nuo bet ko, kas nėra substancija, taip pat yra nedali ir „viena skaičiaus prasme“ (ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῶ) (*Cat.* 3b10 – 13).

³³ Kaip pavyzdinius šios temos tyrimus galima paminėti klasikine laikytina amerikiečių mokslininko Haroldo Chernisso studiją „Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy“ (1946) bei anksčiau minėtos Gail Fine monografiją „On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms“ (2004), kurioje nagrinėjami Aristotelio komentatoriaus Aleksandro išaugoti fragmentai, priklausę atskiram Aristotelio veikalui, skirtam būtent eidų teorijai bei jos kritikai. Abu čia paminėti moksliniai darbai išsamiai nagrinėja pasirinktą temą, tačiau juose atskyrimo ir dalyvavimo doktrinos vis dėlto yra veikiau periferinės temos, ko ir galima tikėtis iš

išsamiau nebus plėtojama. Vis dėlto derėtų atkreipti dėmesį į dvi iš platoniškosios atskyrimo sąvokos išplaukiančias problemas, kurios aktualios tolimesnei tyrimo eigai.

Pirma, anot Aristotelio, dėl atskyrimo sąvokos Platono metafizikos projektas iš esmės tegali pasiūlyti tik sterilią, statišką, nieko naujo prie pasaulio pažinimo ar gilesnio supratimo nepridedančią ontologinę schemą, kurioje nereikalingai atskirti du – jusliškai suvokiamų atskirybių bei vien tik mąstymu pasiekiamų esmių (eidų) – pasauliai. Kadangi Aristotelio interpretacijoje eidai yra bendrybės, vadinasi, praktiškai kiekvienas terminas, kurį galima priskirti jusliškai suvokiamiems daiktams bendrai, turėtų nurodyti ir į to termino atitikmenį eidų srityje. Tai gali būti tiek į tam tikrą daiktų savybę (pvz. „mėlyni“, „dideli“), tiek ir į tam tikrą rūšį (pvz. „žmonės“, „arkliai“) nurodanti bendrybė – bet kuriuo atveju, neišvengiama atskyrimo sąvokos taikymo pasekmė yra ta, jog šalia daugelio mėlynų daiktų privalo egzistuoti „tai, kas yra mėlyna savaime“, arba šalia daugelio žmonių bei arklių privalo egzistuoti „žmogus savaime“, „arklys savaime“ ir t.t., tačiau visos šios „X savaime“ (ὄντό X) konstrukcija pasižyminčios formuluotės, kaip teigia Aristotelis, geriausiu atveju nurodo tik į „amžinus jusliškai suvokiamus daiktus (ἢ αἰσθητὰ ἀίδια)“ (*Metaph.* 997b11 – 12), ir tai natūraliai išplaukia iš paties Aristotelio filosofinės pozicijos – atskyrimas būties prasme (vienas svarbiausių substancialumo kriterijų Aristotelio ontologijoje) yra būdingas tik konkrečioms atskirybėms, tad atskirti bendrybes tereiškia pridėti būdvardį „amžini“ prie jau esančių jusliškai suvokiamų daiktų ir teigti šiuos naujus esinius esant visa ko esmėmis. „Metafizikos“ pirmojoje knygoje Aristotelis atitinkamai piešia komišką Platono metafizikos paveikslą – „[Platonas ir jo pasekėjai yra] tarsi žmogus, kuris, norėdamas viską suskaičiuoti, nesugebėjo to padaryti su turimais daiktais, ir dėl to prisidėjo dar keletą [daiktų] tam, kad galėtų pasakyti galutinį skaičių“ (*Metaph.* 990a34 – 990b4).

Antra, iš Aristotelio pateikiamos atskyrimo sąvokos interpretacijos taip pat išplaukia, jog Platono metafizikoje eidai kaip daiktų esmės negali atlikti originalios funkcijos, kurią šią teoriją vystydamas jiems numatė pats Platonas, t.y. eidai kaip atskirai egzistuojančios bendrybės niekaip negali padėti paaiškinti, nei kodėl daiktai yra tokie, kokie jie yra (nes tėra jusliškai suvokiamų atskirybių „amžinos“ kopijos³⁴), nei kaip apskritai vyksta pokyčiai

monografijų, kuriose eidų teorijos kritika Aristotelio filosofijoje tyrinėjama plačiaja prasme.

³⁴ T.y. mėlynų daiktų būti aiškinti per „to, kas mėlyna savaime“ eidą ar žmonių būti aiškinti per „žmogaus savaime“ eidą tereikėtų operuoti tuščiomis tautologijomis.

jusliškai suvokiamų atskiribių pasaulyje, t.y. kaip bendrybės, eidai negali būti laikomi daiktų *priežastimis* (αἰτίαι). Panašu, kad būtent tokią kritiką išsako Aristotelis, retoriškai klausdamas, kaipgi eidai iš tiesų prisideda prie jusliškai suvokiamo pasaulio pažinimo, „tiek prie [pažinimo] daiktų, kurie yra amžini³⁵, tiek prie [pažinimo] daiktų, kurie atsiranda ir nustoja būti (τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις)“ (*Metaph.* 991a8 – 10). Atsižvelgiant į šioje tyrimo dalyje aptartus Aristotelio pateikiamos atskyrimo sąvokos kritikos ypatumus, nesunku nuspėti, kad atsakymas į šį klausimą gali būti tik neigiamas: „[eidai] nieko neprideda prie visų kitų daiktų pažinimo (nė vieno jų netgi negalima laikyti kitų daiktų esme (οὐσία), priešingu atveju eidai būtų buvę šiuose daiktuose³⁶ (ἐν τοῦτοις γὰρ ἂν ἦν)“ (*Metaph.* 991a13 – 16).

Taigi, Aristotelis taip interpretuodamas atskyrimo sąvoką išplėtoja dvi destruktivias išvadas, kurios grasina sugriauti visą eidų teoriją – viena vertus, kadangi Platono eidai yra bendrybės³⁷, jie neatitinka Aristotelio keliamų substancialumo reikalavimų, ir negali būti daiktų esmėmis. Kita vertus, kadangi Platonas vis dėlto atskyrė eidus nuo jusliškai suvokiamų atskiribių ir teigė pirmuosius esant antrųjų esmėmis, vadinasi, eidai (kaip bendrybės) ne tik niekaip nepadedą pažinti visų kitų daiktų, bet taip pat ir neturi visiškai jokios galios jų atžvilgiu – nei nulemti jų atsiradimo, nei paaiškinti, kodėl jie yra tokie, kokie jie yra.

Aristotelio teigimu, fenomenų pasaulio tikrosios priežastys – jo esmės – negali slypėti kažkur anapus paties šio pasaulio. Būtina paaiškinti, koks būtent sąryšis tarp daiktų ir jų esmių bei kaip antrosios lemia pirmuosius. Pats Aristotelis šią sąveiką aiškino pasitelkdamas „aktualumo“ (ἐνέργεια) ir „potencialumo“ (δύναμις) sąvokas bei keturių priežasčių schemą, tuo tarpu „Metafizikoje“ Platono atžvilgiu, kaip minėta anksčiau, galima rasti tik lakonišką Stageiriečio pastebėjimą, kad santykiui tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskiribių tariamai pagrindą suteikti turėjusi „dalyvavimo“ sąvoka paties Platono taip ir liko nepaaiškinta. Vis dėlto turint omenyje, jog

³⁵ Čia Aristotelis omenyje turi astronomijos objektus – jusliškai stebimus, tačiau amžinai pagal tą pačią tvarką judančius dangaus kūnus.

³⁶ Aristotelio filosofijoje geriausias tokios *priežasties*, esančios daiktuose pavyzdys – tai siela (ψυχή), kurios dėka visos gyvos būtybės turi gebėjimą judėti, bei auga ir vystosi tam tikra, atitinkamos gyvos būtybės rūšies numatyta linkme. Kalbant apie Aristotelio metafiziką, derėtų visuomet turėti omenyje, jog šiam mąstytojui pavyzdinis esinys yra „gyvūnas“ (ζῷον), taigi, esinys, kuriame jo esmė visuomet neatskiriamai su juo susijusi (t.y. kaip „įkūnytas eidas“ (ἔνυλον εἶδος)).

³⁷ Svarbu pastebėti, kad vis dėlto nėra iki galo aišku, ar Platono eidų teorijai (kokia ji pateikiama dialoguose) galima pritaikyti būtent tokią Aristotelio interpretaciją (cf. Gerson 2004 ir 2005; Blackson 1995, Grabowski 2008).

Aristotelis dalyvavimo sąvoką Platonui priskyre kaip vieną išskirtinių³⁸ jo metafizinės teorijos bruožų, verta sugrįžti prie Aristotelio tiesioginių (ir potencialiai – netiesioginių) pasisakymų šios sąvokos atžvilgiu, bei pamėginti surasti dar vieną užuominą apie tyrimui rūpimą Platono metafizikos aspektą, kuri praverstų nagrinėjant atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas bei jų filosofinę funkciją Platono dialoguose.

1.3. Dalyvavimo sąvokos kritika Aristotelio „Metafizikoje“

Palyginti su tuo, kiek dėmesio bei vietos vien savo „Metafizikoje“ Aristotelis skiria eidų atskyrimo sąvokai bei šios metafizinės pozicijos kritikai, iš pirmo žvilgsnio platoniškosios dalyvavimo sąvokos situacija Aristotelio kūrybinio palikimo kontekste atrodo ganėtinai skurdžiai. Užuoat skyręs daugiau laiko šios sąvokos nuodugnesniam aptarimui arba mėginimui išaiškinti problemiškesnius jos momentus, Aristotelis, kaip galima spręsti iš šioje tyrimo dalyje jau cituoto liudijimo šia tema, „dalyvavimo“ sąvoką laikė paprasčiausiai neverta tolimesnio nagrinėjimo, kadangi eidų teorijos proponentai patys nesivargino jos detalizuoti. Tiesa, panašiai kaip ir termino „atskyrimas“ atveju, Aristotelis sąvoką μέθεξις mini ne vieną kartą, ir dažniausiai – ryšium su Platono eidų teorija, tad vis dėlto verta pažvelgti į dalyvavimo sąvokos vartoseną Aristotelio kūryboje remiantis ta pačia logika, kuri buvo taikoma nagrinėjant atskyrimo sąvokos kritiką Aristotelio „Metafizikoje“ – apžvelgti, kokiuose kontekstuose Aristotelis vartoja sąvoką „dalyvavimas“, kaip ją kritikuoja (kai ji siejama su Platono metafizika), bei pamėginti iš Aristotelio liudijimų susidaryti preliminarų vaizdą apie šios sąvokos reikšmę bei pagrindinį vaidmenį paties Platono filosofijoje.

Remiantis Aristotelio pasisakymais veikale „Metafizika“, galima iš karto padaryti išvadą apie funkciją, kurią Platono metafizikai priskirtinoje atskirybių – eidų schemoje vaidino „dalyvavimo“ sąvoka – ji iš esmės turėjo paaiškinti, koks yra santykis tarp šių ontologinių polių, bei kaip daiktų esmės padaro šiuos tokius, kokie jie ir yra³⁹. Galima prisiminti, jog pirmojo liudijimo apie eidų teorijos atsiradimą pabaigoje Aristotelis santykį tarp jusliškai suvokiamų atskirybių bei jų esmių nusakė taip: „visi daiktai vadinami taip pat,

³⁸ Iš pirmo žvilgsnio – bent jau vartotos sąvokos atžvilgiu. Galima prisiminti, jog Aristotelis pirmajame liudijime apie eidų teorijos kilmę teigė, jog Platono μέθεξις ir pitagorininkų μίμησις iš tiesų reiškė tą patį dalyką.

³⁹ T.y. sąvoka μέθεξις, viena vertus, buvo skirta paaiškinti santykį tarp daiktų ir jų eidų tuo pačiu išlaikant jų fundamentalaus „atskyrimo“ tezę, bei, kita vertus, parodyti, kokiais priežastingumo ryšiais šie du pasauliai susaistyti.

kaip ir jų eidai, kadangi juose dalyvauja“ (*Metaph.* 987b9 – 10). Čia pat Aristotelis nurodo, kad dalyvavimo doktrina nėra nei originali (ji esą reiškia tą patį, ką ir pitagorininkų vartota „mėgdžiojimo“ sąvoka), nei labai aiški, kadangi eidų teorijos pasekėjai paliko šią sąvoką „atviru klausimu“ (*Metaph.* 987b13 – 14).

Dalyvavimo sąvoką bei jos glaudų sąryšį su Platono eidų teorija Aristotelis dar kartą pamini kritikuodamas teiginį, esą eidus galima laikyti jusliškai suvokiamų daiktų *priežastimis* – jie nieko neprideda nei prie visų kitų daiktų pažinimo, nei „prie jų buvimo, ypač jei eidų nėra daiktuose (ἐν τούτοις), kurie juose dalyvauja (τοῖς μετέχουσιν). Jei eidai vis dėlto būtų pačiuose daiktuose, tuomet būtų galima teigti, jog jie yra pastarųjų priežastys“ (*Metaph.* 991a13 – 16). Vis dėlto atskyrimo sąvokos taikymo dėka negalima teigti, jog eidai yra pačiuose daiktuose, tad eidų teorijos proponentai priežastingumą paaiškina nurodydami būtent į dalyvavimo santykį tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių. Būtent šiame kontekste Aristotelis pakartoja anksčiau „Metafizikoje“ išsakytą kritiką, esą dalyvavimo sąvoka iš tiesų nieko nereiškia: „Teigti, jog eidai yra daiktų pavyzdžiai (παραδείγματα), o visi kiti daiktai juose dalyvauja (μετέχειν αὐτῶν), tereiškia tuščiažodžiauti (κενολογεῖν) arba kalbėti poetinėmis metaforomis (μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς)“ (*Metaph.* 991a19 – 23). Pastebėtina, jog šiame liudijime Aristotelis įveda naują sąvoką (eidai yra daiktų pavyzdžiai), kurios neminėjo dalyvavimo sąvoką lygindamas su pitagorininkų vartotu „mėgdžiojimo“ konceptu. Be to, savo ištara Aristotelis patvirtina, kad dalyvavimo santykis eidų teorijoje esą turėjo paaiškinti priežastinius ryšius tarp jusliškai suvokiamų daiktų bei jų esmių. Vis dėlto bendraja prasme ką tik pacituoto liudijimo išvada lieka tokia pati kaip ir pirmojo liudijimo atveju.

Galiausiai, tokį pat verdiktą dalyvavimo sąvokos atžvilgiu Aristotelis pateikia kritikuodamas eidų teoriją pačioje pirmosios „Metafizikos“ knygos pabaigoje, kur dar kartą trumpai bandoma paneigti pozicija, esą eidai yra daiktų esmės, egzistuojančios šalia jų: „manydami, kad nurodome į jusliškai suvokiamų daiktų esmę (οὐσίαν), teigiame esant kitokias esmes (ἐτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φαμέν), tačiau norėdami paaiškinti, kokiu būdu (ὅπως) jos yra šių daiktų esmės, tegalime kalbėti niekus (διὰ κενῆς λέγομεν) – „dalyvauti“, kaip jau minėjome anksčiau, nieko nereiškia (οὐθέν ἐστιν)“ (*Metaph.* 992a24 – 29).

Taigi, mėginant išgauti daugiau ar mažiau aiškesnę Aristotelio nuomonę dalyvavimo sąvokos klausimu sprendžiant būtent iš jo pasisakymų šia tema,

susiduriama su unikaliu sunkumu⁴⁰ – Aristotelis šią Platono metafizikos sąvoką laikė paprasčiausiai neverta jokio papildomo dėmesio, kadangi ją vartoję eidų teorijos pasekėjai patys niekaip jos nesugebėjo (ar net nemėgino) paaiškinti. Panašu, kad Aristotelis tokią aplinkybę laikė pakankama tam, kad dalyvavimo sąvoką galėtų atmesti kaip įtikinantį ir prasmingą santykio tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų esmių paaiškinimą. Daug ką pasako vien jo vartoti apibūdinimai, nukreipti į dalyvavimo santykį – „tuščiažodžiavimas“, „poetinės metaforos“ ir „terminas, kuris nieko nereiškia“. Jei eidų teorijos proponentai net nesivargino pagrįsti savo filosofinių pozicijų, kodėl ir pačiam Aristoteliui derėtų tuo užsiimti? Blika tik konstatuoti, jog šis terminas pernelyg neaiškus ir jį visiškai atmesti⁴¹.

Tokia situacija ganėtinai apsunkena vieną iš pagrindinių šios tyrimo dalies uždavinių – pamėginti iš Aristotelio pateikiamų liudijimų susidaryti preliminarią interpretacinę schemą, kuri padėtų sėkmingai iširti atskyrimo ir dalyvavimo problemą paties Platono dialoguose. Lengviausia išeitis šioje vietoje būtų tiesiog sutikti su Aristotelio pateikiamu verdiktu ir pereiti tiesiai prie kitos tyrimo dalies – matematikos objektų ontologinio statuso bei jų sąryšio su eidų teorija klausimo. Tačiau tai nėra vienintelė išeitis. Galimi dar du būdai, kuriais galima pamėginti iš Aristotelio kūrybinio palikimo išgauti konkretnę atsakymą apie dalyvavimo sąvoką ir jos filosofinę reikšmę Platono filosofijoje.

Pirma, remiantis anksčiau pacituotomis Aristotelio ištaromis bei konkrečiu jų kontekstu, galima pastebėti, jog bent dviejose iš jų dalyvavimo sąvoka, nors ir atmetama be detalesnio nagrinėjimo, vis dėlto siejama su kitomis filosofinėmis sąvokomis – pitagorininkų vartota „mėgdžiojimo“ sąvoka bei Platonui priskirtina pozicija, jog eidai yra daiktų pavyzdžiai. Taigi, verta šias sąsajas panagrlnėti detaliau ir pamėginti išsiaiškinti, ar jos kaip nors galėtų papildyti Aristotelio pateikiamą liudijimą apie dalyvavimo sąvoką Platono filosofijoje. Antra, galima į šią problemą pažvelgti panašiai, kaip tai buvo daroma aptarinėjant atskyrimo sąvoką bei jos kritiką Aristotelio filosofijoje – žinant, kad Aristotelis mėgo griežtus vartojamų terminų apibrėžimus, pirmiausia pamėginti išsiaiškinti, ar pats Aristotelis taip pat vartojo kritikuojamą terminą, kokiomis prasmėmis jį vartojo, bei kaip šie

⁴⁰ Palyginti su atskyrimo sąvokos kritika ir Aristotelio ištaromis bei argumentais šia tema, kur Platono pozicija buvo suformuluota ganėtinai aiškiai, bei kur buvo pakankamai nesunku sekti Aristotelio argumentaciją bei išskirti konkrečius platoniškosios atskyrimo doktrinos momentus, kuriuos ir siekė paneigti Aristotelis.

⁴¹ Tokiai Aristotelio išvadai taip pat pritaria Fine (2003b: 336).

faktai leidžia interpretuoti atitinkamą to paties termino kritiką, kai jį Aristotelis priskiria Platonui.

Plėtojant pirmąją iš šių alternatyvų, visų pirmausia kaip neaktualią galima atmesti trečiąją Aristotelio ištarą apie dalyvavimo santykį (*Metaph.* 992a24 – 29) – joje kiek kita nei įprastai formuluote dar kartą pakartojamos visos Aristotelio prieš tai (liudijimuose apie eidų teorijos kilmę) išsakytos eidų teorijos sudėtinės dalys: ontologinė skirtis tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų esmių; teiginys, kad daiktų esmės privalo egzistuoti „šalia“ visų kitų daiktų; tezė, jog santykis tarp šių dviejų ontologinių klasių lieka neaiškus, nes terminas „dalyvavimas“ iš tiesų nieko nereiškia. Tuo tarpu pirmojoje ir antrojoje ištarose, nors ir pakartojama ta pati išvada apie „dalyvavimo“ sąvokos neapibrėžtumą paties Platono filosofijoje, bent jau iš pirmo žvilgsnio galima pamėginti paieškoti bent kiek detalesnių įžvalgų apie šios sąvokos tikrąją reikšmę – būtent per jos susietumą su pitagorininkų „mėgdžiojimo“ konceptu, bei su Platono mokymu, kad eidai yra daiktų esmės kaip jų pavyzdžiai (t.y. eidai yra *paradigmatiniai* esiniai, tobulai išreiškiantys fenomenų pasaulyje aptinkamus daiktus, savybes, moralines vertybes ir t.t.).

Ką šiame kontekste galima pasakyti apie dalyvavimo sąvokos sąsajas su „mėgdžiojimo“ sąvoka pitagorininkų filosofijoje, kurios minimos pirmojoje Aristotelio ištaroje dalyvavimo sąvokos klausimu (*Metaph.* 987b9 – 14)? Visų pirma, šioje ištaroje Aristotelis teigė, jog „dalyvavimas“ ir „mėgdžiojimas“ reiškė tą patį dalyką – „mėgdžiojimu“ pitagorininkai esą nusakė santykį tarp daiktų ir skaičių, o pastaruosius derėtų laikyti visa ko principais ir esmėmis; tuo tarpu „dalyvavimas“ tėra analogiška sąvoka „mėgdžiojimui“, išreiškianti daiktų santykį su eidais, tačiau vis dėlto paties Platono taip ir likusi nepaaiškinta iki galo. Nors savo išvadomis ši ištara tarytum nepasako nieko naujo ir negirdėto, vis dėlto šioje vietoje galima iškelti klausimą, natūraliai kylantį iš čia aptarinėjamos ištraukos tekste slypinčio neaiškumo – pristatęs teiginį, jog dalyvavimo ir mėgdžiojimo doktrinos tėra sinonimai, Aristotelis tuo pačiu konstatuoja, kad „jie“⁴² tiek dalyvavimo, tiek ir mėgdžiojimo santykius eidų atžvilgiu paliko atviru klausimu. Ar čia turima omenyje tik Platono⁴³, ar taip pat ir pitagorininkų pozicija? Neaiškumas kyla iš to, kad Aristotelis „dalyvavimo“ sąvoką pristato kaip išskirtinai Platonui

⁴² Į daugiskaitos trečią asmenį šioje vietoje nurodo vartojamo veiksmažodžio ἀφίημι aoristas ἀφεῖσαν (*Metaph.* 987b14)

⁴³ „Jie“ šiuo atveju greičiausiai nurodytų į eidų teorijos pasekėjus – vis dėlto svarbu pastebėti, kad „Metafizikoje“ kalbėdamas apie eidų teorijos atsiradimą ir pagrindines prielaidas, Aristotelis dažnai mini tiek patį Platoną, tiek eidų teorijos proponentus, iš tiesų turėdamas omenyje būtent paties Platono filosofinę poziciją.

priskirtiną filosofinę poziciją, bei sieja ją būtent su eidų teorija, tuo tarpu „mėgdžiojimo“ sąvoką priskiria pitagorininkams bei sieja su pozicija, kad skaičiai yra visų kitų daiktų pirmieji pradai ir esmės. Tačiau aptarinėjamos ištraukos pabaigoje „neaiškiu klausimu“ jis vadina tiek dalyvavimo, tiek mėgdžiojimo sąvokas ir *jas abi* susieja su eidų teorija⁴⁴. Jei čia turimos omenyje abi pozicijos, panašu, kad tai gali būti pagrindinė priežastis, kurios pagrindu Aristotelis teigė, esą Platonas ir pitagorininkai iš tiesų dviem skirtingomis sąvokomis išreiškė tą pačią esminę mintį – jei tiek Platonas, tiek pitagorininkai vienodai nepateikė detalesnio savo vartotų sąvokų paaiškinimo, tuomet šia prasme galima teigti jas esant visiškai vienodas, t.y. vienodai neaiškias. Iš kitų anksčiau pacituotų Aristotelio ištarų apie dalyvavimo sąvoką galima daryti išvadą, kad tokią problemą Aristotelis tikrai įžvelgė Platono filosofijoje.

Maža to, tokią šios ištraukos interpretaciją patvirtina ir išlikę pitagorininkų fragmentai bei kaip jų filosofijos pagrindines tezes „Metafizikoje“ pristatė Aristotelis. Anot pitagorininkų Filolajo Krotoniečio bei Archito Tarentiečio kūrybinį palikimą tyrinęjusio mokslininko Carlo Huffmano (1993: 60 – 61), „mėgdžiojimo“ sąvoka buvo tik vienas iš Aristotelio vartotų terminų, skirtų apibūdinti pitagorininkų tezę, kad skaičiai yra daiktų esmės – be teiginio, kad daiktai „mėgdžioja“ skaičius, „Metafizikoje“ Aristotelis dar pateikė liudijimų, kad visi kūnai yra sudaryti iš skaičių (τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα)⁴⁵, ir kad tarp daiktų ir skaičių esama įvairiausių panašumų (ὁμοιώματα)⁴⁶. Huffmano teigimu, palyginus Aristotelio pateikiamą liudijimą apie pitagorininkus su jų pačių išlikusiais fragmentais, galima padaryti išvadą, kad Aristotelio „Metafizikoje“ pitagorininkams priskiriamos tezės apie daiktų ir skaičių santykį greičiau atspindi paties Aristotelio interpretaciją, o ne tikslią pitagorininkų poziciją (*Ibid.*: 61). Išties, viename iš Filolajo fragmentų⁴⁷ santykis tarp skaičių ir daiktų nusakomas taip: „Visi daiktai, kuriuos galima pažinti, turi skaičių (τὰ γινωσκόμενα ἀριθμῶν ἔχοντι). Nes be šito neįmanoma nieko suprasti arba žinoti (οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν)“, t.y. čia Filolajas pabrėžia skaičių sąryšį su pažinimo problema ir pristato „skaičių turėjimą“ kaip būtiną sąlygą norint pasiekti daiktų pažinimą. Apie patį santykį tarp daiktų ir skaičių Filolajo

⁴⁴ „Tačiau ką iš tiesų reiškia dalyvavimas eidoose ar jų mėgdžiojimas (τὴν μέντοι γε μέθεξις ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἄν εἴη τῶν εἰδῶν), jie paliko atviru klausimu“ (*Metaph.* 987b13 – 14).

⁴⁵ *Metaph.* 1083b11 – 12

⁴⁶ *Metaph.* 985b26 – 29

⁴⁷ Fr. 4, in Huffman 1993: 172

fragmentuose išlikusi tik mįslinga ištara, kad kiekvienas daiktas yra tarytum ženklas, nurodantis į skaičius (ἕκαστον αὐτὸ σημαίνει)⁴⁸. Tuo tarpu išlikusiuose Archito fragmentuose, susijusiuose su metafizine problematika, apskritai nėra jokių pasisakymų skaičių ir daiktų santykio tema (Huffman, 2005: 483 – 507). Taigi, abiem atvejais neįmanoma rasti nieko, kas atitiktų Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamą liudijimą. Esant tokiai situacijai, nesunku pastebėti, dėl kokios priežasties Aristotelis galėjo pitagorininkams priskirti keletą tematiškai panašių filosofinių tezių (tame tarpe ir „mėgdžiojimo“ konceptą) ir konstatuoti, kad jie deramai nepaaiškino savo pozicijos⁴⁹.

Šis trumpas nukrypimas į pitagorininkų filosofiją leidžia patvirtinti kiek anksčiau padarytą išvadą, kad Aristotelis „dalyvavimo“ sąvoką su „mėgdžiojimo“ terminu susiejo būtent todėl, kad abi šias sąvokas matė kaip Platono ir pitagorininkų pateiktus atsakymus į santykio tarp daiktų ir jų esmių klausimą⁵⁰, tačiau tuo pačiu kaip nepakankamai gerai pagrįstas filosofines pozicijas, kurias dėl šios priežasties vertėtų atmesti. Šioje vietoje visi kiti Aristotelio „Metafizikoje“ pristatomi skirtumai tarp Platono ir pitagorininkų filosofinių pozicijų (Platonas skaičiams suteikė „tarpinę“ poziciją tarp jusliškai suvokiamų atskirųjų ir eidų, tuo tarpu pitagorininkai daiktus ir matematikos objektus sutapatino, netgi teigė, kad daiktai yra sudaryti iš skaičių) nublanksta prieš esminį klausimą apie tai, kaip daiktai susiję su savo esmėmis, bei kaip šie mąstytojai mėgino į šį klausimą atsakyti – pačia bendriausia prasme tiek „mėgdžiojimas“, tiek „dalyvavimas“, anot Aristotelio, tiesiog reiškia „santykį tarp daiktų ir jų esmių“, bet nieko turiningesnio apie šias sąvokas pasakyti negalima. Taigi, atsižvelgiant į šią

⁴⁸ Fr. 5, in Huffman 1993: 177

⁴⁹ Derėtų atkreipti dėmesį į tai, kad tai nereiškia, jog Aristotelis klaidino savo skaitytojus ir pitagorininkams priskyrė absoliučiai su jų tikrąja filosofine pozicija niekuo nesusijusias pažiūras – kaip pastebi pitagorininkų kūrybinį palikimą nagrinėjęs filosofas Walteris Burkertas (1972: 44 – 45), Aristotelis tikrai galėjo turėti prieigą prie daugiau pirminių šaltinių nei yra išlikę iki šių laikų, tad „Metafizikoje“ pateikiama interpretacija ir liudijimai pitagorininkų atžvilgiu tikrai nėra paties Aristotelio pramanas. Galima teigti, kad *tematiškai* Aristotelio interpretacija yra teisinga, ir šia prasme tam turi pagrindą pitagorininkų kūrybiniame palikime (bent jau kiek galima spręsti iš to, kas iš jo išlikę iki šių dienų). Tačiau taip pat aišku, kad čia turimas reikalas su tam tikra interpretacija ir savotišku įvadu į paties Aristotelio metafiziką (pirmiausia išvardinant tiek savo pirmtakų teisingus pastebėjimus, tiek ir jų klaidas), o ne pažodiniu pirminių šaltinių citavimu.

⁵⁰ Pažymėtina, kad Platono ir pitagorininkų pozicijos panašios dar ir tuo, kad abiejose išreiškiamas glaudus ryšys tarp tam tikros skirties tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų esmių bei žinojimo problemos.

trumpą pirmosios Aristotelio ištarnos apie dalyvavimo sąvoką analizę, galima numatyti, kad dalyvavimo sąvoką Platono dialoguose (nors būtent tokiu pavadinimu ji Aristotelio specifiškai priskiriama Platonui) greičiausiai bus galima aptikti daugybe pavidalų, bei reikėtų turėti omenyje (atsiremiant į analogišką liudijimo apie pitagorininkų filosofiją atvejį), kad Aristotelio pasisakymai apie dalyvavimo sąvoką kaip apie „tuščiažodžiamą“ greičiausiai yra savotiška Platono filosofijos interpretacija, išplaukianti iš šio termino daugiaprasmiškos vartosenos paties Platono dialoguose.

Panašu, kad analogiškai galima interpretuoti ir antrąją šiai tyrimo daliai aktualią Aristotelio ištara⁵¹, kurioje dalyvavimo sąvoka siejama su teze, kad eidai yra daiktų pavyzdžiai (*παραδείγματα*). Šioje ištraukoje pateikiamas liudijimas apie tam tikrą dalyvavimo sąvokos vietą paties Platono filosofinėje sistemoje ir jos sąsajas su kitais Platono metafizikos terminais, ir tai jau numato kiek detalesnį vaizdą apie dalyvavimo sąvoką bei jos konkretų vaidmenį aiškinant santykį tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių – sąvoka „dalyvavimas“ nurodo į patį santykio tarp daiktų ir eidų pobūdį, o tezė, kad eidai yra daiktų pavyzdžiai, numato, kad abi esinių klasės ontologiniu požiūriu glaudžiai susijusios ir viena į kitą nurodo. Tačiau kokį konkretų ryšį tarp šių sąvokų galima įžvelgti šioje „Metafizikos“ ištraukoje bei kokios apskritai šių dviejų sąvokų taikymo implikacijos Platono filosofijoje? Paties Aristotelio teigimu, tiek viena, tiek kita tėra „poetinės metaforos“, tad atsakymas į šį klausimą lieka neaiškus, panašiai kaip ir kitose Aristotelio ištarse, kuriose figūruoja dalyvavimo sąvoka. Klausimų kelia ir dar vienas Aristotelio kritiškas pastebėjimas, sekantis iš karto po to: „Kas yra tas, kuris dirba atsižvelgdamas į Idėjas? (τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ιδέας ἀποβλέπων;)“ (*Metaph.* 991a22 – 23).

Užuominą į tai, koku pagrindu Aristotelis šioje ištraukoje atmeta dalyvavimo bei „eidų kaip paradigmų“ doktrinas kaip neaiškias, bei kaip suprasti Aristotelio nuorodą į kažką, kas dirba atsižvelgdamas į eidus, pateikia Aleksandras iš Afrodisiadės savo komentare Aristotelio „Metafizikos“ pirmajai knygai. Komentuodamas dabar minimą fragmentą, Aleksandras paaiškina, kad „pavyzdžio sąvoka čia pasiskolinta iš tapytojų, kurie savo darbus kuria atsižvelgdami į tam tikrą pavyzdį. Aristotelis savo klausimu⁵² parodo, kodėl teigiantieji, kad Idėjos yra daiktų pavyzdžiai, iš tiesių tuščiažodžiauja – jei Idėjos iš tiesių yra daiktų pavyzdžiai, tuomet turi būti

⁵¹ *Metaph.* 991a19 - 23

⁵² Čia turimas omenyje ką tik pacituotas Aristotelio klausimas, išsakytas nagrinėjamos ištraukos pabaigoje.

kažkas, kas kuria į jas atsižvelgdamas, panašiai kaip tapytojai visuomet tapo pagal tam tikrą pavyzdį.“ (*in Metaph.* 101,5 – 101,10). Nors Aleksandras savo komentare keletą kartų išsako tą pačią mintį, Aristotelio kritikos esmė pasidaro aiškesnė – jei „pavyzdžio“ sąvoką Platonas iš tiesų pasiskolino iš tapytojų, vadinasi, pagal analogiją su jų kūryba, turėtų iš tiesų egzistuoti ir kažkokia esybė, kurianti visus kitus daiktus atsižvelgdama į eidus kaip į šių daiktų pavyzdžius (t.y. kaip į *paradigmatinius esinius*)⁵³. Turint omenyje dabar nagrinėjamos ištraukos kontekstą⁵⁴, toks santykio tarp eidų ir visų kitų daiktų nusakymas iš tiesų atrodo absurdiškai – tačiau remiantis anksčiau nagrinėto palyginimo tarp Platono ir pitagorininkų precedentu, galima pastebėti, kad ir šiuo atveju turimas reikalas su tam tikra Platono filosofinės pozicijos interpretacija. Galima prisiminti, kad Aristoteliui vienas labiausiai kritikuotinių Platono filosofijos aspektų buvo teiginys, kad eidai yra visų kitų daiktų priežastys – doktrina, kad eidai yra daiktų pavyzdžiai, bei susijusi tezė, kad pastarieji juose dalyvauja, jeigu interpretuojamos tiesiogine to žodžio prasme⁵⁵, kaip turiningas priežastingumo modelis nublanksta prieš paties Aristotelio vartotą keturių priežasčių schemą.

Taip pat pastebėtina, kad, priešingai nei atskyrimo sąvokos klausimu⁵⁶, nors pats Aristotelis savo filosofijoje taip pat (ir ganėtinai siaura prasme) vartojo terminą „dalyvavimas“, vis dėlto tai nesuteikia kokių nors papildomų įžvalgų, kaip reikėtų *μέθεξις* doktriną suprasti būtent Platono filosofijoje. „Dalyvavimo“ apibrėžimą Aristotelis pateikia savo kūrinyje „Topikos“, ir nors jis turi tam tikras sąsajas su eidų teorijos kritika bendrąja prasme, vis dėlto akivaizdu, kad anksčiau nagrinėtose Aristotelio „Metafizikos“ ištraukose jis tikrai nevartoja termino „dalyvavimas“ tokia pačia reikšme, kokia aptinkama „Topikose“. Reikšmė, kurią šiame kūrinyje Aristotelis suteikia šiai sąvokai, yra grynai *loginio* pobūdžio, t.y. skirta nusakyti santykiui tarp daugiau ir mažiau abstrakčių klasių: „Dalyvavimą galima apibrėžti kaip dalyvaujančiojo apibrėžimo prisiėmimą (*ὄρος δὲ τοῦ*

⁵³ Čia minima doktrina greičiausiai yra aliuziją į visatos sukūrimo mitą Platono „Timajuje“, nors nei Aristotelis, nei Aleksandras čia specifiškai nemini šio Platono dialogo.

⁵⁴ Pagrindinių sunkumų, susijusių su teze, kad eidai yra visų kitų daiktų priežastys, aptarimas.

⁵⁵ Turint omenyje, kiek kartų Aristotelis pakartoja mintį, kad „dalyvavimo“ sąvoka Platono taip ir liko nepaaiškinta, galima manyti, kad čia turimas reikalas būtent su pažodine šios ir kitų Platono vartotų sąvokų interpretacija.

⁵⁶ T.y. trys prasmės – vietos, apibrėžimo ir būties – kuriomis Aristotelis vartojo sąvoką „atskyrimas“, leidžia geriau suprasti, kokiu pagrindu Aristotelis kritikavo „atskyrimo“ terminą Platono metafizikoje.

μετέχειν τὸ ἐπιδέχασθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον).“ (*Top.* 121a11 – 12). Kitaip variant, anot Aristotelio, A „dalyvauja“ B, jeigu B kaip klasė arba apibrėžimas apima A klasę/apibrėžimą, bet ne atvirkščiai. Šia prasme Aristotelio pateikiamas „dalyvavimo“ apibrėžimas labai panašus į termino „atskyrimas“ vartoseną apibrėžimo atžvilgiu (χωρισμός λόγῳ), kadangi jame turimas omenyje tam tikras vieno apibrėžimo ar klasės *pirmumas* kito apibrėžimo ar klasės atžvilgiu: „Akivaizdu, kad rūšys dalyvauja giminėse, bet ne atvirkščiai (διῆλον οὖν ὅτι τὰ μὲν εἶδη μετέχει τῶν γενῶν, τὰ δὲ γένη εἰδῶν οὖ)“ (*Top.* 121a12 – 13). Pavyzdžiui, rūšis „žmogus“ dalyvauja „gyvūno“ giminėje, bet ne atvirkščiai, kadangi „gyvūno“ giminėje taip pat dalyvauja ir tokios rūšys kaip „šuo“, „katė“, „arklys“ ir t.t. Jeigu daugiau narių apimanti klasė „dalyvautų“ mažesnę loginę apimtį turinčioje klasėje, iš to sektų visokiausių absurdiškų išvadų, pvz. jei „gyvūnas“ dalyvautų „žmoguje“, vadinasi, klasė „žmogus“ apimtų tokias savybes kaip „dvikojis“ ir „keturkojis“ ir t.t. Aristotelis netgi pabrėžia, kad „šis principas ypač naudingas prieš teigiančius, kad esama idėjų (πρὸς τοὺς τιθεμένους ιδέας)“ (*Top.* 143b23 – 24), ir šia prasme eidų teoriją galima kritikuoti, jeigu Aristotelio vartojamas „dalyvavimo“ apibrėžimas sujungiamas su jo paties plėtota atskyrimo sąvokos interpretacija (t.y. jeigu eidai yra daiktų esmės, vadinasi, jos privalo pačios būti traktuojamos kaip atskirybės, pagal paties Aristotelio keliamus substancialumo kriterijus) – jeigu teigiama, kad esama „žmogaus savaime“ eido, tuomet iš to seka, kad esama „dvikojo, kalbančio gyvūno savaime“ eido, tačiau tokiu atveju kategorija „gyvūnas“ pririšama prie siauresnės klasės, ir tada tampa neaišku, koku būdu tiek „žmogus savaime“, tiek „arklys savaime“ abu gali būti tam tikri „gyvūnai savaime“, kadangi vienas yra dvikojis, o kitas yra keturkojis. Tačiau akivaizdu, jog čia Aristotelis termino „dalyvavimas“ destruktivią funkciją mato tik kaip susietą su savo paties vartotais substancialumo kriterijais, kurių Platono eidai esą neatitiko, taigi, panašu, kad Aristotelis tikrai neturėjo omenyje būtent tokios sąvokos „dalyvavimas“ reikšmės, kai siejo šią Platono vartotą sąvoką su pitagorininkų „mėgdžiojimo“ konceptu ar su „eidų kaip pavyzdžių“ teze ir konstatavo, kad „dalyvavimo“ terminas iš esmės lieka neaiškus ir nieko nepridedantis prie visų kitų daiktų pažinimo.

Taigi, apibendrinant visas šioje dalyje aptartas ištaras, iš Aristotelio jose pateikiamų argumentų, nukreiptų prieš dalyvavimo sąvoką, bei to, kaip pats Aristotelis vartojo terminą μέθεξις ir kaip siejo šį terminą su eidų teorijos kritika, galima padaryti išvadą, kad Platono vartota „dalyvavimo“ sąvoka, nors turinti sąsajų tiek ir su kitomis Platono metafizikos tezėmis, tiek ir su kitų mąstytojų pažiūromis, iš principo neatlieka funkcijos, kurią (Aristotelio teigimu) jai priskyrė pats Platonas, kadangi jis taip ir nesugebėjo paaiškinti,

kokiu būdu eidai gali būti daiktų priežastys (o dalyvavimo problema Aristotelio „Metafizikoje“ labiausiai siejama būtent su priežastingumo klausimu). Šis esminis termino μέθεξις neaiškumas, apie kurį praneša Aristotelis, tampa svarbia problema, į kurią privalu atsižvelgti ir kurią bus mėginama išspręsti atsižvelgiant į Platono dialogus ir juose pateikiamus argumentus.

Įdomu tai, kad nors paties Aristotelio „Metafizikoje“ galima rasti tik bendro pobūdžio komentarus apie fundamentalų termino „dalyvavimas“ neapibrėžtumą ir neaiškumą, vis dėlto užuominą, kur reiktų ieškoti daugiau informacijos apie šį klausimą, pateikia Aristotelio komentatorius Aleksandras, aptardamas patį pirmą dalyvavimo sąvokos paminėjimą „Metafizikos“ pirmojoje knygoje (*in Metaph.* 52,3 – 52,6): „Nei pitagorininkai, nei Platonas taip ir nepaaiškino, kas yra dalyvavimas ar kaip jis atsiranda, ir šią problemą jie paliko atviru klausimu – vis dėlto panašu, kad šį klausimą Platonas paaiškina dialoge „Parmenidas“ (ἔοικε δὲ τοῦτο καὶ ὑπὸ Πλάτωνος ἐν τῷ Παρμενίδῃ δηλοῦσθαι). Šis Aleksandro komentaras yra dar vienas svarus argumentas, kodėl atsakymų į šiam tyrimui svarbiausius klausimus reiktų ieškoti pradėdant būtent nuo šio Platono dialogo⁵⁷. Vis dėlto prieš pereinant prie paties Platono kūrybos ir jos analizės, derėtų atsakyti į paskutinį šiai tyrimo daliai aktualų klausimą – koks ryšys tarp tezių, kad Platonas atskyrė eidus ir taip pat atskyrė matematikos objektus nuo jusliškai suvokiamų daiktų, bei koks apskritai ryšys tarp atskirai egzistuojančių eidų teorijos bei matematinių objektų ontologinio statuso klausimo?

1.4. Matematinų objektų ontologinis statusas, šios problemos sąryšiai su eidų teorija

Tyrimo eigoje buvo parodyta, kaip Aristotelis kritikuoja atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje – pirmuoju atveju jis atskyrimo santykį susieja su konkrečiu substancialumo kriterijumi (eidai negali būti substancijos ir tuo pačiu būti bendrybės), o antruoju atveju konstatuoja, kad „dalyvavimo“ santykis yra pernelyg miglotas ir neaiškus, tad niekaip nepaaiškina, kokiu būdu eidai susiję su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis. Paskutinis Aristotelio pastebėjimas, kurį galima laikyti ganėtinai aktualiū šio tyrimo pagrindiniams tikslams, yra Aristotelio liudijimas, kad eidai nebuvo vienintelė esinių klasė, kurią Platonas esą atskyrė (ἐχώρισαν) nuo visų kitų

⁵⁷ Kaip pastebi D. Rossas (1966: 99), įdomu tai, kad pats Aristotelis savo kūriniuose aptarinėdamas eidų teoriją *niekad* nenurodo į dialogą „Parmenidas“.

daiktų. Be Aristotelio liudijimo (*Metaph.* 987b14 – 18), kad Platonas teigė matematikos objektus (kaip ir eidus) esant „šalia“ fenomenų pasaulio (ir taip jo požiūris esą skyrėsi nuo pitagorininkų filosofinės pozicijos, kadangi jie matematikos objektus ir daiktus sutapatino), ypatingo dėmesio vertos ir „Metafizikos“ tryliktoji ir keturioliktoji knygos, kuriose Aristotelis mėgina spręsti klausimą, ar iš tiesų esama kokių nors juslėmis nesuvokiamų esmių, kurios egzistuoja „šalia“ visų kitų esinių (*Metaph.* 1076a10 – 12). Anot Aristotelio, šiuo klausimu nuodugnesnio tyrimo nusipelno tik dvi vienaip ar kitaip šią tezę teigiančios filosofinės pozicijos – pirmoji iš jų yra jau minėtoji Platono eidų teorija. Antroji tezė – tai nuomonė, kad šios juslėmis nesuvokiamos esybės yra skaičiai (ἀριθμοί) ir visi kiti matematikos mokslų nagrinėjami objektai (τὰ μαθηματικά). Tryliktoje ir keturioliktoje „Metafizikos“ knygose didžiausią dėmesį Aristotelis sutelkia būtent į šių dviejų tezių nagrinėjimą, ir savo tyrimo pabaigoje padaro išvadą, kad nei eidai, nei matematikos mokslų nagrinėjami objektai negali egzistuoti atskirai nuo konkrečių, jusliškai suvokiamų esinių. Aristotelio pasirinkimą šias tezes tirti vieną greta kitos, kaip tematiškai giminingas filosofines teorijas, galima laikyti svarbiu momentu norint geriau suprasti paties Platono metafiziką (ir ypač – atskyrimo sąvoką ir jos filosofinę reikšmę⁵⁸) – aktualiausiu šioje vietoje galima laikyti Aristotelio pastebėjimą, kad tiek eidų (kaip daiktų esmių), tiek ir matematinių objektų atskyrimas nuo visų kitų esinių buvo vienas išskirtinių Platono filosofijos bruožų, ypač lyginant su kitais Aristotelio doksografijoje aptariamais graikų mąstytojais. Taigi, kaip Aristotelis traktavo skaičių ir kitų matematinių objektų atskyrimo tezę?

Pirmiausia derėtų pastebėti, kad Aristotelis tryliktoje ir keturioliktoje „Metafizikos“ knygose neketino neigti matematikos objektų egzistavimo (ko negalima pasakyti apie jo poziciją atskirai egzistuojančių bendrybių atžvilgiu), o tiesiog patikslinti jų būties būdą: „mūsų diskusijos tema nebus ar jie [matematikos objektai] apskritai egzistuoja, o koku būdu (περὶ τοῦ τρόπου) jie egzistuoja“ (*Metaph.* 1076a35 – 36). Aristotelio teigimu, šio klausimo atžvilgiu esama dviejų nuomonių, iš kurių nei viena nesanti teisinga – nei nuomonė, kad matematikos objektai yra pačiuose (ἐν) jusliškai suvokiamuose daiktuose, nei pozicija, jog matematikos objektai egzistuoja atskirai nuo visų kitų daiktų. Pirmoji pozicija (kadangi ją Aristotelis priskyrė pitagorininkams) buvo dalinai aptarta kalbant apie dalyvavimo sąvokos kritiką Aristotelio „Metafizikoje“, tad šioje tyrimo dalyje toliau bus mėginama

⁵⁸ Aristotelio liudijimas apie galimą ryšį tarp pitagorininkų „mėgdžiojimo“ ir Platono „dalyvavimo“ sąvokų aptartas praėjusioje tyrimo dalyje.

koncentruotis būtent į antrąją Aristotelio minimą poziciją – būtent ji glaudžiausiai susijusi su atskyrimo sąvokos klausimu bendrąja prasme⁵⁹.

Nagrinėdamas antrąją alternatyvą, Aristotelis skaitytojui leidžia suprasti, kad matematikos objektai atskirai negali egzistuoti dėl tos pačios priežasties, kaip ir eidai – tik daikto esmei arba substancijai (kuri yra konkreti ir individuali) būdingas atskyrimas būties atžvilgiu (būtent šią atskyrimo rūšį čia turi omenyje Aristotelis). Galima prisiminti, kad eidai negali būti atskirti šia prasme, kadangi jie yra bendrybės. Savo ruožtu matematikos objektai, nors jie ir nėra bendrybės, vis dėlto negali būti laikomi daiktų esmėmis, tad taip pat negali būti atskirti nuo visų kitų daiktų ontologine prasme. Nors Aristotelis matematikos objektams vis dėlto buvo linkęs suteikti pirmumą (taigi, ir atskirti) apibrėžimo atžvilgiu, tačiau jis įspėja „Metafizikos“ skaitytojus, kad „ne visi daiktai, kurie turi pirmumą apibrėžime, turi pirmumą kaip substancijos <...> ir šios dvi ypatybės⁶⁰ viena su kita nepersidengia“ (*Metaph.* 1077b1 – 5). Taigi, šiuo atveju matematikos objektų ontologinio statuso klausimas atsiduria įdomioje situacijoje – viena vertus, jie negali egzistuoti atskirai (kadangi nėra substancijos), tačiau Aristotelis taip pat neigė juos esant pačiuose daiktuose. Tai reiškia, kad matematikos objektai arba išvis neegzistuoja, arba jų buvimo būdas privalo skirtis nuo kų tik išvardintų alternatyvų. Kadangi tryliktosios „Metafizikos“ knygos pradžioje Aristotelis savo skaitytojus patikina, kad matematikos objektai tikrai egzistuoja, vadinasi, reikia deramai paaiškinti, koks galėtų būti jų buvimo būdas.

Kalbant apie matematikos mokslą bei konkrečias jos sritis (aritmetiką, geometriją ir t.t.) pačia bendriausia prasme galima pradėti nuo paties paprasčiausio pastebėjimo, kad kiekviena iš šių sričių turi savo tyrimo objektą – aritmetika užsiiminėjantys matematikai nagrinėja skaičius bei jų esmines savybes, geometrijos srityje dirbantys matematikai savo ruožtu nagrinėja įvairiausias erdvines figūras, plokštumas ir t.t. Matematikoje taip pat ypač reikšminga dar ir tai, kad šio mokslo objektai nėra *jusliškai suvokiami* – pavyzdžiui, galima įsivaizduoti, kaip norėdamas savo mokiniams pailustruoti Pitagoro teoremą, mokytojas ant lentos nubrėžia statųjį trikampį ir tada trikampio statiniams priskiria reikšmes „4“ ir „3“ nepriklausomai nuo to,

⁵⁹ Bendrąja prasme išsamus Aristotelio matematikos filosofijos aptarimas tik dalinai priklauso šio tyrimo probleminiam laukui, t.y. tik tiek, kiek jis padeda geriau suprasti ar paaiškina dalyvavimo ir/ar atskyrimo sąvokų ir jų funkcijos Platono filosofijoje niuansus, tad šioje tyrimo dalyje Aristotelio požiūris į matematikos objektų ontologinio statuso klausimą bus nagrinėjamas tik per šią prizmę. Dėl išsamaus ir autoritetingo tyrimo Aristotelio matematikos filosofijos klausimu žr. Cleary 1995.

⁶⁰ T.y. pirmumas substancialumo ir pirmumas apibrėžimo prasmėmis.

kokio ilgio iš tiesų yra čia ir dabar nubraižyto stačiojo trikampio išmatavimai. Šis neatitikimas tarp to, ką mokytojas bando įrodyti ir kokie iš tiesų yra ant lentos nubraižyto stačiojo trikampio išmatavimai, tikrai nereiskia, kad Pitagoro teorema staiga tampa klaidinga. Greičiau yra kaip tik priešingai – Pitagoro teorema (kaip matematikos mokslo objektas) ir jos teisingumas visiškai nepriklauso nuo jokios jusliškai suvokiamos diagramos, skirtos ją paaiškinti ar pailustruoti. Pitagoro teorema gali būti sėkmingai pritaikyta *bet kokiam* nubraižytam stačiajam trikampiui, kuris tik kada nors buvo ar bus nubraižytas, t.y. atvaizduotas. Aristotelis savo filosofijoje atsižvelgia į šią pamatinę matematikos mokslų ypatybę bei pripažįsta savotišką matematikos objektų autonomiją juslėmis suvokiamo pasaulio atžvilgiu ir matematikos mokslų išvadų *būtinumą* ir *universalumą*, tačiau vis dėlto neigia, kad ši autonomija nurodo į kažkokius atskirai nuo visų kitų daiktų egzistuojančius esinius.

Anot Aristotelio, bet koks „idealus“ objektas, kurį savo tyrimuose nagrinėja matematikai, (pavyzdžiui, „idealus“ trikampis), iš tiesų ontologiškai yra neatskiriamai surištas su čia ir dabar nagrinėjamu jusliškai suvokiamu to objektu atvaizdu ar diagrama, tiesiog jis yra tiriamas atsiribojant nuo bet kokių su jusliškumu susijusių savybių, kurios nėra aktualios pačiam tyrimui⁶¹: „matematikas nagrinėja tai, kas atsietą [nuo jusliškumo] (ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ τῆν θεωρίαν ποιεῖται), kadangi savo tyrime jis panaikina bet kokią jusliškumą <...> ir palieka tik tai, kas susiję su kiekybe“ (*Metaph.* 1061a25 – 30). Matematikai nagrinėja vieną ar kitą konkretų trikampį, tačiau traktuoja nagrinėjamą trikampį ir jo savybes kaip nesusijusias su jusliškumu. Viena vertus, šitaip aiškindamas matematikos objektų būtį, Aristotelis bando pateikti savo alternatyvą tezei, jog matematikos objektai gali egzistuoti atskirai (t.y. taip, kaip gali egzistuoti tik substancijos arba daiktų esmės) nuo jusliškai

⁶¹ Šia tema taip pat plg. *Ph.* 193b31 – 194a7; žvelgiant į Aristotelio fizikos (gamtos filosofijos) projektą, nesunku numanyti, kodėl Aristotelis neskubėjo suteikti ontologinės autonomijos matematikos mokslų objektams – nors matematikos mokslų išvados pasižymi būtinumu, vis dėlto teigti matematikos objektus egzistuojant atskirai nuo visų kitų daiktų reikštų tam tikra prasme laikyti juos daiktų esmėmis, o Aristotelis manė, kad tokiu atveju matematikos objektai niekaip negalėtų paaiškinti gamtoje vykstančių reiškinių. Šiam tikslui jis buvo paruošęs savo keturių priešasčių schemą, kurią šiaip ar taip laikė esant labiau „tinkamą“ dalykui, kurį siekė ištirti ar paaiškinti (ty. gamtinius, o ne matematinius reiškinius). Tokį požiūrį į matematikos mokslus Aristotelis netiesiogiai išreiškė „Metafizikoje“ kritikuodamas pitagorininkus (*Metaph.* 1083b17 – 19), teigdamas, kad jie matematikos objektais naudojosi norėdami ištirti gamtoje esančius kūnus ir reiškinius, tarsi šie patys būtų sudaryti iš skaičių, tiesių, plokštumų ir t.t.

suvokiamų atskirybių. Kita vertus, Aristotelis tuo pačiu bando parodyti, kodėl matematikos mokslų išvados pasižymi būtinumu ir universalumu – „matematikos mokslai dėl šios priežasties netaps nei jusliškai suvokiamų esybių, nei kažkokių kitų, nuo šių esybių atskirai esančių daiktų mokslais“ (*Metaph.* 1078a1 – 5).

Vadinasi, nei matematikos objektai, nei eidai (kaip bendrybės), anot Aristotelio, negali egzistuoti atskirai nuo jusliškai suvokiamų daiktų ontologine prasme (anksčiau minėtas *χωριστὸν ἀπλῶς*), kadangi nei vieni nei kiti neatitinka paties Aristotelio keliamų griežtų substancialumo kriterijų – anot jo, daikto esmė yra individuali ir gali egzistuoti atskirai. Eidus Aristotelis interpretuoja kaip bendrybes ir kaip daiktų substancijas, tad dėl šios priežasties jos esą negali egzistuoti atskirai. Kita vertus, savo ruožtu matematikos objektai nėra substancijos, tad jie taip pat negali egzistuoti atskirai. Tiesa, abi šios esinių klasės yra pirmesnės už jusliškai suvokiamas atskirybes apibrėžimo atžvilgiu. Taigi, iš Aristotelio pasisakymų šia tema tampa pakankamai aišku, kodėl jis skaičių (ir kitų matematikos objektų) atskyrimo tezė laikė problematiška. Tačiau ar esama kokio nors sąryšio tarp ką tik aptartų dviejų „atskyrimų“, t.y. ar skaičių atskyrimo tezė kaip nors siejasi su eidų atskyrimo teze Platono filosofijoje?

Bendras eidų ir matematikos objektų būties klausimas „Metafizikos“ tryliktojoje knygoje pasufleruoja, kad Aristotelis tikrai manė šias dvi temas esant kažkaip susijusias. Sąryšį tarp šių temų byloja ir anksčiau minėti Aristotelio pasisakymai, ypač šios tyrimo dalies pradžioje minėti liudijimai apie eidų teorijos atsiradimą – pavyzdžiui, galima prisiminti, kaip pirmojoje „Metafizikos“ knygoje⁶² aptarinėdamas Platono filosofines pažiūras Aristotelis pastebi, jog jo mokytojas „teigė šalia jusliškai suvokiamų daiktų ir eidų esant matematikos objektus, kurie užima tarpinę poziciją (*μεταξύ*) – jie skiriasi nuo pirmųjų, nes yra amžini ir nekintantys, o nuo eidų – tuo, kad kiekvienas eidas yra unikalus, o matematikos objektų yra daug ir panašių“ (*Metaph.* 987b13 – 15). Aristotelis šį liudijimą taip pat papildė pastebėjimu, kad „[taip pat Platonui būdingas] požiūris, kad skaičiai egzistuoja atskirai nuo jusliškai suvokiamų daiktų“ (*Metaph.* 987b25 – 30). Šių ištraukų pagrindu galima palyginti Platoną su pitagorininkais, kurie, Aristotelio teigimu, manė, kad skaičiai kaip visų kitų daiktų esmės sutampa su pačiais daiktais. Be to, tryliktoje ir keturioliktoje „Metafizikos“ knygoje Aristotelis skaičių atskyrimo doktrinos taip pat nesieja su pitagorininkais ir jų filosofija. Taigi, „Metafizikos“ pirmosios knygos liudijimas palaiko anksčiau išsakytą mintį,

⁶² Pirmasis šiame tyrime aptartas Aristotelio liudijimas (*Metaph.* 987b14 – 18).

kad Aristotelis matematikos objektų ir skaičių atskyrimo temas laikė giminingomis problemomis – tai liudija bendra tryliktosios ir keturioliktosios knygų struktūra bei probleminis branduolys („ar esama juslėmis nesuvokiamų substancijų, kurios egzistuotų šalia visų kitų daiktų?“).

Taip pat derėtų atkreipti dėmesį ir į šiuos Aristotelio išryškintus Platono metafizikos ypatumus, kuriuos jis nupasakoja anksčiau minėtuose trijuose liudijimuose:

1. Ne Sokratas, o Platonas atskyrė apibrėžimus (bendrybes) nuo jusliškai suvokiamų atskirybių.
2. Ne pitagorininkai, o Platonas atskyrė skaičius ir kitus matematikos mokslų objektus nuo jusliškai suvokiamų atskirybių.

Čia galima prisiminti, kad visuose trijuose liudijimuose dominuoja panašus eidų atsiradimo teorijos naratyvas – apibrėžimus Platonas ir kiti eidų teorijos proponentai nuo jusliškai suvokiamų daiktų atskyrė todėl, kad mėgino surasti tikruosius žinojimo objektus, tuo pačiu manydami, jog žinojimas negali būti niekuo susijęs su nuolatos kintančiu juslių pasauliu. Žinojimas turėtų būti susijęs su amžiniais ir nekintančiais esiniais, kurie egzistuoja šalia (*παρά*) visų kitų daiktų. Nors bendrąja prasme visi Aristotelio liudijimai apie eidų teorijos atsiradimą daugiau ar mažiau nupasakoja būtent tokią įvykių eigą, vis dėlto pirmajame liudijime Aristotelis Platonui priskiria ir atskirai egzistuojančių matematikos mokslų objektų tezę, kurie užima tarpinę poziciją tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių. Šiuo aspektu lyginant Aristotelio liudijimus, pačiu reikšmingiausiu skirtumu tarp jų galima laikyti būtent viename iš jų minimą detalę, kad matematikos objektai yra amžini ir nekintantys esiniai, kurie vis dėlto nėra eidai, bet „tarpiniai“ esiniai, užimantys vietą tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir pačių eidų. Įdomu dar ir tai, kad „Metafizikos“ pirmosios knygos liudijime matematikos objektai nėra laikomi žinojimo koreliatais, nors jiems priskiriami atributai (amžinumas ir nekintamumas) visiškai atitinka žinojimo kriterijus, kuriuos, anot Aristotelio, išskėlė Platonas ir jo pasekėjai (t.y. visuose liudijimuose žinojimo objektais laikomi eidai, o ne matematikos objektai, nors atrodytų, kad pastarieji atitinka tuos pačius kriterijus, kad būtų laikomi žinojimo objektais). Taigi, nors šiuo aspektu matematikos mokslų objektai ir panašūs į eidus, vis dėlto Platonas ir jo mokiniai nelaikė jų nei žinojimo objektais, nei daiktų esmėmis. Ką ši Aristotelio pateikiama Platono metafizikos subtilybė pasako apie sąryšį tarp eidų ir matematikos objektų atskyrimo doktrinų?

Visų pirma, galima pastebėti, kad pirmojo liudijimo naratyve minimas matematikos objektų sąryšis su žinojimo problematika turėjo precedentą ankstyvųjų pitagorininkų kūryboje, ir šia prasme Aristotelis matė Platoną kaip

savotišką šios tradicijos tęsėją ir inovatorių – čia galima prisiminti kiek anksčiau cituotą pitagorininko Filolajo fragmentą, kuriame teigiama, kad „visi daiktai, kuriuos galima pažinti, turi skaičių (τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι)“, kadangi „be šito neįmanoma nieko suprasti arba žinoti (οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν)“⁶³ – Filolajas „skaičiaus turėjimą“ traktavo kaip būtiną prielaidą žinojimui atsirasti. Pitagorininko teigimu, daiktus pažinti ir suprasti galima tik todėl, kad šie „turi skaičių“, t.y. pasižymi tam tikra matematine struktūra, kurią privalu atskleisti norint turėti žinojimą, o ne tikėtiną manymą. Patikimo, nekintančio žinojimo galimybė, anot Filolajo, gali būti realizuota tik postuluojant skaičių (ir kitų matematikos objektų), kaip šios galimybės įgyvendinimo garantų, egzistavimą.

Antra, ontologinio matematikos objektų statuso ir žinojimo problematiką taip pat sieja anksčiau paminėtas pamatinis matematikos teiginių atsietumas nuo bet kokio jusliškumo – matematikas, kuris nagrinėja statųjį trikampį, iš tiesų nagrinėja ne štai šitą, čia ir dabar smėlyje ar ant lentos nubraižytą trikampį, o idealų trikampį, kuris yra nepriklausomas nuo bet ko, kas nutiktų jusliškai suvokiamai stačiojo trikampio diagramai (bei apskritai visiems kada nors egzistavusiems ar kada nors egzistuosiantiems statiesiems trikampiams, kurie buvo ar bus nubraižyti). Būtent dėl šios ypatybės matematikos mokslų teiginiai bei šiuose moksluose vykdomi tyrimai tikraja to žodžio prasme ir yra vadinami *matematiniais*, t.y. nurodo į tokias žinias (μάθημα), kurios yra nekintančios, ir dėl to gali būti įsisavintos, pritaikytos bet kokiai iškilusiai matematinei problemai, bei sėkmingai perduotos kitiems. Matematinės žinios šia prasme yra žinios *par excellence* – nekintančios ir nepriklausomos nuo bet ko, kas vyksta jusliškai suvokiamų objektų pasaulyje.

Galiausiai, sąryšis tarp žinojimo problemos bei matematikos objektų ontologinio statuso buvo akcentuojamas ir paties Platono kūrybiniame palikime. Turint omenyje tam tikrus anekdotinius pasakojimus apie Platono gyvenimą ir filosofinę veiklą⁶⁴, jo filosofiniuose dialoguose matematikos

⁶³ Fr. 4, in Huffman 1993: 172; komentuodamas šį Filolajo fragmentą, Carlos Huffmanas pabrėžia, jog Filolajo vartojami veiksmažodžiai skirti atkreipti dėmesį į tai, kad čia kalbama ne šiaip apie „atpažinimą“ ar „suvokimą“, bet apie tikrą žinojimą (νόησις).

⁶⁴ Pavyzdžiui, išlikusį pasakojimą apie įrašą ant portalo, vedančio į Akademią, draudusio į Akademią įžengti tiems, kurie neišmano geometrijos (Katz 2009: 42); arba Aristotelio mokinio Aristokseno pateikiamą liudijimą apie Platono paskaitą apie Gėrį, kuri suglumino visus susirinkusius jos paklausyti dėl to, kad joje didžiausias dėmesys esą buvo skiriamas matematikos (geometrijos, aritmetikos ir astronomijos), o ne etikos problemoms (žr. Cherniss 1962: 1 – 2; Cleary 1995: 1 – 2). Dėl

mokslams skirtą dėmesį, bei Aristotelio pabrėžiamą istorinį tęstinumą tarp Platono filosofijos bei pitagorininkų bandymo pagrįsti žinojimo galimybę remiantis ypatingu matematikos objektų statusu, sąryšis tarp matematikos objektų bei eidų atskyrimo doktrinų pasidaro daug aiškesnis. Turbūt patį ryškiausią šio sąryšio pavyzdį galima aptikti Platono dialoge „Valstybė“ – šiame dialoge Platonas (per Sokrato veikėją) nusako matematikos mokslų programą, kurią privalo sėkmingai praeiti visi būsimi idealiosios valstybės valdovai. Platono siūloma programa (aritmetika⁶⁵, geometrija, stereometrija, astronomija ir harmonijos mokslas) ne tik pristatoma kaip *vienintelis* tikriems valdovams tinkantis ugdymo planas, bet ir išaukštinama būtent dėl tos priežasties, kad būsimo valdovo – filosofo mintis nukreipia nuo įprastų, žemiškų reikalų ir paruošia jo sielą bei mąstymą paties aukščiausio meno – dialektikos – studijavimui ir supratimui. Šia prasme Sokrato siūloma programa ganėtinai suglumina jo pašnekovus Glaukoną ir Adeimantą, kuriems šie matematikos mokslai pirmiausia siejasi su kasdienių valstybei rūpimų reikalų tvarkymu (pvz. kaip teisingai išdėstyti kariuomenę mūšio lauke ar įkurti jai stovyklavietę ir t.t.)⁶⁶. Tačiau pati svarbiausia Platono ugdymo plano dalis – dialektika – visiškai nesusijusi su jokių juslišku ar praktiniu įgytų matematinių žinių pritaikymu kasdieniame gyvenime, kadangi šios disciplinos tyrimo objektai yra patys eidai, jų tarpusavio ryšiai, bei juos steigiantis ir net pačią būtį galia pranokstantys pirmasis pradai, kuris jau nepasiekiamas jokiais prielaidomis (t.y. Gėrio Idėja; R. 509b6 – 10). Palyginus su tuo, ką Aristotelis liudija apie Platono ir jo pasekėjų vartotą triadą „jusliškai suvokiamos atskirybės – matematikos objektai – eidai“,

matematikos mokslų svarbos Platono Akademijoje taip pat žr. F. Lassere'o (1964) ir D. Fowlerio (1999) monografijas.

⁶⁵ Platono teiginys, kad „skaičiavimo menas (λογιστική) ir aritmetika turi reikalą tik su skaičiais <...> [todėl] jie mus veda link tiesos (ἀγωγή πρὸς ἀλήθειαν)“ (R. 525a9 – b1), tematiškai primena anksčiau minėtą Filolajo fragmentą apie ryšį tarp žinojimo problemos ir „skaičiaus turėjimo“ kaip būtinos bet kokio žinojimo sąlygos.

⁶⁶ Šioje vietoje Platono poziciją galima palyginti su Archito Tarentiečio požiūriu į matematikos mokslų naudą valstybės gyvenimui (cf. Fr. 3 in Huffman 2005: 182). Archito pozicija artimesnė „Valstybės“ veikėjų Glaukono ir Adeimanto nuomonei – jis skaičiavimo meną išaukštino pabrėždamas, kad šio meno taikymo dėka polyje atsiras daugiau teisingumo (δίκη) ir santarvės (ὁμόνοια) tarp polio piliečių, tuo tarpu Platonas matematikos mokslus išaukštino kaip tik dėl to, kad šie sielai kaip tik padeda nusisukti nuo nereikšmingų kasdienių rūpesčių ir reikalų. Be to, savo siūlomą matematikos mokslų programą jis laikė tinkama tik potencialiems polio valdovams, o ne bet kuriam polio piliečiui. Šia prasme Aristotelis tikrai neklydo Platonui priskirdamas požiūrį, kad būtent jis, o ne pitagorininkai, teigė matematikos objektus egzistuojant atskirai nuo jusliškai suvokiamų daiktų.

„Valstybėje“ Platonas pabrėžia, kad nors matematikos mokslai ir turi reikalą su „idealiais“ objektais, jie vis tiek tam tikra prasme išlieka susiję su juslišku⁶⁷, taigi, lieka nukreipti į objektus, kurie yra tam tikri „tarpiniai“ esiniai tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių (kaip „Metafizikoje“ ir liudijo Aristotelis).

Taigi, Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamas liudijimas, kuriame Platonas minimas kaip filosofas, kuris pirmasis atskyrė matematikos objektus nuo jusliškai suvokiamų daiktų, ir postulavo juos esant tarpinius esinius tarp mąstymo ir jusliškumo, turi tvirtą pagrindą tiek paties Platono kūrybiniame palikime, tiek ir ankstyvųjų pitagorininkų fragmentuose (kurie netiesiogiai patvirtina šį Aristotelio liudijimą). Be to, tiek Platono „Valstybėje“ minima matematikos mokslų programa bei jos sąryšis su žinojimo problema, tiek ir cituotame Filolajo fragmente išryškinta glaudi sąsaja tarp skaičių „turėjimo“ ir daiktų pažinimo patvirtina bendrą Aristotelio liudijimą apie eidų teorijos atsiradimą tezę – Platonas eidų teoriją sukūrė pirmiausia orientuodamasis į pažintinę problematiką ir į patį svarbiausią – žinojimo galimybės – klausimą. Šiame kontekste paaiškėja ir matematikos objektų sąryšis su eidų teorija – kaip ir eidai, matematikos objektai yra amžini ir nekintantys, tačiau jie vis dėlto nėra pačios daiktų esmės, o tik į jas nurodo. Matematikos mokslas ir jo šakos, kaip teigia Platonas „Valstybėje“, skirti parengti būsimuosius polio valdovus – filosofus – tiesioginiam esmių ir Gėrio Idėjos mąstymui.

Šis parengiamasis matematikos vaidmuo savo ruožtu kelia dvejopą klausimą – viena vertus, kodėl būtent matematikos objektus Platonas laikė savotišku tiltu tarp būties ir tapsmo pasaulių? Kita vertus, kaip teigia Aristotelis, Platono metafizikoje skaičiai ir visi kiti matematikos mokslų objektai vis dėlto nėra tikrieji žinojimo objektai – šis privilegijuotas statusas priklauso eidams. Tuomet ką iš tikrųjų reiškia šis „tarpinis“ matematikos objektų statusas? Atsakymo į šiuos klausimus, kaip ir detalesnio paaiškinimo, ką iš tikrųjų reiškia dalyvavimo ir atskyrimo sąvokos Platono filosofijoje, bei kaip šie trys platoniškosios metafizikos aspektai susiję, toliau reikia ieškoti paties Platono dialoguose. Vis dėlto prieš apibendrinant šios tyrimo dalies rezultatus, t.y. išryškinant interpretacinę schemą, kurią siūlo Aristotelio „Metafizikoje“ pateikti liudijimai apie Platoną ir jo eidų teoriją, derėtų

⁶⁷ Anot Platono, užsiimantys matematika viso labo tik „sapnuoja tai, kas iš tiesų yra (ὡς ὄνειρόπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν)“ (R. 533b8 – c1); šį teiginį papildo faktas, kad padalintos linijos analogijoje (R. 510b2 – 511b2) matematikos objektus Platonas įkurdina διάνοια (tarpiško pažinimo) srityje, kuri šios analogijos kontekste yra proporcinga εἰκασία (šesėlių ir kitų vaizdinių sričiai).

trumpai aptarti kontekstą, kuriame tiek Platonas, tiek Aristotelis, tiek ir tie patys pitagorininkai mėgino apmąstyti matematikos mokslą, jo objektus, tikslus bei galimybes, kurias šis mokslas teikia norint pažinti jusliškai suvokiamą pasaulį. Čia turimas omenyje senovės graikų matematinis mąstymas bei jam būdinga unikali „skaičiaus“ (ἀριθμός) interpretacija, esmingai nulėmusi senovės graikų matematikos plėtotės kryptį. Privilegijuotą poziciją skaičiams savo metafizinės sistemose teikė tiek Platonas, tiek ir pitagorininkai.

Visų pirma, anksčiau minėtieji Filolajo ir Archito fragmentai aiškiai parodo, jog ἀριθμός sąvoka vaidino labai svarbų vaidmenį ankstyvųjų pitagorininkų filosofijoje⁶⁸. Filolajui „turėti skaičių“ reiškė galimybę būti pažinimo objektu. Tuo tarpu Architui matematikos mokslą (o tiksliau – išskirtinai su skaičiais susijusio „skaičiavimo meno“, arba *logistikos* (λογιστική)) įvaldymas tiesiogiai susijęs su teisingumo ir santarvės įtvirtinimu tarp polio gyventojų⁶⁹. Iš pacituotų „Valstybės“ ištraukų akivaizdu, kad didelę reikšmę būtent skaičiams ir jų nagrinėjimui teikė ir pats Platonas – anot jo, skaičiavimo menas ir aritmetika yra susiję ne tik su praktinio pobūdžio problemomis, su kuriomis neišvengiamai susiduria kiekviena politinė santvarka, bet su pačios tiesos paieškomis ir visa ko esmių mąstymu. Remiantis Aristotelio pateikiamais liudijimais, ryšys tarp žinojimo problematikos ir matematikos objektų ontologinio statuso klausimo šiems mąstytojams buvo ganėtinai aiškus, ir tai galiausiai juos paskatino išaukštinti šiuos amžinus ir nekintančius objektus jusliškai suvokiamų atskirybių sąskaita. Pitagorininkų atveju skaičiai tapo daiktų esmėmis, o Platono atveju skaičiams priskirta parengiamoji funkcija – nukreipti mąstymą link eidų ir Gėrio Idėjos.

⁶⁸ Šią tezę taip pat patvirtina tiek Aristotelio pateikiamas apibendrinimas, kad pitagorininkams jusliškai suvokiami daiktai yra tapatūs skaičiams („ἀριθμοὺς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα“ (*Metaph.* 987b27 – 29), tiek ir specifiniai pasakojimai apie konkrečius, mažiaus žinomus pitagorininkus ir jų filosofines pažiūras, pavyzdžiui, „Metafizikos“ keturioliktoje knygoje pateikiamas pasakojimas apie pitagorininkams priskiriamą mąstytoją Euritą ir jo „akmenukų aritmetiką“ – mėginimą iš mažų akmenukų išdėlioti žmogaus, arklio ir kitų gyvūnų figūras ir taip parodyti, kad tam tikra tvarka išdėstytas tam tikras akmenukų skaičius pilnai išreiškia vaizduojamo gyvūno esmę (*Metaph.* 1092b10 – 13). Tokia Eurito naudojama „argumentacija“, nors ir atrodo ganėtinai komiška, vis dėlto parodo be galo glaudų, netgi *apčiuopiamą* ryšį, kurį ankstyvieji pitagorininkai matė tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir skaičių.

⁶⁹ Tokia Archito pozicija parodo, kad pitagorininkams skaičiai (kaip visa ko pradai (ἀρχή)) „valdo“ ne tik visą gamtos pasaulį, bet ir bet kokią politinę bendruomenę (t.y. žmogiškumo sferą, o kartu su ja – neišvengiamai ir etikos bei moralės sritis).

Senovės graikų matematiką nagrinėjęs filosofas Jacobas Kleinas (1985c; 1992) taip pat teisingai pastebi, kad tokią „skaičiaus“ sąvokos svarbą pitagorininkų, Platono ir netgi paties Aristotelio mąstyme galima paaiškinti *skaičiaus* ir *skaičiavimo* fenomenų unikaliu suvokimu, kuris buvo būdingas senovės graikų matematiniam mąstymui⁷⁰. Kleino teigimu, skaičiaus sąvoka senovės graikams buvo neatsiejama nuo paties paprasčiausio skaičiavimo veiksmo (1992: 46; 1985c: 44 – 45) – bet koks skaičius pirmiausia nurodo į du ar daugiau čia ir dabar esančių daiktų⁷¹. Patys svarbiausi skaičiavimo veiksmo aspektai, tiesiogiai nurodantys į galimą ontologinį skaičių atskyrimą nuo jusliškai suvokiamų daiktų – tai skaičiuojamų objektų *vienarūšiškumo* reikalavimas, bei pačiam skaičiui būdingas *vienis* (tas pats vienas skaičius apima ir sujungia visus po juo esančius elementus⁷²). Anksčiau minėtasis vienarūšiškumo reikalavimas reiškia, kad paties skaičiavimo metu vardinami objektai (skaičiuojant nėra labai svarbu, kuo jie konkrečiai skiriasi vienas nuo kito) privalo būti traktuojami kaip *vienarūšiai*⁷³. Tuo tarpu bet kokiam skaičiui būdingas *vienis* numato unikalią ἀριθμός fenomeno interpretaciją, kuri susieja senovės graikams būdingą skaičių suvokimą su Platono filosofine pozicija – skaičius gali apimti daugybę pačių įvairiausių daiktų, tačiau jo negalima sutapatinti nei su vienu iš individualių daiktų, kuris yra atitinkamo skaičiaus elementas. Šioje vietoje perėjimas nuo skaičių prie eidų tampa tarsi ranka pasiekiamas – jeigu skaičiai išreiškia *kiekybinę* jusliškai suvokiamų daiktų tapatybę, gal egzistuoja ir tokie esiniai, kurie išreiškia *kokybinę* jusliškai suvokiamų daiktų tapatybę?

⁷⁰ Unikalią „skaičiaus“ suvokimą, būdingą būtent senovės graikams, savo tyrimuose išryškino ir pabrėžė ne tik Kleinas, bet ir anksčiau minėtas pitagorininkus tyrinėjęs mokslininkas Carlos Huffmanas (1993: 70), vieną autoritetingiausių ir išsamiausių matematikos senovės Graikijoje istorinių apžvalgų parašęs anglų mokslo istorikas Thomas Heathas (1921: 69 – 70), bei Aristotelio matematikos filosofiją nagrinėjęs Johnas Cleary (1995: 373 – 374).

⁷¹ Dėl šios priežasties senovės graikai „vieneto“ nelaikė skaičiumi – koks nors vienas daiktas pats savaime nenurodo į kokį nors skaičių, o veikiau yra elementas, iš kurio galima sudaryti skaičių.

⁷² Pavyzdžiui, trys obuoliai ir trys kriaušės – abiejų rinkinių atvejų tris vienarūšius objektus nusako tas pats skaičius „trys“, nepaisant to, kad vieno šių rinkinių elementai savo rūšimi skiriasi nuo kitą rinkinį sudarančių elementų.

⁷³ Pavyzdžiui, skaičiuojant obuolius, svarbiausia yra tai, kad skaičiuojami tos pačios rūšies objektai – obuoliai (nepriklausomai nuo to, kaip kiekvienas iš šių obuolių skiriasi nuo visų kitų rinkinyje esančių obuolių). Šis reikalavimas galioja skaičiuojant ir iš pirmo žvilgsnio nevienarūšius daiktus – pvz. trys žirafos + du pianinai = *penki daiktai/objektai*.

Metodologine prasme tokį ryšį tarp skaičių ir eidų kūrinys „Metafizikoje“ pastebi ir pats Aristotelis: „[eidus atskyrusių mastytojų] pagrindinė klaida buvo ta, jog jie tuo pat metu mėgino savo tyrimą atlikti iš dviejų skirtingų pozicijų – matematikos ir bendrųjų apibrėžimų (ὄτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου) <...> Kai suvokiame vienį, esantį skaičiuje „du“ (arba skaičiuje apskritai), ar suvokiame kažkokį dalyką patį savaime, ar kažką kitą (ὅταν γὰρ νοῆ τις ἐν τῇ δυάδι τὸ ἐν καὶ ὅλως ἐν ἀριθμῷ, πότερον αὐτὸ νοεῖ τι ἢ ἕτερον) (*Metaph.* 1084b23 – 25; 1085a29 – 31)⁷⁴“ Tačiau „Metafizikoje“ Aristotelis taip pat ne kartą⁷⁵ paliudija, kad eidų teorijos proponentai esą ne šiaip teigė, kad matematikos mokslų objektai yra panašūs į eidus, tačiau tam tikra prasme jie *sutapatino* eidus ir skaičius. Šioje vietoje nėra iki galo aišku, ką galėtų reikšti toks sutapatinimas⁷⁶, bei kokios galėtų būti tokio teiginio implikacijos Platono metafizikai (ir ypač – atskyrimo ir dalyvavimo santykių sampratai Platono filosofijoje), tačiau šių liudijimų negalima iškart atmesti – jų pagrįstumą galima išsiaiškinti tik perėjus prie Platono kūrybinio palikimo analizės.

Čia taip pat galima pastebėti, kad nors Aristotelio matematikos filosofija taip pat buvo paremta tuo pačiu skaičiaus fenomeno suvokimu, kaip ir pitagorininkų bei Platono metafiziniai projektai, vis dėlto Aristotelis aiškindamas skaičių būties būdą susikoncentravo ties faktu, jog bet kuris skaičius yra tam tikrų individualių daiktų (pvz. žirgų, šunų ir t.t.⁷⁷) kiekybinė išraiška, matematikoje nagrinėjama *tarsi* egzistuojant atskirai nuo daiktų, kurių kiekybę ji išreiškia. Matematikoje skaičiai visada tiriami *atsietai* nuo jusliškai suvokiamų objektų, tačiau tai tikrai nereiškia, kad skaičiams būdingas kažkoks ypatingas ontologinis statusas, leidžiantis teigti, kad jie gali egzistuoti atskirai nuo jusliškai suvokiamų daiktų, ar net būti laikomu jų esmėmis (kaip

⁷⁴ Taip pat plg. *Metaph.* 987b29 – 33.

⁷⁵ *Metaph.* 990a29 – 32; 1036b13 – 15; 1073a18 – 19; 1080b11 – 14; 1081a5 – 7; 1083a18; 1084a7 – 8; 1086a11 – 13; 1090a4 – 6; 1090a16.

⁷⁶ Išties, kaip tokių liudijimų kontekste reikėtų interpretuoti Aristotelio ne kartą išsakytą teiginį, kad Platono filosofijoje matematikos objektai užima „tarpinę“ poziciją tarp jusliškai suvokiamų atskirybių ir eidų, jei patys eidai kažkokia prasme patys yra skaičiai. Ar tokiu atveju nedingsta patis skirtis tarp matematikos mokslo objektų ir pačių eidų? Jei ne, tuomet kokia šios eidų ir skaičių tapatybės tezės interpretacija paaiškintų matematikos mokslų objektų savitumą eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių atžvilgiu?

⁷⁷ *Ph.* 224a12 – 15: „Taigi, šių dviejų grupių [šunų ir žirgų] skaičius yra tas pats, kadangi skaičiaus atžvilgiu jos abi niekuo nesiskiria (οὐ γὰρ διαφέρει ἀριθμοῦ), tačiau tai nėra ta pati dekada <...> kadangi grupėse esantys daiktai skiriasi; vienoje grupėje yra šunys, o kitoje – žirgai.“

pitagorininkų filosofijoje): „Būti skaičiuje (τὸ δ' εἶναι ἐν ἀριθμῷ) reiškia, kad yra tam tikras to daikto skaičius (εἶναι τινα ἀριθμὸν τοῦ πράγματος), ir tas daiktas yra pamatuotas skaičiumi, kuriame jis yra (καὶ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῦ τῷ ἀριθμῷ ἐν ᾧ ἐστίν)“ (*Ph.* 221b14 – 15). Taigi, panašu, kad nors apmąstydami skaičių būtį Aristotelis ir Platonas rėmėsi tuo pačiu konceptualiniu pagrindu, kuris buvo unikalus visiems senovės graikų mąstytojams, vis dėlto jie priėjo radikaliai skirtingas išvadas – Aristotelio atveju tai greičiausiai susiję su tuo, kaip jis apskritai matė matematikos vaidmenį visų kitų mokslų kontekste, bei kokią svarbą ir dėmesį skyrė gamtos mokslams bei jų plėtotei.

Apibendrinant Aristotelio pateikiamus argumentus, kuriais remdamasis jis aptarinėja ir kritikuoja atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas, bei matematikos objektų ontologinio statuso klausimą Platono filosofijoje, atitinkamai galima išskirti tris pagrindines tezes, kurių pagrindu (pasiremiant jomis kaip tam tikrais orientyrais) atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų turiningesnio apibrėžimo bus mėginama ieškoti Platono veikaluose:

- 1) Platono metafizikoje vartota atskyrimo sąvoka pirmiausia turi būti suprantama kaip atsakymas į žinojimo galimybės problemą, kuri savo ruožtu susijusi su tam tikra fenomenų pasaulio ontologinio statuso interpretacija – jusliškai suvokiami daiktai negali būti tikraisiais žinojimo objektais, kadangi yra nuolatos kintantys ir nepastovūs. Tik postuluojuant atskirai esančias šių daiktų esmes (eidus), t.y. atskiriant esmes nuo pačių daiktų, šią problemą galima galutinai išspręsti. Čia taip pat reikia pabrėžti Aristotelio pateikiamos kritikos pagrindą – eidus Platonas esą suvokė kaip bendrybes ir tuo pačiu atskyrė nuo visų kitų daiktų ontologiniu požiūriu, tačiau dėl šios priežasties, anot Aristotelio, jie negali būti daiktų esmės.
- 2) Remiantis Aristotelio komentarais apie dalyvavimo sąvoką, aiškesnį preliminarų vaizdą galima susidaryti tik apie jos *funkciją* Platono metafizikoje – ji esą turėjo nusakyti santykį tarp daiktų ir jų esmių, bei paaiškinti, koku būdu daiktų esmės yra visų kitų daiktų *priežastys*. Paties Aristotelio verdiktas šios sąvokos atžvilgiu buvo ganėtinai griežtas – Platonas esą taip ir nepaaiškino, ką ji iš tikrųjų reiškia. Anot Aristotelio, eidus daiktų priežastimis galima būtų laikyti tik jeigu šie būtų *pačiuose daiktuose*, tačiau platoniškoji atskyrimo doktrina tokia galimybę eliminuoja. Vis dėlto, net jeigu Aristotelio liudijimas yra teisingas ir Platonas savo dialoguose *tiesiogiai* nieko nepasakė apie dalyvavimo sąvokos konkretų turinį, tai tikrai nereiškia, kad Platonas negalėjo savo pažiūrų išreikšti *netiesiogiai* arba apibrėžti jas *negatyviai*, t.y. nurodyti į dalyvavimo sąvokos turinį paaiškindamas, kaip *nederėtų* jos interpretuoti. Į tokią galimybę nurodo Aristotelio komentatoriaus Aleksandro

pastebėjimas, kad Platonas dalyvavimo sąvoką paaiškino savo dialoge „Parmenidas“, kuris Platono kūrybinio palikimo kontekste išskirtinis tuo, kad jame daugiausia dėmesio skiriama eidų teorijos *kritikai*, o ne pozityviam aprašymui ir išaiškinimui.

- 3) Aristotelio teigimu, Platono metafizikoje galima teigti esant tam tikrą ryšį tarp matematikos objektų ir daiktų esmių – kaip ir eidai, pirmieji yra amžini ir nekintantys, tačiau vis dėlto jie nėra daiktų esmės ir tikrieji žinojimo objektai. Trumpas ekskursas į Platono dialogą „Valstybę“ parodė, kad matematikos mokslai atlieka tik pagalbinį vaidmenį ir padeda parengti filosofo sielą eidų mąstymui. Vis dėlto kalbant apie konkretų šio sąryšio turinį, aišku tik tiek, kad Platono (kaip, beje, ir paties Aristotelio) matematikos filosofija buvo paremta senovės graikams būdingu unikaliu „skaičiaus“ fenomeno suvokimu. Šis skaičių suvokimas slypi po Aristotelio pateikiama matematikos objektų ontologinio statuso interpretacija, tačiau neaišku, kokių pavidalu šis skaičiaus suvokimas atsiskleidžia Platono kūryboje, kokį vaidmenį jis atlieka Platono metafizikoje, ką jis pasako apie sąryšį tarp eidų ir matematikos objektų, bei kaip šiame kontekste reikėtų interpretuoti Aristotelio liudijimus, kad eidų teorijos proponetai eidus sutapatino su skaičiais, t.y. Platono pozicijos prielaidos ganėtinai aiškios, tačiau to paties negalima pasakyti apie šių prielaidų implikacijas Platono metafizikai – vien Aristotelio liudijimo ir matematikos mokslų funkcijos aprašymo dialoge „Valstybė“ neužtenka. Būtent į šį momentą taip pat privalu atsižvelgti toliau mėginant nagrinėti atskyrimo bei dalyvavimo sąvokas Platono kūrybiniame palikime.

2. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO PROBLEMA PLATONO DIALOGE „PARMENIDAS“

Platono dialogą „Parmenidas“ pagrįstai galima laikyti vienu garsiausių, sudėtingiausių, ir tuo pačiu vienu enigmatiškiausių dialogų visame Platono kūrybiniame palikime. Visų pirma, šis dialogas išskirtinis savo tematika – jame Platonas savo filosofinio tyrimo objektu pasirenka ne kokią nors specifinę sąvoką arba reiškinį⁷⁸, o savo paties eidų teoriją ir jos pamatines tezes. Antra, pastebėtina, kad dialogas „Parmenidas“, palyginus su kitais Platono veikalais, pasižymi išskirtiniu savo argumentų destruktivumu, kurie (bent jau iš pirmo žvilgsnio) suteikia pagrindą abejoti iki tol⁷⁹ Platono ganėtinai užtikrintai vartotos eidų teorijos pamatiniais teiginiais – išties, įpusėjęs dialogui, jo dalyviai pripažįsta, kad pamatiniai eidų teorijos teiginiai yra abejotinos vertės bei neišvengiamai veda prie daugybės paradoksų ir įvairiausio pobūdžio sunkumų, kurie, atrodytų, yra neišsprendžiami⁸⁰. Trečia, iki šiol nėra visiškai aišku, kokia galėtų būti tikroji šio dialogo paskirtis ar prasmė – akivaizdu, jog dialoge daug dėmesio skiriama eidų teorijos kritiškam apmąstymui, tačiau koks šios kritikos tikslas? Ir kaip su šiuo pagrindiniu tikslu susijusios antrojoje dialogo dalyje (*Prm.* 137c4 – 166c5) nagrinėjamos abstrakčios metafizinės „hipotezės“, kurių aptarimas, šiaip ar taip, užima didesnę dialogo dalį nei pati eidų teorijos kritika pirmojoje dialogo dalyje?

Dėl šių priežasčių praktiškai per visą šio dialogo interpretavimo istoriją niekuomet nebūta bent kiek bendresnio konsensuso tikrosios šio dialogo filosofinės prasmės klausimu. Žvelgiant į pačius seniausius liudijimus apie Platono „Parmenidą“ ir šio dialogo interpretacijos istoriją, galima trumpai paminėti neoplatoniko Proklo (gyvenusio maždaug septyni šimtai

⁷⁸ Pavyzdžiui, kaip grožį (καλόν) dialoge „Puota“, „dorybės“ (ἀρετή) sąvoką „Menone“ arba sielos nemirtingumą „Faidone“.

⁷⁹ Kalbant apie dialogo „Parmenidas“ poziciją Platono kūrybinio palikimo kontekste būtent chronologine prasme, atsižvelgiant tiek į šio dialogo tematinius (Thesleff 2009: 304 – 308), tiek ir stilistinius (Brandwood 2009) ypatumus, panašu, kad jį galima saugiai priskirti prie „vėlyvojo“ Platono kūrybos laikotarpio, kartu su tokiais kūrniais kaip „Filebas“, „Sofistas“, „Timajas“ ir „Istatymai“. Šiame kontekste būtent „Parmenido“ destruktivūs argumentai eidų teorijos atžvilgiu žymi savotišką perskyrą tarp „ankstyvuosiuose“ dialoguose plėtotų tyrimų, kurių kulminacija galima laikyti įspūdingą „Valstybėje“ aprašytą Platono metafizinę teoriją, ir „vėlyvųjų“ dialogų, kuriuose Platonas labiau koncentruojasi į ontologines problemas ir kosmologinius klausimus.

⁸⁰ Eidų teorijos kritika plėtojama pirmojoje „Parmenido“ dalyje (*Prm.* 127e1 – 135d6).

penkiasdešimt metų po Platono) pateikiamą sąrašą (*in Prm.* 630,15 – 645,81), kuriame išdėstytos keturios pagrindinės (dvi loginės, dvi metafizinės), panašu, kad Proklo laikais jau nusistovėjusios, „Parmenido“ tikrosios paskirties interpretavimo kryptys. Proklo teigimu, šį dialogą galima interpretuoti kaip tam tikrą logikos pratimą (*γυμνασία*), turintį paruošti skaitytoją viešoms diskusijoms; kaip loginių argumentų seką, nukreiptą prieš istorinio Parmenido metafizinę sistemą; kaip metafizinę teoriją, kuri esą antrojoje dialogo dalyje esančių hipotezių pagalba pilnai išnagrinėja *būties* klausimą⁸¹; galiausiai, kaip metafizinę – mistinę poziciją, kurios pagrindinė tezė – „visi daiktai savo būti gauna iš Vienio (*περὶ ἀπάντων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑποστάντων*)“ (*in Prm.* 638,19 - 20). Paskutiniosios iš ką tik minėtų interpretacijų laikėsi pats Proklas ir ją išdėstė savo komentare „Parmenidui“⁸², tuo tarpu nėra iki galo aišku, kas galėjo būti istoriniai pirmųjų trijų pozicijų proponentai⁸³. Akivaizdu tik tiek, kad dialogas „Parmenidas“ visuomet buvo kontroversiškas kūrinys, susilaukęs tiek Platono mokinių ir pasekėjų, tiek ir oponentų dėmesio. Be to, nereikia pamiršti ir daugybės įvairiausio pobūdžio modernių interpretacijų, kurių dėka su šiuo dialogu susijusių interpretacijų skaičius tampa išties įspūdingu. Kitaip tariant, kalbant apie Platono dialogą „Parmenidas“ ir jo interpretavimo istoriją, būtina turėti omenyje šią plačią nuomonių įvairovę – nuo teiginio, kad „Parmenidas“ yra rimta savikritika iš paties Platono pusės, iki pozicijos, kad tai yra kūrinys, kuriame alegoriškai nusakomi patys svarbiausi ir slapčiausi Platono metafizikos pagrindai, ir net nuomonės, kad šis dialogas iš tiesų yra gudriai parašyta satyra, skirta pašiepti aršiausius Platono kritikus⁸⁴.

⁸¹ Čia greičiausiai turima omenyje pozityvi alternatyva istorinio Parmenido aprašytai ontologinei teorijai.

⁸² Tiesa, kaip teisingai pastebi H. Tarrantas (2000: 189), savo interpretacijoje Proklas detaliau nekommentuoja pirmosios dialogo dalies bei kokį vaidmenį ji atlieka „Parmenide“ kaip visumoje.

⁸³ Anot Platono dialogo „Parmenidas“ įtaką vėlesniems Antikos mąstytojams tyrusio Kevino Corrigano (2010: 29 - 30), galima spėti, kad istoriniai pirmosios loginės interpretacijos šalininkai galėjo būti skeptiškosios Naujosios Akademijos mąstytojai (iš šiuolaikinių autorių pirmosios loginės interpretacijos laikosi T. Bestoras (1980)); antrosios loginės interpretacijos proponentais galima laikyti tokias figūras kaip Alkinoją ir Trasilą (vis dėlto tai tėra spėjimas, nes savo liudijime Proklas ties šia kategorija nemini konkrečių mąstytojų); galiausiai, trečioji pozicija greičiausiai priskirtina platonikui Origeniui.

⁸⁴ Geriausiu pirmosios interpretacijos pavyzdžiu laikytinas amerikiečių mokslininko Gregory Vlastoso klasikinis straipsnis „The Third Man Argument in the „Parmenides““ (1954). Antroji interpretacija ryškiausiai išvystyta kiek anksčiau minėtame neoplatoniko Proklo komentare „Parmenidui“. Galiausiai, ryškiausiai „satyrinės“

Istorinė dialogo „Parmenidas“ interpretacijų įvairovė buvo trumpai aptarta siekiant suteikti aiškesnį kontekstą šiame tyrime plėtojama dabar aptarinėjamo dialogo interpretacijai. Kaip minėta aptarinėjant Aristotelio pateikiamą kritiką atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų atžvilgiu, Platono dialogą „Parmenidas“ galima laikyti logišku žingsniu norint lyginamosios analizės pagrindu patikrinti Aristotelio pateikiamus liudijimus, ir tuo pačiu pamėginti išsiaiškinti paties Platono nuomonę šiais klausimais. Pirmiausia, kaip ir Aristotelio liudijimai atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų (o bendrąja prasme – visos eidų teorijos) atžvilgiu, „Parmenide“ aptinkami argumentai yra nukreipti pirmiausia *prieš* Platono metafiziką ir jos pagrindinius argumentus. Remiantis šiuo svarbiu faktu, galima pamėginti Platono pateikiamą bendrąją eidų teorijos kritiką „Parmenide“ ir konkrečius šios kritikos momentus, susijusius būtent su atskyrimo ir dalyvavimo sąvokomis, palyginti su Aristotelio pozicija ir taip išsiaiškinti, ar abiejų kritikų prielaidos yra panašios ar ne, o tai turėtų nurodyti į tai, kaip turėtų atrodyti pozityvus šiame tyrime nagrinėjamų metafizinių doktrinų apibrėžimas.

Antra, Platono „Parmenidą“ kaip šaltinį, kuriame esą detaliau paaiškinta dalyvavimo sąvoka, savo komentaruose Aristotelio „Metafizikai“ mini Aleksandras iš Afrodisiadės. Kadangi paties Aristotelio „Metafizikos“ tekste kalbant apie specifines Platono metafizines doktrinas nuorodų į konkrečius dialogus nėra labai daug, o Aleksandrą galima laikyti ganėtinai patikimu Aristotelio komentatoriumi⁸⁵, šį Aleksandro teiginį apie dalyvavimo sąvoką privalu iširti atidžiau – galima prisiminti, kad pats Aristotelis dalyvavimo sąvoką be didesnių ceremonijų prilygino poetiškiems svaičiojimams apie nieką, tad detalesnė „Parmenide“ pateikiamų problemų ir argumentų analizė suteiktų progą ne tik remiantis tiesioginiu šaltiniu pamėginti geriau suprasti konkretų šios sąvokos turinį, tačiau taip pat ir išsiaiškinti, ar Aristotelio kritiški (tačiau ganėtinai neinformatyvūs) pasisakymai šios sąvokos atžvilgiu taip pat gali būti deramai suprasti remiantis paties Platono kūrybiniu palikimu.

Trečia, kai kurie nūdienos „Parmenido“ komentatoriai sutinka, kad dalyvavimo sąvoka tam tikrą vaidmenį tikrai vaidina būtent pirmojoje dialogo dalyje⁸⁶, tačiau ne kaip visos argumentacijos branduolys, o kaip paskiras

interpretacijos pavyzdžiu laikytina M. Tabako studija „Plato's „Parmenides“ Reconsidered“ (2015).

⁸⁵ Būtent Aleksandro komentarų „Metafizikai“ dėka mūsų laikus pasiekė Aristotelio veikalų „Apie Idėjas“, „Apie gėrį“, „Apie filosofiją“ ir „Apie pitagorininkus“ fragmentai.

⁸⁶ Cornford 1939, Miller 1986, Sayre 1996.

momentas bendroje šiame dialoge pateikiamos kritikos struktūroje. Kita vertus, kalbant apie atskyrimo sąvoką ir dialogą „Parmenidas“, daugumos šiuolaikinių komentatorių nuomonė dažniausiai atsiremia į neaiškią paties dialogo paskirtį, ir būtent šios mįslės kontekste atskyrimo terminas (panašiai kaip ir „dalyvavimo“ sąvoka) arba traktuojamas kaip paskiras šiame dialoge vystomos argumentacijos momentas, arba kaip sąvoka, apie kurią nieko konkretaus negalima pasakyti (turint omenyje anksčiau minėtus neaiškumus, susijusius su dialogo paskirtimi)⁸⁷. Vis dėlto konkretūs Aristotelio „Metafizikoje“ minimi liudijimai ir argumentai, nukreipti prieš šias Platono vartotas sąvokas, bei pačiame Platono „Parmenide“ dominuojanti kritinė problematika verčia atsigręžti būtent į „Parmenidą“ kaip vieną iš perspektyviausių dialogų, norint pamėginti detaliau išanalizuoti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas ir jų filosofinę reikšmę. Kad ir kokį vaidmenį šios sąvokos iš tiesų atlieka dialoge „Parmenidas“ – ar tai būtų centrinis, ar pagalbinis vaidmuo – vis dėlto negalima nuginčyti fakto, kad šiame dialoge atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos yra minimos, analizuojamos ir kritikuojamos *tiesiogiai*, ko negalima pasakyti apie jokią kitą Platono dialogą.

Taigi, remiantis tiek ankstesne „Parmenido“ interpretacijų istorija ir įvairove, tiek bendru šio dialogo pobūdžiu ir tematika, bei jo galimais sąryšiais su Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamais argumentais, šio Platono dialogo analizę galima pagrįstai laikyti kitu svarbiu žingsniu norint sėkmingai pasiekti šiame tyrime išsikeltus tikslus. Vis dėlto prieš pradedant šią analizę reikėtų pateikti bendro pobūdžio metodologinę apybraižą, kuria remiantis bus mėginama šią analizę atlikti, kadangi pastebėtina, jog viena sunkiausių užduočių norint pateikti vieningą šio dialogo interpretaciją visais laikais buvo išsiaiškinti, kaip antroji dialogo dalis ir joje pateikiamos „hipotezės“ tiksliai siejasi su pirmąją dialogo dalimi ir joje išsakoma eidų teorijos kritika. Norint atsakyti į šį klausimą, be galo svarbu neturėti jokių išankstinių prielaidų apie tai, kokia iš tikrųjų yra antrosios dalies funkcija viso dialogo kontekste, kadangi tai iš esmės nulemtų ne tik paties dialogo, tačiau ir jo vietos Platono kūrybiniame palikime interpretaciją. Atsižvelgiant į šį pamatinį pavojų, derėtų apsibrėžti tokius interpretacijos principus, kurie neleistų pernelyg nukrypti

⁸⁷ Pavyzdžiui, Gail Fine teigimu, „pirmiausia, negalima užtikrintai teigti, kad „Parmenide“ dėstomos eidų teorijos tezių Platonas laikėsi ir kituose savo kūriniuose. Antra [ypač turint omenyje „dialektišką“ šio dialogo pobūdį], net jeigu Platonas čia ir plėtoja atskirai esančių esinių teoriją, nėra visiškai aišku, ar dialogas tikrai atspindi tikrąją Platono poziciją šiuo klausimu“ (Fine 2003c: 275).

nuo pasirinkto teksto ir įnešti į jo galimą interpretaciją bet kokių prielaidų, kurios iš esmės būtų svetimos pačiam tekstui.

Platono kūrybinio palikimo tyrimo metodologinius principus, kurie geriausiai atitiktų ką tik išvardintus reikalavimus, galima aptikti kiek anksčiau minėto filosofo J. Kleino kūryboje⁸⁸. Anot Kleino (1985b: 309 – 310), interpretuojant bet kurį Platono dialogą pirmiausia derėtų atkreipti dėmesį į tai, „platoniškasis dialogas nėra traktatas ar paskaitos išrašas <...> dažniausiai tai yra drama, kurios veiksmas negali būti griežtai atskirtas nuo to, kas dialoge yra sakoma bei kas yra pagrindinis ginčo objektas“. Kitaip tariant, šis dramatinis Platono kūrybinių lygmuo papildo *loginį* (t.y. su konkrečiais dialoge vardinamais argumentais susijusį) dialogų lygmenį ir suteikia jam papildomą kontekstą, be kurio šis negalėtų būti pilnai išpildytas atitinkamo dialogo rėmuose⁸⁹. Taigi, tikrosios dialogo prasmės pirmiausia derėtų ieškoti paties dialogo nubrėžtose ribose, kurias įtvirtina loginio ir dramatinio lygmenų glaudus tarpusavio sąryšis, o ne anapus paties dialogo – bet kuris Platono dialogas pirmiausia yra *aktyvi* šių lygmenų visuma, ir pirmiausia derėtų mėginti suprasti būtent šią visumą, remiantis jos pačios konkrečiais momentais⁹⁰. Remiantis šiuo principu, svarbiais derėtų laikyti ne tik veikėjų pateikiamus argumentus, bet ir jų veiksmus, tai ką jie sako ir ko nepasako.

⁸⁸ Klein 1965; 1977; 1985b – remdamasis šioje tyrimo dalyje išvardintais principais, Kleinas nagrinėjo dialogus „Menonas“, „Sofistas“ ir „Filebas“; derėtų pabrėžti, kad jis nepaskyrė detalesnės studijos, skirtos būtent „Parmenidui“, tačiau šie principai, kaip bus mėginama parodyti tyrimo eigoje, taip pat kuo puikiau pritaikomi ir šiam Platono dialogui. Dėl panašios interpretacinės strategijos nagrinėjant Platono dialogus žr. fenomenologų Johno Salliso (1996; 1999) ir Seano Kirklando (2012) tyrimus.

⁸⁹ Kaip puikų šio glaudaus sąryšio tarp dramatinio ir loginio lygmenų pavyzdį galima paminėti Platono dialogą „Faidonas“, kurio pabaigoje išgerdamas jam skirtą nuodų taurę Sokratas dramatiškai išpildo ir įrodo tai, kas loginiame lygmenyje (t.y. Sokrato ir jo pašnekovų argumentuose ir diskusijoje) taip ir lieka neįrodyta iki galo – teiginį, kad siela yra nemirtinga, ir visas filosofo gyvenimas atitinkamai yra „pasirengimas mirčiai“. Panašiai dialogo pabaigoje aprašytą Sokrato poelgį vertino ir vokiečių filosofas Hansas-Georgas Gadameris (1998: 47): „Pats tvirčiausias argumentas, „Faidone“ skirtas įrodyti sielos nemirtingumo tezei, tikraja to žodžio prasme visai nėra joks argumentas – šį teiginį Sokratas įrodo tvirtai laikydamasis savo įsitikinimų net ir mirties akivaizdoje“.

⁹⁰ Tai nereiškia, kad Platono dialogus reiktų traktuoti kaip visiškai nesusijusius tarpusavyje – priešingai, keliuose skirtinguose dialoguose esantys argumentai tikrai gali papildyti vienas kitą. Ką tik aprašytu interpretaciniu principu paprasčiausiai norima pabrėžti, kad viena didžiausių klaidų interpretuojant bet kurį Platono dialogą būtų pirmiausia ieškoti sąsajų su kitais dialogais ir nekreipti dėmesio į dramatinio ir loginio nagrinėjamo dialogo lygmenų vienovę. „Parmenido“ atveju toks priegosis

Antrasis principas (kurį galima laikyti natūralia pirmojo išvada), kurio ragina laikytis Kleinas, yra susijęs su tuo, kaip derėtų interpretuojamą dialogą matyti visame Platono kūrybinio palikimo kontekste. Kadangi kiekvieną dialogą pirmiausia privalo suprasti jo paties brėžiamuose rėmuose, vadinasi, derėtų atmesti bet kokias išankstines nuostatas apie tai, kokią vietą nagrinėjamas dialogas užima visų kitų dialogų atžvilgiu bei kokį Platono filosofijos „etapą“ jis geriausiai atspindi, t.y. dialogo chronologinė pozicija kitų Platono kūrinių atžvilgiu savaime dar nieko nesako, ir būtų klaidinga iš anksto tikėtis, kad jei nagrinėjamas dialogas yra „vėlyvojo“ laikotarpiu, vadinasi, jame dėstomos idėjos greičiausiai bus mažai kuo susijusios su „ankstyvuojų“ Platono kūrybos laikotarpiu ar netgi jam priešingos. Norint susidaryti tinkamą vaizdą apie Platono filosofijos plėtotę, pirmiausia derėtų nagrinėjamus dialogus ir juose išreiškiamas pagrindines tezes suprasti pačias savaime, atsižvelgiant į dialogus kaip visumą⁹¹.

Atsiremiant į ką tik išvardintus Platono dialogų interpretacijos principus, kurie turėtų užtikrinti, kad interpretacijos metu nebūtų daroma nereikalingų prielaidų apie tikrąją nagrinėjamo dialogo paskirtį, galima pereiti prie paties dialogo „Parmenidas“ ir jame pateikiamų argumentų analizės. Dėl anksčiau išvardintų priežasčių, būtent šiame dialoge tikimasi surasti daugiau užuominų į tikrąją reikšmę, kurią Platonas suteikė atskyrimo ir dalyvavimo sąvokoms. Savaime suprantama, atliekant šią analizę omenyje reikia turėti ne tik visą dialogą „Parmenidas“ (abi jo dalis) ir jo loginius bei dramatinis lygmenius kaip visumą, tačiau taip pat ir Aristotelio pasisakymus tyrimui rūpimų sąvokų klausimu, bei kitus Platono dialogus, kurie padėtų geriau suprasti konkrečius „Parmenide“ nagrinėjamos problematikos momentus. Norint deramai atsakyti į esminį šios tyrimo dalies klausimą – kokia reikšmę Platonas dialoge „Parmenidas“ teikė atskyrimo bei dalyvavimo sąvokoms bei koku pagrindu jas kritikavo – keliami šie uždaviniai:

- 1) Remiantis anksčiau išvardintais interpretaciniais principais, pamėginti išsiaiškinti, kokį vaidmenį atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos vaidina pirmojoje dialogo „Parmenidas“ dalyje⁹² – kokią problemą ar problemas jų pagalba bando įveikti dialogo veikėjai, taip pat koku pagrindu dialoge savo ruožtu šios sąvokos kritikuojamos.

būdas reikštų šį dialogą matyti pirmiausia kaip eidų teorijos plėtotės „momentą“ ir savotišką tarpinę stotelę tarp „ankstyvojo“ ir „vėlyvojo“ Platono kūrybos laikotarpių.

⁹¹ Analogišką prieigą prie dialogo „Sofistas“ taip pat pasirenka N. Notomi (1999: 12): „taip, kaip visata privalo turėti dievą, taip kiekvienas dialogas privalo turėti vieningą σκοπός [temą], į kurį yra nukreiptas“.

⁹² *Prm.* 127e1 – 135d6

- 2) Atlikus detalią pirmosios dialogo „Parmenidas“ dalies analizę, pamėginti analogiškai išnagrinėti antrąją šio dialogo dalį⁹³ bei joje pateikiamas Parmenido „hipotezes“, tuo pačiu pamėginant pateikti vieningą, abi dialogo dalis susiejančią interpretaciją, kuri savo ruožtu padėtų suprasti, kuo būtent šios dalys bei jose nagrinėjama problemos yra susijusios.
- 3) Pateikus vieningą dialogo „Parmenidas“ interpretaciją bei atsakius į klausimą, kokį vaidmenį šiame dialoge vaidina atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos, šias temas susieti su Platono dialogais, kuriuose nagrinėjama problematika būtų gimininga „Parmenide“ nagrinėjamiems klausimams, taigi, mėginti tęsti pagrindinio šiam tyrimui rūpinčio klausimo nagrinėjimą palaipsniui išplečiant analizės ribas ir į ją įtraukiant vis didesnę dalį Platono kūrybinio palikimo.

Ši tyrimo dalis atitinkamai padalinta į du skirsnius – pirmajame skirsnyje daugiausia dėmesio skiriama pristatyti pagrindinei problemai, kurią dialogo veikėjai mėgina išspręsti pasitelkdami eidų teoriją, bei šios teorijos pamatinėms tezėms. Taip pat aptariama, koku pagrindu dialogo veikėjas Parmenidas šią eidų teoriją kritikuoja, kokį vaidmenį jo argumentuose vaidina atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos, bei kokios pagrindinės išvados, išplaukiančios iš Parmenido pateikiamų argumentų. Tuomet antrajame skirsnyje šios išvados susiejamos su perėjimu prie paties Parmenido siūlomų „hipotezių“ aptarimo antroje dialogo dalyje, bei klausimu, kaip šios „hipotezės“ turėtų padėti išspręsti būtent pirmojoje dialogo dalyje iškeltas problemas. Galiausiai, dialoge pateikiama atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų kritika bei išvados apie šias Platono metafizikos tezes susiejama su kitais šio filosofo dialogais.

2.1. Dalyvavimo ir atskyrimo sąvokų kritika pirmojoje „Parmenido“ dalyje (127e1 – 135d6)

2.1.1. Zenono iššūkis ir jaunojo Sokrato eidų teorija

Dialogo „Parmenidas“ pradžioje Platonas supažindina skaitytojus su pagrindiniais kūrinio *dramatis personae* – kūrinio veiksmas vyksta Atėnuose, didžiosios Panatėnų šventės metu, o jo pagrindiniais veikėjais pristatomi filosofai Zenonas (atvykęs į Atėnus pristatyti savo kontroversiško filosofinio veikalo) ir Parmenidas (Zenono mokytojas, atvykęs į Atėnus kartu su

⁹³ *Prm.* 137c4 – 166c5

pastaruoju), bei jaunas Sokratas, kuris savo ruožtu atvyko pasiklausyti Zenono filosofinių tezių. Kūrinio pasakotojas Kefalas⁹⁴ iš tą dieną susirinkusiųjų taip pat atskirai pamini veikėją vardu Aristotelis⁹⁵. Veikėjo būtent tokiu vardu įtraukimas į dialogą, kuriame tiesiogiai kritikuojamos atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti kaip sąmoningas paties Platono pasirinkimas, tačiau nėra tvirtų įrodymų, kad čia turimas omenyje būtent garsusis Platono mokinys (pristatinėdamas dialogo veikėjus, Kefalas teigia, kad tai Aristotelis, vėliau tapęs vienu iš liūdnei pagarsėjusių Trisdešimties tironų). Vis dėlto negalima atmesti galimybės, kad „Aristotelis“ kaip veikėjas šiame dialoge minimas ironiškai – viena vertus, Aristotelis buvo garsiausias Platono amžininkas ir mokinys, tiesiogiai kritikavęs atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas, o „Parmenido“ pirmojoje dalyje taip pat pristatomos bei tiesiogiai kritikuojamos būtent šie terminai. Be to, galima prisiminti, kad be atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų kritikos Aristotelis savo kūrinyje „Metafizika“ taip pat pateikė keletą liudijimų apie eidų teorijos atsiradimą bei problemas, kurias ši teorija turėjo išspręsti – „Parmenido“ pirmojoje dalyje jaunas Sokratas pristato eidų teoriją tam, kad išspręstų filosofines problemas, kurias savo veikale iškelia Zenonas. Kita vertus, antrojoje dialogo „Parmenidas“ dalyje Aristotelis apibūdinamas kaip jauniausias pokalbio dalyvis, „sukelsiantis mažiausiai sunkumų (ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ)“ (*Prm.* 137b6 – 7), ir jam dėl šios priežasties pavedama užduotis paprasčiausiai atsakinėti į Parmenido užduodamus klausimus. Taigi, interpretuojant šio veikėjo funkciją dialoge kaip ironišką, galima pastebėti, kaip vienu ypu Platonas susieja dialoge nagrinėjamą problematiką su Aristotelio pateikiama kritika, ir tuo pačiu „Aristotelį“ kaip veikėją vaizduoja kaip filosofiniais gabumais nepasižymintį jaunuolį.

Pristatęs pagrindinius kūrinio veikėjus, Kefalas nupasakoja, ką apie Sokrato, Zenono ir Parmenido diskusiją jam papasakojo Antifontas. Zenonui

⁹⁴ Anot prosopografinę Platono dialogų studiją atlikusios mokslininkės Debros Nails (2002: 83), „Parmenide“ minimas Kefalas niekuo nesusijęs su „Valstybėje“ minimu Kefalu. Įdomu tai, kad pačioje dialogo pradžioje pasinaudojant Kefalu kaip pasakotoju nustatoma tam tikra distancija dialoge aprašomų įvykių istoriškumo atžvilgiu – Kefalas, norėdamas sužinoti daugiau apie pokalbį tarp Sokrato ir Zenono, kalbina Antifontą, kuris savo ruožtu šį pasakojimą daug kartų girdėjo iš savo draugo Pitodoro, kuris gyvai klausėsi abiejų pokalbio dalyvių. Dėl šios priežasties dialoge pateikiamus įvykių pasakojimą galima traktuoti panašiai kaip „Timajuje“ aprašomą „mitą, kuris panašus į tiesą“ (εἰκὼς μῦθος; *Ti.* 29b – d) – svarbus ne tiek pateikiamų įvykių faktiškumas, o bendras tikslas, link kurio veda dialoge aptarinėjami argumentai.

⁹⁵ Jis į diskusiją įsitraukia antrojoje dialogo dalyje.

baigus skaityti savo filosofinį traktatą ir pagrindines jo tezes, Sokratas imasi aptarinėti pirmąją Zenono „hipotezę“, kuri teigia, kad „jei esančių yra daug (εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα⁹⁶), vadinasi, jie tuo pat metu yra ir panašūs [vieni į kitus], ir nepanašūs [vieni į kitus] (ὁμοιά τε καὶ εἶναι καὶ ἀνόμοια). Bet tai neįmanoma, kadangi nepanašūs [daiktai] negali būti panašūs, o panašūs – nepanašūs“ (*Prm.* 127e1 – 4). Aptardamas Zenono pirmąją tezę, Sokratas išryškina ir pagrindinę joje iškeliamą problemą – Zenonas pradeda nuo ontologinės tezės, kad „esančių yra daug“, ir čia pat parodo, kad tokia pozicija veda prie neįmanomų išvadų, t.y. kad iš šios pozicijos seka išvada, kad tas pats daiktas gali tuo pat metu turėti vieną kitai prieštaraujančias savybes (šiuo atveju tai „panašumas“ ir „nepanašumas“). Iš pirmosios Zenono „hipotezės“ galima spręsti, kad čia turimi omenyje jusliškai suvokiami, konkretūs daiktai, ir teigiama, kad kuris nors iš jų tuo pat metu yra ir X ir ne-X (tai būtų loginis prieštaravimas).

Sokratui, akivaizdu, Zenono pirmoji „hipotezė“ nepatinka, tačiau čia svarbu pastebėti, kad jaunasis Sokratas imasi kritikuoti ne tik pirmąją „hipotezę“, bet ir tai, kas išplaukia iš paradoksalių pačios „hipotezės“ rezultatų – anot Sokrato, formaliai pirmoji Zenono „hipotezė“ yra savotiškas *reductio ad absurdum* argumentas, skirtas parodyti, kad nagrinėjama prielaida yra neįmanoma. Patį argumentą galima suskirstyti į keturis žingsnius:

- 1) Esančių [daiktų] yra daug.
- 2) Vadinasi, jie yra ir panašūs, ir nepanašūs.
- 3) Bet tai yra neįmanoma (loginis prieštaravimas).
- 4) Vadinasi, esančių nėra daug.⁹⁷

Pirmąją Zenono „hipotezę“ ir jos implikacijas eksplikuoja būtent jaunasis Sokratas (ne pats Zenonas), parodydamas, kad antrojo žingsnio loginis prieštaravimas paneigia pirmąjį žingsnį kaip filosofinę tezę. Panašu, kad būtent ši išvada (t.y. ketvirtasis *reductio* argumento žingsnis) labiausiai nepatinka jaunajam Sokratui, kadangi ji „prieštarauja viskam, kas įprastai kalbama [apie daiktus] (διαμάχεται παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα)“ (*Prm.* 127e9 – 10), t.y. Zenono hipotezės išvada prieštarauja įprastiniam ir, atrodytų, netgi akivaizdžiam pastebėjimui, kad jusliškai suvokiamų daiktų ne tik yra daug, bet ir teiginiui, kad jiems galima priskirti prieštaravimus – tie patys daiktai vadinami ir dideliais, ir mažais; panašiais į vienus daiktus ir

⁹⁶ Alternatyvus šios ištraukos vertimas galėtų skambėti „jei daiktai yra daugis“.

⁹⁷ *Prm.* 127e6 – 8: „Jei neįmanoma, kad panašūs yra nepanašūs ir atvirkščiai, tuomet taip pat neįmanoma, kad esančių yra daug (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλά εἶναι). Priešingu atveju jie turėtų nesuderinamas savybes (εἰ γὰρ πολλά εἶη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα).“

nepanašiais į kitus ir t.t. Šioje vietoje derėtų pabrėžti, kad nors Sokrato pozicija pristatoma kaip Zenono pirmosios „hipotezės“ interpretacija (t.y. pačiame tekste tiesiogiai nesakoma, ar Zenonas savo traktate rėmėsi būtent tokia argumentacija), vis dėlto pats Zenonas išreiškia pritarimą tokiai interpretacijai, teigdamas, jog Sokratas puikiai suprato jo filosofinio traktato pagrindinę mintį (*Prm.* 128a2 – 3).⁹⁸

Savo ruožtu Sokratas ne tik parodo formalią pagrindinės Zenono filosofinės tezės struktūrą, tačiau taip pat pastebi, kad Zenono pozicija iš esmės niekuo nesiskiria nuo jo mokytojo Parmenido mokymo. Kreipdamasis į Parmenidą, Sokratas išdėsto savo nuomonę, kad „jis [Zenonas] tam tikra prasme (τρόπον τινα) sako tą patį dalyką, kaip ir tu, tačiau pradėdamas iš kitos pusės jis bando mus apgauti ir įteigti, kad sako kažką skirtingo. Pats savo poemoje teigi, kad visa yra viena (ἐν φησ εἶναι τὸ πᾶν) <...> jis savo ruožtu sako, kad visa nėra daug (οὐ πολλά φησιν εἶναι) <...> vis dėlto jūs abu sakote tą patį dalyką.“ (*Prm.* 128a4 – b6).

Abiem atvejais susiduriama su ta pačia nepageidaujama teze – „esančių nėra daug“, ir tiek Zenono, tiek Parmenido pozicija iš esmės neigia kasdienėje kalboje („kas įprastai kalbama“) atspindimą juslinių daiktų, fenomenų pasaulį ir jo pamatinę sąrangą: daiktų yra daug, ir tam pačiam daiktui gali būti priskiriami prieštaringi predikatai. Argumentai, kuriuos pirmojoje „Parmenido“ dalyje prieš Zenono ir Parmenido pozicijas pasitelks jaunasis Sokratas, bus atitinkamai nukreipti prieš trečiąjį anksčiau aprašyto *reductio* argumento žingsnį.

Kadangi šioje vietoj jaunasis Sokratas aiškiai išdėsto filosofinę problemą, kurią mėgins įveikti pasitelkdamas eidų teoriją, galima pamėginti palyginti čia dėstomą filosofinę poziciją su Aristotelio liudijimu apie eidų teorijos kilmę. Galima prisiminti (*Metaph.* 987a32 – 987b10), kad Aristotelis esminį postūmį eidų teorijos sukūrimui išvelgė Hērakleito ir Kratilo doktrinoje, kad visi daiktai yra nuolatos kintantys, ir dėl šios priežasties apie juos negali būti jokio žinojimo. Anot Aristotelio, norėdami išspręsti žinojimo problemą ir pateikti atsaką Hērakleito filosofinei pozicijai, eidų teorijos proponentai atskyrė bendro pobūdžio apibrėžimus (kurie ir yra tikrieji žinojimo objektai) nuo jusliškaai suvokiamų atskirybių ir teigė šiuos apibrėžimus esant tikrosiomis daiktų esmėmis. Aristotelio „Metafizikoje“ pateikiamas liudijimas rodo, kad eidų teorija neatskiriama susijusi su

⁹⁸ T.y. ne tik pirmoji „hipotezė“ (kuri šiuo atveju aptarta kaip Zenono traktatą iliustruojantis pavyzdys), bet ir visas Zenono traktatas esą yra skirtas paneigti tezę, kad „esančių yra daug“.

pažintine problematika, ir skirta atsakyti į žinojimo galimybės klausimą. Tuo tarpu problema, kurią norėdamas įveikti dialogo „Parmenidas“ pirmojoje dalyje eidų teoriją pristatys jaunas Sokratas, yra kiek kitokia – ji veikiau ontologinė, o ne pažintinė. Sprendžiant iš Zenono „hipotezių“ ir Sokrato reakcijos į jų keliamus iššūkius, panašu, kad pirmojoje „Parmenido“ dalyje formuluojama problema yra pliuralistinės (esama daugybės jusliškai suvokiamų atskirybių) ontologijos galimybės pagrindimas⁹⁹. Taigi, šio dialogo kontekste eidų ir jusliškai suvokiamų daiktų atskyrimo tezė bus įvesta norint būtent išsaugoti fenomenų pasaulį.¹⁰⁰

Atsidūręs tarp dviejų nepageidaujamų filosofinių pozicijų (arba esančių yra daug, tačiau tuomet apie esinius praktiškai nieko negalima pasakyti neprieštaraujant sau; arba „visa yra viena“ ir tuomet jusliškai suvokiamos atskirybės ontologine prasme praranda savo svarbą), Sokratas pasiūlo Zenonui originalų šios problemos sprendimo būdą. Sokratas paklausia Zenono, ar šis sutinka, kad:

- 1) Esama panašumo eido paties savaime (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος) ir jam priešingo eido, kuris yra tai, kas nepanašu savaime (ὃ ἔστιν ἀνόμοιον) (*Prm.* 128e6 – 129a2).
- 2) Visi daiktai, į kuriuos nurodoma vadinant juos „daugiu“ (τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν), gali būti vadinami „panašiais“ ir „nepanašiais“, kadangi šiuose eiduose dalyvauja (μεταλαμβάνειν¹⁰¹) (*Prm.* 129a2 – 3).

⁹⁹ Taip pat jaunojo Sokrato atsakymą Zenono iššūkiui interpretuoja ir E. Sanday (2009)

¹⁰⁰ Apsiribojant vien tik Platono „Parmenidu“, problema, kurią šiame dialoge siekia išspręsti Sokratas, išlieka išskirtinai ontologinė, t.y. niekaip nesusijusi su pažintine problematika. Vis dėlto tai nereiškia, kad Aristotelio liudijimai eidų teorijos atžvilgiu melagingi. Kaip pastebi Haroldas Chernissas (1946: 217 – 219; 1971: 16), eidų teorija glaudžiai susijusi tiek su ontologine, tiek su pažintine (šiuo atžvilgiu aktualiausiu dialogu laikytinas Platono „Teaitetas“), tiek su etine problematika (šiuo atžvilgiu iš kitų dialogų išsiskiria „Filebas“) tad Aristotelio liudijimai, nors parodantys tik vieną aptarinėjamo klausimo pusę, iš esmės neturėtų būti iškart interpretuojami kaip klaidingi.

¹⁰¹ Dialoge „Parmenidas“ terminas μέθεξις dažnai pakeičiamas terminu μεταλαμβάνειν, kuris, nors ir gali būti verčiamas kaip „dalyvavimas“, vis dėlto išryškina tam tikrą santykį tarp dalių ir visumos (į šią svarbią detalę dėmesį taip pat atkreipia R. Turnbullis (1989:224)) – šio veiksmožodžio pagrindinė forma λαμβάνειν gali reikšti tiek ir sau priklausančios dalies pasiėmimą (aktyvi reikšmė; pvz. *Phd.* 60b6 - 8), tiek ir sau priklausančios dalies gavimą ar turėjimą (pasyvi reikšmė; pvz. *Euthphr.* 14e9 – 15a2; *R.* 565a4 – b1). Kaip bus mėginama parodyti šioje tyrimo dalyje, „Parmenide“ šie terminai vartojami tikslingai, norint atkreipti dėmesį į dvi

Verta detaliau aptarti individualius Sokrato siūlomo sprendimo momentus: visų pirma, pagrindinis ir pats svarbiausias šio pasiūlymo elementas – tai panašumo ir nepanašumo eidai, kurie turėtų paaiškinti, koku būdu tiems patiems daiktams gali būti priskirti prieštaringi predikatai. Antra, Sokratas išskiria jusliškai suvokiamus daiktus, į kuriuos nurodo terminas „daugis“¹⁰². Trečia, šioje vietoje ypač svarbus panašumo eido apibūdinimas – Sokratas jį nusako kaip αὐτὸ καθ' αὐτὸ, t.y. kaip „patį savaime“, o šį apibūdinimą jau galima laikyti glaudžiai susijusį su tam tikra „atskyrimo“ samprata.¹⁰³ Galiausiai, Sokratas sujungia eidus ir jusliškai suvokiamus daiktus įvesdamas „dalyvavimo“ sąvoką – daiktai yra vienaip ar kitaip vadinami todėl, kad dalyvauja atitinkamuose eiduose, ir tokiu būdu galima paaiškinti, koku būdu tie patys daiktai gali būti vadinami tiek „panašiais“, tiek ir „nepanašiais“ – jie tuo pat metu „dalyvauja abiejuose eiduose“ (τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων) (*Prm.* 129b3). Kitaip tariant, parodyti, kad jusliškai suvokiamiems daiktams galima priskirti prieštaringas savybes, nėra ypatingai sunku (kaip išsireiškia Sokratas, tai nebūtų „nieko nuostabaus“ (οὐδέ τι θαυμαστόν λέγειν)), ir tai galima padaryti naudojantis eidų teorija, kurią dabar apibūdina Sokratas. Savo ruožtu jis iškelia savotišką uždavinį Zenonui ir Parmenidui (*Prm.* 129d6 – 129e4) – tikroji mįslė yra ne parodyti, kaip galima sakyti prieštarigus dalykus apie jusliškai suvokiamas atskirības, o, pirmiausia išskyrus „atskirai esančius eidus pačius savaime (χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη)“, parodyti, koku būdu tokie eidai kaip panašumas/nepanašumas patys savaime gali tarpusavyje „maišytis ir atsiskirti“ (συηκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι).

Zenono filosofinės „hipotezės“, iš jų išplaukiančios ontologinės implikacijos ir Sokrato atsakymas į Elėjos filosofo iššūkį sudaro pagrindą, kuriuo pasiremdamas Parmenidas pateikia eidų teorijos kritiką. Dialogo

galimas „dalyvavimo“ interpretacijas - kaip „bendrą buvimą kartu“ (Gadamer 2007: 311) ir kaip griežtai mereologinį dalių-visumos santykį. Dėl išsamios termino μέθεξις vartosenos ankstyvuosiuose Platono dialoguose apžvalgos žr. Herrman 2007.

¹⁰² T.y. šis terminas nurodo į Zenono pirmosios „hipotezės“ „esančius, kurių daug“.

¹⁰³ Į glaudų ryšį tarp terminų „atskyrimas“ ir „pats savaime“ dėmesį atkreipė ir kiti Platono filosofiją nagrinėję mokslininkai (Devereux, 1999: 201; Fine, 2003c: 277) – teigti, kad esama tam tikro eido „paties savaime“ reiškia, kad tas eidas egzistuoja atskirai visų kitų daiktų atžvilgiu (vis dėlto šioje vietoje nėra visiškai aiškūs atskirtų eidų modalumas – ar teigti, kad eidas yra „pats savaime“, reiškia teigti, kad jis iš tiesų yra atskirtas; ar tai reiškia, kad jis gali egzistuoti atskirai nuo visų kitų daiktų). Svarbiausiu šioje vietoje laikytinas pats faktas, kad jau galima nurodyti į konkrečius atskyrimo sąvokos filosofinio taikymo pėdsakus paties Platono kūrybiniame palikime.

„Parmenidas“ įžanginiuose argumentuose aiškiai apibrėžiama problema, kurią norėdamas įveikti Sokratas pristato eidų teoriją bei atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas: kaip galima tam pačiam daiktui priskirti prieštaringas savybes, pavyzdžiui, teigti, kad daiktas yra ir panašus, ir nepanašus? Verta pastebėti, kad „Parmenide“ formuluojama problema nėra unikali tik šiam dialogui¹⁰⁴ – labai panašiai ta pati problema ir jos sprendimas pasitelkiant eidų teoriją taip pat aptariami dialoguose „Filebas“ ir „Sofistas“, vis dėlto būtent „Parmenide“ aiškiai parodomas tezės, kad tam pačiam dalykui galima priskirti prieštarigus predikatus, ontologinės implikacijos, tuo tarpu „Filebe“ ir „Sofiste“ tokio pobūdžio problemos pristatomos kaip iš pirmo žvilgsnio sudėtingi galvosūkiškai, kuriems vis dėlto nereikėtų teikti didelės reikšmės. Dialogo „Filebas“ pradžioje (*Phlb.* 14c7 – e4) Sokratas užsimena apie „kažin kaip iš prigimties įstabų“ (*θαιμαστόν*) principą, kurį galima išreikšti teze „daugis yra vienis, o vienis – daugis“ (*ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ*). Jo pašnekovui Protarchui paklausus, ar Sokratas turi omenyje būtent problemą, kuomet tam pačiam daiktui priskiriamos priešingos savybės (t.y. kad galima parodyti tą patį daiktą esant ir didelį ir mažą, ir sunkų ir lengvą, ir t.t.), Sokratas jam atsako, kad dėl visų tokio pobūdžio problemų „kone visų jau sutariama, kad nereikia jų nė liesti, nes manoma, jog tai esą vaikiška (*παιδαριώδη*), nerimta ir kelia daug kliūčių svarstymams (*τοῖς λόγοις*), jei prie jų ilgiau apsisistojama“. Nesunku pastebėti, kad „Filebe“ aprašoma problema yra identiška problemai, kurią „Parmenide“ jaunasis Sokratas nupasakoja pristatinėdamas eidų teoriją Zenonui ir Parmenidui – kad visiškai nesunku parodyti, koku būdu tas pats daiktas gali būti laikomas tiek panašiu, tiek nepanašiu. Panašiai ši problema įvertinama ir dialoge „Sofistas“, kuriame svečias iš Elėjos pastebi, kad tokias problemas nesunku rasti bet kur, kur tik pažiūrėsi, bei galiausiai išreiškia nuomonę, kad jos nėra vertos niekieno dėmesio (*Sph.* 259b8 – c5). Ar tai reiškia, kad nereikėtų rimtai traktuoti šios problemos ir „Parmenide“¹⁰⁵? Kaip ir minėta anksčiau, šioje vietoje svarbiausia tai, kad ši jaunojo Sokrato nagrinėjama problema pirmą kartą (priešingai nei „Filebe“ ar „Sofiste“) tampa tiesiogine paties dialogo tema, tad prieš įvertinant šio teiginio teisingumą, verta pasekti pačiu dialogu ir detaliau paanalizuoti Parmenido atsaką jaunojo Sokrato eidų teorijai. Bet kuriuo

¹⁰⁴ Šiuo pastebėjimu sutinkama su F. White'o (1982) įžvalga, kad būtent vėlyvuosiuose dialoguose dažniau nei įprastai pasirodo problema, koku būdu tam pačiam daiktui galima priskirti priešingas savybes.

¹⁰⁵ Ar tai gali būti priežastis, kodėl Sokratui pristatinėjant eidų teoriją ir kalbant apie tai, kaip nesunku tuos pačius daiktus vadinti tiek panašiais, tiek nepanašiais, Zenonas ir Parmenidas nuolat vienas į kitą žvalgėsi ir apsikeitinėjo šypsniais (*Prm.* 130a3 – 7)?

atveju, šio tyrimo kontekste svarbiausia pastebėti, kad savo įžanginėje argumentacijoje Sokratas tiesiogiai pamini dalyvavimo ir atskyrimo sąvokas, kurios, panašu, čia laikytinos esminiais eidų teorijos elementais. Kritikuodamas eidų teoriją, Parmenidas atsirems būtent į šias sąvokas ir iš jų taikymo išplaukiančius sunkumus.

2.1.2. Parmenido atsakas Sokratui

Po Sokrato įžanginės argumentacijos žodis perduodamas kartu su Zenonu į Atėnus atvykusiam Parmenidui, kuris iškart imasi detaliai nagrinėti Sokrato siūlomą eidų teoriją ir netrunka pateikti aibę argumentų, kodėl Sokrato pozicija nėra tokia patikima, kaip galėjo pasirodyti iš pirmo žvilgsnio.

Savo kritiką Parmenidas pradeda pirmiausia dar kartą perklausdamas Sokratą, ar jis pats iš tiesų „išskyrė“ (διήρησαι) tam tikrus atskirai esančius eidus (χωρίς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα) ir visa kita, kas juose dalyvauja (μετέχοντα), bei ar Sokratas mano, kad „panašumą savaime“ (αὐτῇ ὁμοιότης) derėtų atskirti nuo panašumo, „kurį turime mes (ἢς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν)“ (*Prm.* 130b1 – 5). Sokratui į šią užklausą atsakius teigiamai, Parmenidas kaipmat pradeda eidų teorijos kritiką. Šioje vietoje svarbiausia tai, kad Parmenidas dar kartą išryškina atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas kaip pamatinės Sokrato siūlomos eidų teorijos dalis – ir pats Sokratas pripažįsta, kad eidai patys savaime egzistuoja atskirai nuo jusliškaai suvokiamų šių eidų instancijų.

Parmenido pirmasis prieštaravimas išplaukia būtent iš Sokrato pozicijos, kad galima išskirti atskirai esantį eidą patį savaime (kurį galima išreikšti formuluote „X pats savaime“, kurioje X gali reikšti bet kurį pasirinktą predikatą) bei daiktą ar predikatą X, kurį galima laikyti jusliškaai suvokiamą šio eido instancija. Anot Parmenido (*Prm.* 130b7 – d9), iš šios pozicijos išplaukia, kad kiekvienas jusliškaai suvokiamas objektas privalo turėti jį atitinkantį eidą, pvz. privalo egzistuoti panašumo ir nepanašumo eidai (kadangi esama daug daiktų, kurie vadinami ir panašiais, ir nepanašiais), teisingumo ir kitų moralinių vertybių eidai, kadangi esama daugybės žmonių ar veiksmų, kurie vadinami teisingais, ir t.t. Tačiau iki galo plėtojant šią logiką, pasidaro akivaizdu, kad privalo egzistuoti ir tokie eidai kaip „žmogaus eidas pats savaime“ (αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου), „ugnies eidas pats savaime“ (αὐτό τι εἶδος πυρός), „purvo eidas pats savaime“¹⁰⁶ ir nesuskaičiuojama

¹⁰⁶ Pagal Parmenido plėtojamą logiką, kurios pagrindinėms prielaidoms pritarė ir jaunas Sokratas, kadangi jusliškaai suvokiamų daiktų pasaulyje esama daugybės „purvo“ instancijų, vadinasi, privalo egzistuoti ir jas visas vienijanti „purvo“ esmė,

daugybė panašių eidų, kurių egzistavimo Sokratas vis dėlto nelinkęs pripažinti.¹⁰⁷ Vertinant pirmąjį Parmenido iškeltą sunkumą, vis dėlto nėra lengva pasakyti, kodėl Sokratas atsisakė priimti išvadas, išplaukiančias iš perskyros tarp „X paties savaime“ (eido) ir „X, kurį turime mes“ (jusliškai suvokiamos atskirybės). Galimą atsakymą sufleruoja paties Sokrato pastebėjimas, kad tokie daiktai kaip plaukai ar purvas yra „tokie, kokius juos matome“ (ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι), t.y. priešingai nei atvejai, kuomet tam pačiam daiktui priskiriami priešingi predikatai, paprasčiausias tokių reiškinių kaip purvas ar plaukai egzistavimas nekelia kokių nors papildomų problemų, kurias norint išspręsti reikėtų teigti esant atskirai egzistuojančius tų daiktų eids. Bet kuriuo atveju, panašu, kad šiame prieštaravime Parmenidas destruktiviems tikslams panaudoja tiek atskyrimo, tiek ir dalyvavimo sąvokas – viena vertus, jei jusliškai suvokiamos atskirybės „dalyvauja“ eiduose, vadinasi, kiekviena iš jų *privalo* turėti atitinkamą eidą, kurio dėka ji yra tai, kas ji yra. Kita vertus, kadangi eids pačius savaime privalo atskirti nuo juose dalyvaujančių atskirybių, tačiau kiekvienas eidas tuo pačiu *privalo* (dėka prielaidų, kurioms pritarė Sokratas) egzistuoti tarsi savotiškas jį įkūnijančios atskirybės antrininkas.¹⁰⁸ Iki galo išplėtojęs destruktivias pirmojo argumento išvadas, Parmenidas imasi detaliau nagrinėti Sokrato teiginį, kad jusliškai suvokiamos atskirybės vienaip ar kitaip vadinamos dėl to, kad dalyvauja viename ar kitame eide. Antrajame savo argumente Parmenidas susikoncentruoja į patį „dalyvavimo“ terminą, kurio tiesioginė reikšmė nurodo į „buvimą dalimi“ ar „dalies turėjimą“, ir iš to išplėtoja dvi pagrindines išvadas.

Anot Parmenido (*Prm.* 130e4 – 131b6), jeigu teigiama, kad visi kiti daiktai „dalyvauja“ eide gaudami kaip savo dalį patį eidą kaip visumą, tai

apibrėžianti, ką reiškia būti purvu. Taip pat svarbu pastebėti, kad Sokratas sutiko su Parmenido formuluote, kad esama eidų savaime ir juos atitinkančių instancijų, „kurias turime mes“, ir iš to išplaukia, kad bet kuri jusliškai suvokiama atskirybė ar savybė turėtų turėti atitinkamą eidą, egzistuojantį atskirai nuo jį įkūnijančių atskirybių/savybių.

¹⁰⁷ Parmenidui suformulavus pirmąją destruktivią išvadą eidų teorijos atžvilgiu, Sokratas sutrinka ir pripažįsta, kad mintis, jog esama „purvo“ ar „plaukų“ eidų pačių savaime, jam atrodo esanti pernelyg neįtikėtina (*Prm.* 130d2 – d9). Išsamesnę šios trumpos ištraukos analizę savo straipsnyje pateikia Mulhern (1971).

¹⁰⁸ Įdomu tai, kad pirmasis Parmenido argumentas savo išvadamis artimas Aristotelio „Metafizikoje“ (990a34 – 990b4) išsakytam liudijimui, kad eidų teorijos proponentai elgėsi tarsi žmogus, kuris prisigalvojo esant dar daugiau daiktų vien tam, kad galėtų suskaičiuoti visus esančius daiktus, t.y. be reikalo padaugino esinių skaičių norėdami paaiškinti tikrovės sąrangą.

reiškia, kad tas pats vienas eidas vienu metu privalo būti absoliučiai visose atskirybėse, kurios jame dalyvauja. Tokiu atveju eidas egzistuočių atskirai nuo savęs paties, tačiau akivaizdu, kad tokia išvada Sokrato netenkina, kadangi jo teigimu, eidai, kuriuose dalyvaudamos atskirybės įgyja vieną ar kitą savybę ir yra atitinkamai vadinamos, yra *unikalūs*, t.y. tam tikros rūšies daiktų gali būti daug, tačiau yra tik vienas tos rūšies eidas. Kadangi panašumo eidas yra vienas, teiginys, kad tas pats eidas yra keliose skirtingose vietose, skamba mažų mažiausiai neįtikėtinais.¹⁰⁹ Vis dėlto Sokratas pamėgina apginti eidų unikalumą teigdamas, kad kiekvienas eidas jame dalyvaujančių atskirybų atžvilgiu yra tarytum viena diena, tuo pat metu esanti keliose skirtingose vietose, tačiau išliekanti ta pačia diena. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad toks palyginimas puikiai tinka atremti Parmenido prieštaravimą – pavyzdžiui, kovo 19-ta diena yra ta pati diena tiek Berlyne, tiek ir Atėnuose, nors abu miestai atskirti tiek erdvėje (vienas yra Vokietijoje, o kitas – Graikijoje), tiek laike (tarp Berlyno ir Atėnų esame vienos valandos laiko skirtumo). Tačiau Parmenidas tarytum neišgirsta Sokrato siūlomo varianto ir palygina santykį tarp eidų ir atskirybų su bure, kuri užmesta ant daugybės žmonių (*Prm.* 131b3 – 131c11).

Turint omenyje prieš tai Sokrato pateiktą dienos pavyzdį, šis Parmenido nukrypimas atrodo ganėtinai keistai ir netikėtai, tačiau Parmenidas šioje vietoje pasitelkdamas burės vaizdinį tuo pačiu pakeičia ir savo kritikos taikinį. Užuoat toliau kritikavęs teiginį, kad pats eidas (kaip visuma) gali egzistuoti daugelyje vietų tuo pat metu, Parmenidas pastebi, kad jei norima teigti, kad eidas egzistuoja visur vienu metu, derėtų pripažinti, kad jis privalo būti padalintas į daugybę skirtingų dalių ir šių dalių pavidalu egzistuoti jusliškai suvokiamose atskirybėse. Šis iš pirmo žvilgsnio netikėtas Parmenido argumento posūkis taip pat tiesiogiai išplaukia iš vienos iš anksčiau minėtų termino „dalyvavimas“ reikšmių: neverta kalbėti apie jokią santykį kaip apie

¹⁰⁹ Taip pat pastebėtina, kad nors šis Parmenido argumentas nukreiptas į pažodinę termino „dalyvavimas“ interpretaciją, nemenką vaidmenį čia vaidina ir „atskyrimo“ terminas. Norint geriau suprasti pastarojo funkciją šiame argumente, galima pastebėti, kad šiame argumente sąvoka „atskyrimas“ vartojama *vietos* prasme (plg. Aristotelio χωρισμός τόπος). Kadangi dar prieš Parmenidui pradėjus kritikuoti eidų teoriją Sokratas sutiko su teze, kad eidai patys savaime yra atskirti nuo daiktų, kurie juose dalyvauja, pritaikius „erdvinę“ termino „atskyrimas“ interpretaciją, eidai turėtų būti suprantami kaip tiesiogine to žodžio prasme esantys kažkokioje kitoje vietoje nei juose dalyvaujantys daiktai. Tokiu atveju eidų teorijai pritaikius Parmenido plėtojamą termino „dalyvavimas“ interpretaciją, kiekviena atskirybė kaip savo dalį pasiims visą eidą, o šis savo ruožtu, kadangi jau buvo kitoje vietoje nei jame dalyvaujantys daiktai, privalės būti dviejose skirtingose vietose tuo pat metu.

„dalyvavimą“, jei nenorima pasakyti, kad dalyviai sau nepasiima tam tikros dalies to dalyko, kuriame patys dalyvauja.

Palygindamas eidus ir juose dalyvaujančias atskirybes su bure, kuri užmesta ant daugybės žmonių, Parmenidas išplėtoja antrąją savo argumento išvadą – būtų absurdiška manyti, kad ta pati burė (suprantama kaip *viena* ir ta pati burė kiekybine prasme) yra užmesta ant visų po ja esančių žmonių. Savaime suprantama, jeigu burė traktuojama savaime ir kaip atskirta nuo žmonių, kuriuos ji dengia, galima teigti, kad tai *viena* ir ta pati burė. Vis dėlto burei dengiant daugybę žmonių, iš tiesų reikėtų pripažinti, kad *štai čia* (*šioje vietoje*) dalis burės dengia vieną žmogų, *štai ten* (*anoje vietoje*) kita burės dalis dengia kitą paskirą žmogų ir t.t. Pati burė kaip visuma nedengia paskiro žmogaus, tik specifinės jos dalys dengia paskirus žmones. Be to, nors ir būtų galima sakyti, kad burė, kuri užmesta ant žmonių, yra *viena* ir ta pati burė, tačiau kiekvienas žmogus (kaip atskirybė) vietos atžvilgiu skiriasi nuo visų kitų žmonių. Kadangi burė tuo pat metu dengia visus šiuos žmones, ji pati yra padalinta į daugybę skirtingų dalių vien dėl to, kad dengia daugybę skirtingų, atskirai vienas nuo kito vietos atžvilgiu esančių žmonių (*Prm.* 131c2 – 8). Tokiu būdu Parmenidas priverčia Sokratą sutikti su išvada, kad eidą galima padalinti į daugybę skirtingų dalių.

Pati svarbiausioji ką tik aprašytų argumentų pasekmė, panašu, yra ta, kad Sokrato siūloma eidų teorija nebegali paaiškinti santykio tarp jusliškai suvokiamų atskirybių ir pačių eidų „dalyvavimo“ sąvokos pagalba, kadangi iš paties šio vartojamo termino neišvengiamai išplaukia įvairiausi paradoksai ir prieštaravimai. Jei dalyvavimo santykyje esantys daiktai kaip savo dalį gauna eidą kaip visumą, vadinasi, eidai privalo būti atskirti nuo savęs pačių. Kita vertus, jei santykyje esantys daiktai kaip savo dalį gauna eido dalį, vadinasi, nebegalima sakyti, kad jusliškai suvokiamos atskirybės dalyvauja viename ir tame pačiame eide – eidai iš tiesų yra dalūs ir nebegalima teigti, kad esama vieno eido¹¹⁰. Be to, iš eidų dalumo taip pat išplaukia dar daugiau papildomų sunkumų (*Prm.* 131c12 – 131e7) – tarus, kad, pavyzdžiui, didumą savaime (αὐτὸ τὸ μέγεθος) galima padalinti į keletą dalių ir šias dalis „gaudami“ dideli daiktai yra vadinami „dideliais“, reikėtų padaryti absurdišką išvadą, kad

¹¹⁰ Sprendžiant iš to, kaip Sokratas suformuluoja savo atsakymą į Zenono iššūkį ir pirmojoje „hipotezėje“ minimą panašumo-nepanašumo paradoksą, eidus derėtų laikyti esant ontologiškai pamatiniais terminais (t.y. neanalizuotiniais ir nedalomais). Mereologinę problematiką Platono filosofijoje tyrusi mokslininkė Verity Harte (2002: 66) teisingai pastebi, kad Parmenidas antrojoje burės analogijos išvadoje parodo, kad bet kuris eidas ne tik *turi* dalis ar *gali* būti padalintas, bet ir *yra* padalintas į daugybę dalių. Tokiai interpretacijai taip pat pritaria ir S. Panagiotou (1982, 1987).

daiktai tampa dideliais pasiimdami dalį, kuri pagal apibrėžimą yra kažkas mažesnio nei paties didumo eido visuma. Kažkas mažo (σικρόν) gali padaryti daiktą dideliu¹¹¹.

Išdėstęs išvadas, kurios išplaukia iš Sokrato pasiūlyto „dalyvavimo“ termino, Parmenidas neatlyžta ir netrunka pasiūlyti dar vieną prieš eidų teoriją nukreiptą argumentą – garsųjį „trečiojo žmogaus“ (τρίτος ἄνθρωπος) argumentą¹¹² (*Prm.* 131e8 – 132b2). Parmenidas savo samprotavimą pradeda nuo pastebėjimo, kad esama keleto daiktų, kurie visi pasižymi tam tikra savybe, pvz. visi yra dideli. Šiuo pastebėjimu, anot Parmenido, įvedama skirtis tarp daugybės didelių daiktų ir dar vieno esinio, „didumo paties savaime“, kuris, viena vertus, nesutampa su nei vienu iš konkrečių didelių daiktų, tačiau, kita vertus, vis dėlto nurodo į bendrą savybę, sujungiančią visus šiuos daiktus. Tačiau šią logiką galima pritaikyti dar kartą ir paklausti: ar esama kažko bendro tarp šių didelių daiktų ir didumo paties savaime? Parmenido teigimu, atsakymas į šį klausimą ganėtinai akivaizdus – dideli daiktai ir didumas savaime visi yra dideli, ir staiga „pasirodo dar vienas didumo eidas (ἄλλο εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται), kuris atsiranda (γεγονός) greta didumo savaime ir daiktų, kurie šiame dalyvauja (τὰ μετέχοντα αὐτοῦ)“. Nesunku pastebėti, kad šią procedūrą galima kartoti *ad infinitum*, ir tokiu būdu galima sugeneruoti begalinį didumo eidų skaičių.

Taigi, kokios pagrindinės šio argumento prielaidos bei kokių eidų teorijos trūkumą Parmenidas mėgino iliustruoti pasinaudodamas šiuo argumentu? Galima sutikti su anksčiau minėtu Gregory Vlastosu ir jo tyrimo (1954) išvadomis¹¹³ – pagrindinė prielaida, slypinti po „trečiojo žmogaus“

¹¹¹ Šioje Parmenido plėtojamo argumento dalyje svarbus ne tik pats teiginys, kad patys eidai gali būti padalinti į daugybę dalių, išplaukiantis iš pažodinės termino „dalyvavimas“ interpretacijos, bet ir argumente slypinti *autopredikacijos* tezė (pats eidas pasižymi savybe, kurią jo dėka turi visi kiti nuo eido kaip nuo esmės priklausomi konkretūs daiktai. Pavyzdžiui, didumo eidas pats yra didelis, raudonio eidas pats yra raudonas ir t.t.).

¹¹² Filosofijos istorijoje šis argumentas dažniausiai siejamas su Aristotelium ir jo kūrybiniame palikime pateikiama eidų teorijos kritika (žr. *Metaph.* 990b15 – 17; 1038b35 – 1039a3; 1059b6 – 9; *SE* 178b36 – 179a10), nors pats Aristotelis tiesiog keletą kartų pamini „trečiojo žmogaus“ argumentą konkrečiai jo taip ir nepailiustravęs. Konkreti šio argumento iliustracija šiuos laikus pasiekė Aristotelio komentatoriaus Aleksandro dėka (*in Metaph.* 84,20 – 85,3).

¹¹³ Dėl diskusijų, kurią sukėlė garsusis Vlastoso straipsnis „The Third Man Argument in the *Parmenides*“ (1954) ir alternatyvių nuomonių šiuo klausimu taip pat žr. mokslininkų P. T. Geacho (1956), S. Coheno (1999), R. Heinamano (1989), D. Hunto (1997), J. Malcolmo (1981), F. Pickeringo (1981), K. Rankino (1969) ir R. Sharvy (1986) straipsnius. Savaime suprantama, tai nėra baigtinis literatūros sąrašas, susijęs

argumentu Platono „Parmenide“ yra kiek anksčiau minėta autopredikacijos tezė – priėmus teiginį, kad pats eidas pasižymi ta pačia savybe, kuria pasižymi ir jame dalyvaujančios jusliškai suvokiamos to eido instancijos, atveriamas kelias begaliniam eidų regresui. Vis dėlto derėtų atkreipti dėmesį ne tik į pačią argumentacijos logiką, tačiau taip pat ir paties Parmenido vartojamą terminologiją figuratyviniame dialogo lygmenyje¹¹⁴, kuri savotiškai papildo loginį argumento lygmenį – pristatinėdamas „trečiojo žmogaus“ argumentą, Parmenidas kalba naudodamas terminus, susijusius su *rega* ir *matomumu*, t.y. apie eidas kalba kaip apie jusliškai suvokiamus esinius.

Kaip ši terminologija atrodo paties argumento kontekste? Visų pirmausia, Parmenidas „trečiojo žmogaus“ argumento plėtotę pradeda paklausdamas Sokratą, ar šis sutinka, kad „žvelgiant į visus daiktus (ἐπὶ πάντα ἰδόντι), kuriuos manai (σοὶ δόξῃ) esant didelius, gali pasirodyti, kad esama vieno pavidalo¹¹⁵, kuris [visuose daiktuose] yra tas pats (μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι)“ (*Prm.* 132a1 – 4), ir kaip šios bendros visiems stebimiems daiktams savybės pavyzdį parenka „didumo“ sąvoką. Būtent *žvelgiant* į čia ir dabar esančius konkrečius daiktus, galima gana nesunkiai išskirti vieną ar daugiau savybių, kurios bendros visiems stebimiems daiktams – pavyzdžiui, galima pastebėti, kad visi jie yra dideli, raudoni arba mėlyni ir t.t. Ši visiems stebimiems daiktams bendra savybė nėra tapati nei vienam iš jų, tad šia prasme apie ją galima kalbėti kaip nuo jų „atskirtą“.¹¹⁶

Sokratui sutikus su Parmenido pateikta argumento prielaida, pastarasis jo paprašo pakartoti šią procedūrą ir atsakyti į klausimą, kas bendro tarp stebimų didelių daiktų ir didumo, kuris jiems visiems bendras: „argi sieloje žvelgiant į visus [šiuos daiktus] tokiu pat būdu (ἐὰν ὠσαύτως τῆ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς) vėl neatsiras dar vienas didelis daiktas, kurio dėka šie daiktai atrodys esantys dideli (ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι)?“ (*Prm.* 132a6 – 8). Nors šis antrasis stebėjimas vyksta „sieloje“, vis dėlto jis nėra visiškai atskirtas nuo bet kokio jusliškumo, kadangi paremtas vaizduote – nors keletui jusliškai suvokiamų objektų bendrai priklausančią savybę galima

su „trečiojo žmogaus“ argumento Platono „Parmenide“ ir autopredikacijos tezės kontroversija.

¹¹⁴ Pasiskolinant terminą iš A. J. Greimo semiotikos.

¹¹⁵ Šioje vietoje akivaizdus Parmenido vartojamas žodžių žaismas, nurodantis tiek ir į eidą, tiek ir į tam tikrą vizualinį *stebimų* daiktų aspektą, kurio atžvilgiu jie atrodo esantys panašūs.

¹¹⁶ Ši logika gali būti pritaikyta bet kokiam su jusline pagava susijusiam predikatui – pavyzdžiui, išklauius keletą natų, galima apibendrinti jas kaip „aukštas natas“; palietus keletą objektų, apibendrinti, kad jie visi yra minkšti ir t.t.

savotiškai nuo jų „atskirti“ pastebint, kad ji pilnai nesutampa nei su vienu iš jų, ši „atskirta“ savybė vis tiek bus iš esmės paremta jusliniu suvokimu, kurio dėka ji buvo atpažinta stebint paskirus daiktus. Pavyzdžiui, „raudonumo“ bendrąja prasme (arba „raudonumo savaime“) neįmanoma įsivaizduoti kaip neturinčio jokios spalvos. Be to, atskyrus ši raudonumą nuo visų kitų konkrečių raudonų daiktų, ji vis tiek bus galima „stebėti“ vaizduotės pagalba. Kitaip tariant, šis „raudonumas savaime“ bet kuriuo atveju liks tam tikra prasme pririštas prie jusliškumo. Iš čia ir seka dar viena destruktivi Parmenido išvada – lyginant juslišškai suvokiamas atskirybes ir joms visoms bendrą „pavidalą“, greta jų visų visuomet atsiras dar viena jiems visiems bendra savybė, greta šios atsiras dar viena, ir t.t. iki begalybės¹¹⁷.

Sokrato iš nepatogios pozicijos neišgelbėja ir dar vienas jo siūlomas variantas (*Prm.* 132b3 – 132c11) – kad eidai iš tiesų turėtų būti suprantami kaip mintys (νόημα), esantys pačiose sielose (ἐν ψυχᾷς), kurios tas mintis mąsto. Anot Sokrato, tokiu atveju mąstomas vienas ir tas pats eidas, kuriam negresia joks begalinio regreso pavojus. Panašu, kad šis Sokrato pasiūlymas tiesiogiai išplaukia iš ką tik pristatyto „trečiojo žmogaus“ argumento specifikos – begalinis regresas kyla jeigu „žvelgiama“ į daugybę juslišškai suvokiamų daiktų ir bandoma pasakyti, kuo jie visi panašūs, tada vėl „žvelgiama“ į šią naują daiktų aibę ir t.t. Tarus, kad eidai yra mintys, anot Sokrato, šio pavojaus įmanoma išvengti, kadangi kiekvienu atveju eidas bus kažkas gryno, egzistuojančio atskirai nuo visų juslišškai suvokiamų esinių ir esančio „pačiose sielose“. Taigi, Sokratas dar kartą pamėgina ištaisyti situaciją atskirdamas eidus nuo juslišškai suvokiamų atskirybių, tačiau šį kartą jis tai pamėgina padaryti vengdamas suplakti eidų apibrėžimą su jusliškumo kategorija (būtent tai savo argumentuose mėgino padaryti Parmenidas) – jei eidai iš tiesų yra mintys, o tikroji jų vieta yra sielose, kurios tas mintis mąsto, vadinasi, eidai negali turėti nieko bendro su juslišškai suvokiamais daiktais. Panašu, kad Sokratas šioje vietoje nori pabrėžti kontrastą tarp grynai *noetinių*, vien tik mąstymu pasiekiamų, ir juslišškai suvokiamų esinių. Jei eidai yra

¹¹⁷ Interpretaciją, kad „trečiojo žmogaus“ argumento efektyvumo Platono „Parmenide“ pagrindinė priežastis yra eidų suplakimas su jusliškumu, savo tyrimuose palaikė jau anksčiau minėtas H. Chernissas (1946) bei japonų mokslininkas N. Fujisawa (1974: 34 – 38). Anot Chernisso (1946: 297), „panašu, kad Platonas nurodo į esminę šio argumento problemą vartodamas išsireiškimą ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης [sielose žvelgiant į visus šiuos daiktus tokiu pat būdu], kadangi šio argumento klaidingumas slypi prielaidoje, jog αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα [didumas pats savaime ir visi kiti dideli daiktai] gali būti palyginti tokiu pačiu pagrindu, kaip πολλὰ μεγάλα [dideli daiktai, kurių yra daug, t.y. juslišškai suvokiami dideli daiktai]“.

išskirtinai su noetine (mąstymo) sritimi susiję esiniai, vadinasi, eidai negali pasižymėti tomis pačiomis savybėmis, kaip su jusliškumu susiję jų koreliatai, ir negali būti kokios nors „bendros“ ypatybės, kuri būtų būdinga tiek ir eidui, tiek ir jame dalyvaujančiuose daiktuose. Tokiu atveju, Sokrato teigimu, neiškils ir joks begalinis regresas šios bendros ypatybės atžvilgiu.

Vis dėlto toks problemos performulavimas pasiremiant skirtimi tarp jusliškumo ir mąstymo sferų Parmenidui didelio įspūdžio nepadaro. Jei eidas, pavyzdžiui, didumas savaime, yra tik mintis, kuri mąstoma savaime sielos viduje atskirai nuo paties objekto, kuris yra mąstomas, vadinasi, šis eidas yra mintis, nurodanti į nieką (οὐδένος), o ne į kažką (τινός). Bet akivaizdu, kad tokia išvada yra absurdiška, ir ją derėtų atmesti, kadangi neįmanoma įsivaizduoti kokios nors minties be objekto, kuris yra tos minties koreliatas. Anot Parmenido, norint interpretuoti eidus kaip mintis, esančias sielose, pirma derėtų sutikti su teiginiu, kad eidai kaip mintys visuomet susiję su mąstomais daiktais, kurie savo ruožtu yra paskiros tam tikros minties instancijos. Kitaip tariant, neįmanoma atskirti eidų nuo visų kitų daiktų taip, kaip tai norėjo padaryti Sokratas palygindamas eidus su mintimis, esančiomis „pačiose sielose“, kadangi tokiu atveju tokios mintys būtų mintys apie nieką. Maža to, jeigu eidas kaip viena mintis turi būti neatskiriama susijusi su visais mąstymo objektus, vadinasi, privalo išlikti ir tam tikras sąryšis tarp eido ir jo instancijų (pavyzdžiui, didumo ar mažumo eido ir didelių/mažų daiktų, kurie tuo eidu mąstomi), ir dėl šios priežasties Sokrato siūlomai eidų teorijai dar kartą išskyla pavojai, Parmenido išryškinti „trečiojo žmogaus“ argumente.¹¹⁸

Be to, paneigus dar vieną Sokrato siūlomą atskyrimą tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių, Parmenidas vėl sugrįžta prie „dalyvavimo“ termino – jei eidai kaip mintys nėra ir negali būti atskirti nuo savo objektų, vadinasi (remiantis dar dialogo pradžioje priimtomis prielaidomis), šie objektai privalo dalyvauti eiduose (τὼν εἰδῶν μετέχεῖν) kaip mintyse. Tačiau ką tai reiškia kontekste, kuriame eidai sutapatinti su mintimis, esančiomis „pačiose sielose“? Parmenido teigimu, „dalyvavimo“ santykis šiuo atveju reiškia vieną iš dviejų variantų – arba mąstymo objektai iš tiesų yra patys

¹¹⁸ Pastebėtina, kad pats Parmenidas savo argumentuose, nukreiptuose prieš eidų kaip minčių interpretaciją šios išvados nemini, tačiau akivaizdu, kad tie patys pavojai eidų teorijai grės užkirtus kelią radikaliam atskyrimui tarp eidų pačių savaime ir jų objektų (būtent dėl šios priežasties Sokratas ir stengėsi neigti bet koki panašumą tarp eidų ir juose dalyvaujančių atskirybių; jei neįmanoma radikaliai atskirti šių esinių klasių, vadinasi, neįmanoma išvengti ir „trečiojo žmogaus“ argumente minimo begalinio regresio).

sudaryti iš įvairiausių minčių¹¹⁹ (ἐκ νοημάτων), o tai reiškia, kad jie patys yra mąstantys (nes būtų absurdiška teigti, kad kažkas turi minčių, bet nėra mąstantis); arba, mėginant paneigti šią absurdišką išvadą, galima teigti, kad šie daiktai negali būti mąstantys, tačiau tokiu atveju tektų pripažinti, kad esama daiktų, kurie turi mintis, tačiau vis dėlto nėra mąstantys (*Prm.* 132c9 – 11). Abiem atvejais Parmenidas dar kartą pasiremia pažodine sąvokos „dalyvavimas“ interpretacija, kuri teigia, kad jei daiktas dalyvauja eide, vadinasi, jis privalo eide dalyvauti arba pasiimdamas jį kaip visumą, arba kaip tam tikrą eido dalį. Pritaikius šią pažodinę dalyvavimo sąvokos interpretaciją kontekste, kuriame Sokratas mėgina eidus prilyginti mintims ir taip apsaugoti savo teoriją nuo nepageidaujamų išvadų, gaunamos išvados savo absurdiškumu pralenkia bet ką, ką iki tol Parmenidui pavyko pasiekti kritikuojant eidų teoriją. Šiuo atveju Parmenidas išveda dvi absurdiškas šios eidų teorijos interpretacijos implikacijas – visų pirma, visi jusliškai suvokiami daiktai yra sudaryti iš minčių (t.y. „dalyvauja“ eiduose pasiimdami tam tikrą jų dalį arba patį eidą kaip visumą), ir šioje vietoje nėra aišku, ar Sokratas galėtų pritarti tokiai eidų teorijos interpretacijai; antra, jei jusliškai suvokiamos atskirybės yra sudarytos iš eidų kaip minčių, vadinasi, pačios atskirybės privalo būti mąstančios arba nemąstančios, tačiau bet kuri iš šių alternatyvų skamba taip pat absurdiškai.

Nors ir atrodytų, kad eidų teorijai šioje vietoje suduodamas galutinis smūgis, Sokratas vis dėlto dar kartą (*Prm.* 132c12 – 133a7) pamėgina performuluoti savo poziciją ir tokiu būdu ją apginti nuo Parmenido keliamų prieštaravimų. Tai jis mėgina padaryti dar kartą sugrįždamas prie santykio tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirbių, išreikšto terminine „dalyvavimas“: „Panašu, kad iš tiesų yra taip: šie eidai yra tarytum pavyzdžiai, esantys gamtoje (ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει), ir visi kiti daiktai yra į juos panašūs (τούτοις ἐοικέναι) bei patys šia prasme yra panašumai (εἶναι ὁμοιώματα). Taigi, šis daiktų dalyvavimas (μέθεξις) eiduose gali reikšti tik pastarųjų atvaizdavimą¹²⁰ (εἰκασθῆναι αὐτοῖς)“ (*Prm.* 132d1 – 4). Čia Sokratas pamėgina nutolti nuo pažodinės termino „dalyvavimas“ interpretacijos ir suteikti jam naują prasmę – jei dalyvavimas iš tiesų reiškia būti tam tikra prasme panašiam į patį eidą, vadinasi, jusliškai suvokiamas atskirbes derėtų interpretuoti kaip netobulas eidų kopijas. Eidai savo ruožtu

¹¹⁹ Kadangi kaip savo dalį pasiima arba visą mintį, kuri su tuo objektu susijusi, arba tos minties dalį.

¹²⁰ T.y. dalyvauti eide reiškia būti savotiška atitinkamo eido, kaip pirmavaizdžio, kopija, jį atvaizduoti ar net „atspindėti“.

yra visų juose dalyvaujančių daiktų pirmavaizdžiai. Šioje Sokrato siūlomoje schemoje savo vietą taip pat randa ir „atskyrimo“ sąvoka – eidai kaip daiktų originalai arba pirmavaizdžiai nėra ir negali būti tapatūs savo kopijoms, tad šia prasme jie yra atskirti nuo pastarųjų.

Tačiau ši naujoviška dalyvavimo santykio interpretacija neapsaugo Sokrato nuo to paties, ne per seniausiai aptarto „trečiojo žmogaus“ argumento¹²¹. Anot Parmenido, jeigu „dalyvavimo“ santykis tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių iš tiesų yra santykis tarp kopijos ir originalo, vadinasi, abu šie esiniai privalo būti tam tikru atžvilgiu vieni į kitus panašūs. Tokia išvada akivaizdžiai išplaukia iš Sokrato pasiūlytos eidų teorijos interpretacijos. Tačiau iš tokios interpretacijos taip pat seka, kad kopijos gali būti panašios į savo originalą tik dalyvaudamos tokio paties pobūdžio eide, kuris savo ruožtu apima tiek pačias kopijas, tiek ir jų originalą, ir šią procedūrą galima tęsti iki begalybės. Parmenido argumentas šioje vietoje atsiremia į vartojamos sąvokos „panašumai“¹²² neapibrėžtumą, kurį geriausiai iliustruoti galima pasitelkiant kitą, labiau konkretų ir apibrėžtą predikatą, kurį taip pat būtų galima pritaikyti jusliškai suvokiamoms atskirybėms apibūdinti.

Norint išryškinti šio termino neapibrėžtumą, galima palyginti du teiginius: „Sokratas yra aukštas“ ir „Sokratas yra panašus“. Pirmuoju atveju predikatas „aukštas“ priskiriamas subjektui „Sokratas“, ir taip gaunamas aiškus pastarojo apibrėžimas. Tuo tarpu antrasis teiginys nėra toks akivaizdus – ką reiškia sakyti, kad „Sokratas yra panašus“? Akivaizdu, kad „yra panašus“ nėra tokio paties pobūdžio predikatas kaip „yra aukštas“ – „būti panašiu“ pirmiausia nurodo į tai, kad subjektas yra panašus į kažkurį kitą subjektą tam tikru, specifiskai apibrėžtu atžvilgiu, kuris šiuo atveju lieka neišreikštas. Kitaip tariant, „panašumas“ iš tiesų nurodo į tam tikrą dviejų ar daugiau subjektų susietumą konkreto atžvilgiu (pvz. Sokratas *panašus* į Platoną, kadangi abu yra panašaus ūgio). Nesunku pastebėti, kaip šis „panašumo“ neapibrėžtumas dar kartą atveria kelią „trečiojo žmogaus“ argumentui – jei dalyvavimas interpretuojamas kaip vieno daikto panašumas į kitą daiktą, šis panašumas tegali reikšti panašumą specifiniu atžvilgiu.

¹²¹ Turint omenyje kiek anksčiau aptartus Aristotelio komentarus, nukreiptus prieš eidų kaip pirmavaizdžių/paradigmų interpretaciją, bei detaliau aprašytus Aleksandro komentaruose „Metafizikai“, galima pastebėti aiškų skirtumą tarp Aristotelio ir paties Platono pasirinktos taktikos. „Parmenide“ aprašoma eidų kaip paradigmų kritika niekaip neparemta mintimi, kad turi būti kažkas, kuris tarsi amatininkas visus kitus daiktus kuria atsižvelgdamas į jų pirmavaizdžius, tuo tarpu ši idėja užima centrinę poziciją Aristotelio ir Aleksandro pateikiamuose argumentuose.

¹²² Arba tiesiog teiginio „X yra panašus“ neapibrėžtumą.

Parmenidas klausia (*Prm.* 132e3 – 4): „Tačiau jeigu panašūs daiktai yra panašūs dalyvaudami, ar tai nereiškia, kad jie dalyvauja būtent panašumo eide?“ Tiek kopija yra panaši į savo originalą, tiek ir originalas privalo būti panašus į savo kopiją. Tolimesnė argumento logika atitinkamai seka ta pačia linkme, kurią Parmenidas nusakė pirmą kartą pasitelkdamas „trečiojo žmogaus“ argumentą – du esiniai, turintys jiems abiemis bendrą savybę, privalo dalyvauti šioje savybėje „savaime“, tuomet tarp tų pačių esinių ir savybės „savaime“ privalo būti kažkas bendro ir t.t.

Vis dėlto, kaip pastebi „eidų kaip paradigmu“ tezę Platono „Parmenide“ tyrinėjęs mokslininkas M. Schofieldas (2004), Parmenido argumentas šioje vietoje nėra toks tvirtas vien dėl tos priežasties, kad atsiremia būtent į kontrastą tarp kopijos ir originalo. Schofieldo teigimu (2004: 58), „teiginys, kad daiktas X dalyvauja tam tikroje savybėje „savaime“ kaip kopija, atspindinti savo originalą, vis dėlto neleidžia daryti išvados, kad pats originalas kokia nors prasme tampa priklausomu nuo daikto X.“ Kitaip tariant, eidai bet kuriuo atveju išlieka atskirti nuo jusliškai suvokiamų atskirybių – jei „dalyvavimo“ sąvoka reiškia santykį tarp daikto kaip kopijos ir eido kaip originalo/paradigmos, iš to nebūtinai seka koks nors begalinis regresas. Pavyzdžiui, galima teigti, kad žmogus ir jo paveikslas arba nuotrauka yra susiję kaip originalas su savo kopijomis. Žmogus yra panašus į savo paveikslą/nuotrauką, o šie atitinkamai panašūs į patį žmogų, kurį jie atvaizduoja, bet šis „panašumas“ neturėtų būti suprantamas tiesiogiai, kaip tos pačios savybės bendras „turėjimas“. Žmogaus paveikslas į jį panašus ne dėl to, kad (tiesiogine to žodžio prasme) taip pat pasižymi tokiais predikatais kaip „turintis dvi kojas“, „turintis dvi rankas“ ir t.t. (ir atvirkščiai). Panašumas tarp kopijos ir originalo nėra toks tiesmukas, kaip jį mėgina interpretuoti Parmenidas dar kartą panaudodamas „trečiojo žmogaus“ argumentą. Kaip tik priešingai – santykis tarp kopijos ir originalo nenumato sunkumų, kuriuos iškelia Parmenidas. Šioje vietoje galima tik spėlioti, kodėl Sokratas neatsakė į Parmenido prieštaravimą būtent šitokiu būdu, tačiau prie ką tik paminėto Schofieldo pastebėjimo apie kopijos – originalo santykį taip pat dar galima pridėti komentarą, kad abiejose „trečiojo žmogaus“ argumentuose, kuriuos dialoge „Parmenidas“ pateikia Platonas, matyti aiškus eidų suplakimas su jusliškumu, taip pat atitinkamai akcentuojamas fundamentalus eidų *panašumas* į jusliškai suvokiamas atskirybes. Būtent iš šios sąsajos kildintini visi iki šiol aptarti eidų teorijos sunkumai, be to, ji aiškiai atsiliepia ir Sokrato pristatytoms „atskyrimo“ ir „dalyvavimo“ sąvokoms, kurios nusako santykį tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių.

Aptarus antrąjį „trečiojo žmogaus“ argumentą, dialogo pirmoji dalis pagaliau priartėja prie savo dramatinės kulminacijos. Nors Parmenidas visą šį

laiką praleido negailestingai kritikuodamas Sokrato pasiūlytą eidų teoriją bei jos pamatinius teiginius, jis vis dėlto leidžia suprasti, kad jo pagrindinis tikslas buvo ne tiesiog kritikuoti Sokrato poziciją, o parodyti, kad ginti poziciją, jog esama eidų pačių savaime, egzistuojančių atskirai nuo jusliškai suvokiamų daiktų, kurie juose dalyvauja, yra labai sunku, ir kad galima pasitelkti daugybę įvairiausių argumentų, kurie leistų šį tikslą pasiekti (*Prm.* 133a11 – b3). Tačiau pats sudėtingiausias¹²³, didžiausias (μέγιστον) ir tuo pačiu svarbiausias argumentas, kurį galima pasitelkti prieš eidų teoriją, ir kurį dabar aptarti pasiūlo Parmenidas, geriausiai išreiškiamas teze, kad jei iš tiesų esama tokių esmių, kokios yra Sokrato pristatomi eidai, vadinasi, jų neįmanoma pažinti ir tuo labiau neįmanoma nieko apie jas žinoti. Anot Parmenido, jeigu kas nors iškeltų būtent šį sunkiausią prieštaravimą, „niekas nesugebėtų įrodyti, kad jis klysta (ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται), nebent teigiantysis, kad eidus galima pažinti, turėtų daug patirties (ἐμπειρος), pasižymėtų nemenkais gabumais ir būtų pasiryžęs šį argumentą nagrinėti ilgai ir iki pat galo.“ (*Prm.* 133b6 – c1). Nors šis prieštaravimas kelia didžiausią pavojų Sokrato eidų teorijai, Parmenidas vis dėlto savo jaunąjį pašnekovą patikina, kad šį iššūkį įveikti įmanoma, nors tai ir gali pareikalauti daugybės pastangų.

Šio sunkiausiojo argumento pagrindinė prielaida, Parmenido teigimu, yra Sokrato anksčiau išsakytas teiginys, kad eidai patys savaime yra atskirti nuo jusliškai suvokiamų atskirųjų, kurios juose dalyvauja, o tai savo ruožtu reiškia, kad „nei vieno eido nėra pas mus (μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν)“¹²⁴ (*Prm.* 133c3 – 5). Eidai patys savaime¹²⁵ atitinkamai gali būti susiję tik vieni su kitais, bet ne su fenomenų pasauliu, kuriame savo ruožtu galioja analogiška tvarka – tikrąjį to žodžio prasme jusliškai suvokiamos atskirybės gali būti tai, kas jos yra tik todėl, kad yra neatskiriama susijusios tarpusavyje, bet ne su

¹²³ Kaip pastebi M. McPherranas (1999: 55), ganėtinai keista vadinti šį argumentą „sunkiausiu“ turint omenyje, kokius paradoksus ką tik mėgino įveikti jaunasis Sokratas!

¹²⁴ Parmenido vartojamą formuluotę „pas mus“ šioje ištaroje galima palyginti su dialogo pradžioje (*Prm.* 130b1 – b5) pristatyta skirtimi tarp eidų savaime (pvz. panašumo savaime) ir šių eidų instancijų, kurias „turime mes“ (ἢς ἡμεῖς <...> ἔχομεν). Svarbu pažymėti, kad dialogo pradžioje šią skirtį performuluodamas Sokrato poziciją įsteigė Parmenidas, o ne Sokratas, tačiau pastarasis tokiai formuluotei pritarė. Bet kuriuo atveju, „sunkiausiame“ argumente Parmenidas iki galo išplėtoja šioje skirtyje iš pat pradžių slypėjusią radikalų atskyrimo (χωρισμός) tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirųjų tezę.

¹²⁵ Parmenidas šiame argumente kalbėdamas apie eidus vėl pradeda vartoti terminą *idēa* („pavidalas“; plg. su *Prm.* 132a1 – 4), t.y. žodžių žaismą, kuris, viena vertus, nurodo į eidą patį savaime, tačiau, kita vertus, taip pat nurodo ir į tam tikrą vizualinį aptariamų esinių aspektą.

amžinų ir nekintančių eidų pasauliu. Šių jusliškai suvokiamų daiktų „dalyvavimas“ eiduose tereiškia to paties pavadinimo (ὀμώνυμα) turėjimą – visi kiti daiktai yra vadinami „panašiais“ arba „nepanašiais“, kadangi esama panašumo ir nepanašumo eidų pačių savaime, ir „dalyvavimas“ šioje vietoje reiškia tik bendro vardo turėjimą. Šia prasme „dalyvavimo“ sąvoka nebenurodo į kokį nors esminį santykį tarp daiktų ir jų esmių („dalyvavimas“ tampa nominaliu santykiu), kadangi konkretų, čia ir dabar juliškai suvokiamą daiktą apibrėžia jo santykiai ir sąsajos su tai pačiai ontologinei sferai priklausančiais esiniais. Atitinkamai ir su eidų pačių savaime sfera. Įsteigtose plotmėse egzistuoja daugybė vidinių sąsajų ir sąryšių, tačiau tarp jų nebelieka jokio išorinio tarpusavio sąryšio viena su kita. Parmenidas savo argumentą pailiustruoja vergo ir valdovo pavyzdžiu (*Prm.* 133d7 – 134a1) – galima kalbėti apie vergą (δοῦλος) ir valdovą (δεσπότης) pačius savaime, arba apie konkretų vergą ir konkretų valdovą, ir abiem šiais atvejais tiek „vergas“, tiek „valdovas“ yra vienas su kitu susiję tik savo ontologinėje sferoje – konkretus vergas yra tai, kas jis yra tik todėl, kad esama konkreta valdovo, su kuriuo susijęs jo, kaip vergo, apibrėžimas; kita vertus „vergovė pati savaime“ (αὐτὴ δουλεία) yra tai, kas ji yra tik todėl, kad yra susijusi su „vergvaldyste pačia savaime“ (αὐτὴ δεσποτεία), o ne koku nors konkrečiu valdovu ar vergvaldžiu.

Tokią pat logiką galima pritaikyti ir tokiai sąvokai kaip „žinojimas“ ir jos koreliatui – „tiesos“ kategorijai. Žinojimas pats savaime, kaip ir tiesa pati savaime, anot Parmenido, yra radikaliai atskirti nuo savo instancijų fenomenų pasaulyje – kokių nors žinių apie jusliškai suvokiamus daiktus ir tam tikros tiesos (ar daugybės tiesų) apie šiame pasaulyje esančius esinius. Taigi, eidai, kokie jie yra patys savaime, yra nepažinūs žmogiškam suvokimui, kadangi turėti žinojimą, susijusį su eidais, reikštų turėti žinojimą patį savaime: „Neturime žinojimo apie nė vieną iš eidų (τῶν εἰδῶν οὐδέν), kadangi nedalyvaujame žinojime pačiame savaime (αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν)“ (*Prm.* 134b11 – 12). Kitaip tariant, „pas mus“ nėra ir negali būti jokio žinojimo apie eidus. Tačiau iš šio argumento taip pat išplaukia, kad fenomenų pasaulis neturi jokio realaus sąryšio su tokiais eidais kaip „gėris savaime“, „grožis savaime“, „teisingumas savaime“ ir t.t. Radikali atskyrimo tezė, kurią paskutiniame savo argumente išplėtoja Parmenidas, sunaikina bet kokią galimybę, kad fenomenų pasaulis gali būti kaip nors prasmingai susijęs su eidų pačių savaime sfera. Kaip ir minėta anksčiau, tokios radikali atskirties akivaizdoje „dalyvavimo“ santykis tampa išskirtinai *nominaliu* santykiu, nurodančiu tik į faktą, kad vienintelis bendras dalykas tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskiribių tėra pavadinimas, kuriuo jie įvardinami.

Čia Parmenido argumentai baigiasi, o kartu su jais – ir bet kokie tolimesni Sokrato mėginimai išgelbėti eidų teoriją. Išvada, prie kurios

prieinama „Parmenido“ pirmosios dalies pabaigoje skamba ypač pesimistiškai – priėmus Sokrato prielaidas, tenka pripažinti, kad apie eidus apskritai negalima pasakyti nieko turiningo; eidai, anot Parmenido, yra anapus žmogiškojo pažinimo ribų ir juos deramai gali pažinti tik dievai, kadangi tik jiems pasiekiamas žinojimas pats savaime, kaip ir tokie eidai kaip „grožis pats savaime“, „gėris pats savaime“ ir kt. Ir vis dėlto Parmenidas padaršina jaunąjį Sokratą, kad šis nenuleistų rankų ir toliau mėgintų atsakyti į klausimą, kas iš tikrųjų yra eidai bei kaip jie susiję su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis: „Sokratai, dar per anksti mėgini išskirti (ὀρίζεσθαι) tai, kas gražu, teisinga, gera ir visus kitus eidus (ἕκαστον τῶν εἰδῶν) <...> kol dar esi jaunas, užsiimk šia veikla ir toliau, o labiau už viską mankštinkis (γύμνασαι) užsiimdamas tuo, ką daugelis žmonių laiko beverčiu dalyku (ἀχρήστου) ir vadina plepalais (ἀδολεσχίας). Kitaip tiesa nuo tavęs paspruks (διαφεύξεταί ἢ ἀλήθεια)“ (*Prm.* 135c9 – d6)¹²⁶. Nors iš prieš tai sekusio pokalbio atrodytų, kad Parmenidas savo aršia kritika užkirto kelią bet kokiam Sokrato mėginimui sėkmingai apginti eidų teoriją, čia pat jis dar kartą patikina savo jaunąjį pašnekovą, kad eidus ne tik reikia mėginti nuodugniau apmąstyti, bet kad tai iš esmės yra įmanoma dalykas, ir kad tai tikslas, kurio verta siekti¹²⁷. Priešingu atveju, Parmenido teigimu, būsianti sunaikinta pati „dialektikos galia (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ)“ (*Prm.* 135c2).

Ši filosofinė „mankšta“, kuria Parmenidas rekomenduoja užsiimti jaunajam Sokratui, tam tikra prasme yra panaši į dialogo pradžioje aprašytą Zenono filosofinių „hipotezių“ metodą, tačiau su dviem svarbiais pakeitimais:

- 1) Priešingai nei Zenono metodas, kurio padedamas pastarasis mėgino parodyti prieštaravimus, slypinčius tezėje, kad „esančių yra daug“, Parmenido siūlomas metodas ragina dėmesį sutelkti ne į fenomenų pasaulį, jusliškai suvokiamas atskirības bei iš šios ontologinės pozicijos išplaukiančias išvadas, o į vien tik mąstymu pasiekiamų esybių – eidų – sferą, ir pamėginti išryškinti sąryšius tarp šių noetinių esinių¹²⁸.

¹²⁶ Galima pastebėti, kad dialoge „Parmenidas“ vaizduojama Sokrato filosofinių ieškojimų kelio pradžia ženkliai skiriasi nuo daug geriau žinomo pasakojimo apie Delfų orakulo ištarą, kuri esą paskatino Sokratą aktyviai ieškoti išmintingesnio už jį patį (*Ap.* 21b1 – e2).

¹²⁷ Kaip pastebi K. Dorteris (1989: 183 - 184), daug ką pasako pats faktas, kad Platonas šiame dialoge kaip pagrindinę Parmenido kritikos „auką“ pasirenka jaunąjį Sokratą – veikėją, kuris kituose Platono dialoguose vaizduojamas kaip turintis aiškia filosofinę poziciją, t.y. kaip, panašu, galiausiai įveikęs Parmenido iškeltas aporijas.

¹²⁸ Kitaip tariant, Parmenidas patvirtina, kad Sokratas pristatydamas eidų teoriją bent jau judėjo tinkama kryptimi, ir pagiria Sokratą, kad šis įvesdamas eidų teoriją

- 2) Užuoat apsisojus ties viena hipoteze ir pamėginus išsiaiškinti, kokių išvadų link veda jos pagrindinės prielaidos, Parmenidas Sokratui taip pat pasiūlo apmąstyti ir nagrinėjamos hipotezės paneigimą bei iš to išplaukiančias išvadas. Pavyzdžiui, jei nagrinėjama hipotezė yra „esančių yra daug“, tuomet pirmiausia reikėtų išsiaiškinti, ką ši tezė pasako apie „esančius, kurių daug“ santykyje su jais pačiais, ką ši tezė pasako apie šių „esančių“ santykį su jų priešingybe („esantis, kuris yra vienas“), bei kokios išvados išplaukia iš priešingos tezės, kad „esančių nėra“ (*Prm.* 136a4 – b1).

Atidžiai išklausę Parmenido pasiūlymą, Sokratas ir kiti pokalbio dalyviai tuomet paprašo jo parodyti, kaip tokia filosofinė mankšta atrodo praktikoje, ir taip „Parmenido“ skaitytojai įvedami į antrąją dialogo dalį, kurioje Parmenidas kartu su Aristotelium pamėgina išpildyti šį jaunojo Sokrato prašymą. Prieš aptariant antrąją „Parmenido“ dalį ir mėginant joje nagrinėjamą problematiką susieti su pirmojoje dialogo dalyje išvardintais eidų teorijos sunkumais, pirmiausia verta apibendrinti pirmosios dialogo dalies pagrindines išvadas, susijusias su dalyvavimo ir atskyrimo sąvokomis, bei pamėginti atsakyti į klausimą, kokia galėjo būti tikroji pirmojoje dialogo „Parmenidas“ dalyje pateiktos atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų kritikos reikšmė Platono kūrybinio palikimo kontekste.

2.1.3. Dialogo „Parmenidas“ pirmosios dalies aporijų pagrindinės prielaidos: dianoetinė atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų interpretacija

Atsakymas į vieną svarbiausių šios tyrimo dalies klausimų – kokią vaidmenį pirmojoje „Parmenido“ dalyje vaidina atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos bei kodėl šioje dialogo dalyje Platonas visą dėmesį skiria būtent eidų teorijos kritikai – atitinkamai priklauso nuo dviejų pačiame klausime numatomų elementų. Norint atsakyti į pirmąją klausimo dalį, reikia aiškiai parodyti, kokiū būdu (bei ar apskritai) atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos figūruoja pirmojoje „Parmenido“ dalyje pateikiamuose argumentuose, nukreiptuose prieš jaunojo Sokrato eidų teoriją. Kita vertus, norint atsakyti į antrąją klausimo dalį, derėtų į pirmojoje dalyje pateikiamą eidų teorijos (ir galimai – atskyrimo bei dalyvavimo sąvokų) kritiką pažvelgti tiek

pamėgino atkreipti Zenono dėmesį būtent į galimus prieštaravimus, glūdinčius vien tik mąstymu pasiekiamų (ἄ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι) eidų srityje (*Prm.* 135e1 – 4).

dramatiniame paties dialogo „Parmenidas“¹²⁹, tiek ir kitų Platono dialogų¹³⁰ kontekste.

Visų pirmausia, galima pastebėti, kad kiekvienas iš pirmojoje „Parmenido“ dalyje aptariamų prieš eidų teoriją nukreiptų argumentų vienu ar kitu būdu atsiremia būtent į tam tikrą atskyrimo arba dalyvavimo sąvokų interpretaciją¹³¹. Norint šį teiginį išryškinti, galima schematiškai išvardinti kiekvieną pirmosios dalies argumentą, atkreipiant dėmesį į tai, koku būdu kiekviename iš jų pasireiškia atskyrimo arba dalyvavimo sąvoka. Pirmojoje „Parmenido“ dalyje iš viso panaudojami aštuoni argumentai:

1. Yra tiek eidų, kiek ir juos atitinkančių daiktų klasių: kiekviena jusliškai suvokiamų daiktų klasė turi atskirą esmę pačią savaime (*Prm.* 130b7 – d9).
2. Trys dalyvavimo paradoksai (130e4 – 131e7):
 - a. Daiktai eide dalyvauja pasiimdami eidą kaip visumą. Vadinasi, eidai yra atskirti nuo savęs pačių (*Prm.* 130e4 – 131b6).
 - b. Daiktai eide dalyvauja pasiimdami eido dalį. Vadinasi, eidai yra dalūs (*Prm.* 131b6 – 131c11).
 - c. Pasiimdami didumo eido dalį, daiktai yra dideli pasiimdami kažką mažo (*Prm.* 131c12 – 131e7).
3. Pirmasis „trečiojo žmogaus“ argumentas: šalia eidų ir jusliškai suvokiamų daiktų visada atsiranda dar vienas atskiras eidas, kuris apima pirmąją esinių porą, šalia šio eido atsiranda dar vienas eidas ir t.t. *ad infinitum* (*Prm.* 131e8 – 132b2).
4. Eidų kaip minčių paradoksas: jei daiktai dalyvauja eiduose, o šie yra mintys, vadinasi, visi daiktai sudaryti iš minčių ir yra mąstantys; arba daiktai nėra mąstantys, bet tuomet esama daiktų, kurie turi mintis, bet nėra mąstantys (*Prm.* 132b3 – 132c11).

¹²⁹ T.y. ką patys dialogo veikėjai deklaruoja apie jame aptariamus argumentus ir jų tikrąją reikšmę.

¹³⁰ Bent jau kiek juose skiriama dėmesio eidų teorijai ar pagrindinių jos teiginių aptarimui – tokiu būdu galima rasti dialogui „Parmenidas“ išorišką atsvaros tašką, kuriuo remiantis būtų galima geriau suvokti, ar „Parmenide“ pateikiama eidų teorijos kritika buvo skirta išryškinti *tikroms* eidų teorijos problemoms, ar Platonas vis dėlto pirmojoje dalyje aptartų sunkumų nelaikė rimtomis grėsmėmis savo filosofinei pozicijai.

¹³¹ *Pace Cordero* (2013) ir *Zuckert* (1998), kurių teigimu, visos pirmosios „Parmenido“ dalies aporijos kildintinos iš eidų ir jusliškai suvokiamų daiktų atskyrimo tezės.

5. Antrasis „trečiojo žmogaus“ argumentas: jei santykis tarp eidų ir daiktų suprantamas kaip santykis tarp originalo ir kopijos, vadinasi, jie tam tikru atžvilgiu privalo būti panašūs ir turėti kažką bendro. Tokiu atveju šalia jų atsiras dar vienas eidas, kuris juos apima, šalia šio eido atsiras dar vienas eidas ir t.t. *ad infinitum* (*Prm.* 132c12 – 133a7).
6. „Sudėtingiausias argumentas“: eidai yra radikaliai atskirti nuo jusliškai suvokiamų atskirybių ir yra susiję tik vieni su kitais. Dėl šios priežasties eidų negalima pažinti ir nieko turiningo apie juos pasakyti (*Prm.* 133a11 – 133d5).

Kiekviena iš šių Parmenido ir jaunojo Sokrato nagrinėjamų aporijų vienaip ar kitaip susijusios ir išplaukia iš tam tikros atskyrimo arba dalyvavimo sąvokos interpretacijos¹³². Detaliau aptarus kiekvieną iš šių aštuonių argumentų, galima pastebėti, kad juos vis dėlto sujungia du glaudžiai susiję elementai – viena vertus, kiekviename iš argumentų atsiremama į tiesioginį atskyrimo ar dalyvavimo sąvokų supratimą (atskyrimo sąvoka „Parmenido“ pirmosios dalies argumentuose pirmiausia interpretuojama kaip dviejų daiktų buvimas skirtingose vietose, t.y. kaip tai, ką Aristotelis būtų pavadinęs „atskyrimo vietos atžvilgiu“¹³³; tuo tarpu dalyvavimo sąvoka tiesiogiai interpretuojama kaip dalių pasiėmimas ir/arba turėjimas, kitaip tariant, interpretuojama tiesiogiai); kita vertus, kiekviename iš šių argumentų eidai, jų esminės savybės bei santykis su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis patys savo ruožtu yra interpretuojami per *jusliškumo* prizmę. Pavyzdžiui, pirmojoje Parmenido aporijoje, kurioje užklausiama, kiek ir kokių esama eidų, jeigu kiekviena jusliškai suvokiamų daiktų klasė turi atskirą esmę pačią savaime, kurioje dalyvauja, eidai suprantami kaip savotiškos daiktų kopijos, egzistuojančios atskirai nuo pačių daiktų. Analogišką situaciją galima pastebėti ir abiejose „trečiojo žmogaus“ argumento versijose – šį argumentą galima laikyti veiksmingu, jeigu tuo pačiu priimama po argumentu slypinti prielaida, kad eidai iš tiesų yra tam tikra prasme panašūs į jusliškai suvokiamas atskirybes, kadangi tokiu atveju eidų teorijai grsia begalinio

¹³² Įdomu tai, kad iš aštuonių prieš eidų teoriją nukreiptų argumentų atskyrimo ir dalyvavimo sąvokoms atitenka atitinkamai po keturis argumentus (1., 3., 5., ir 6. paremti tam tikra atskyrimo sąvokos, o 2a., 2b., 2c. ir 4. – dalyvavimo sąvokos interpretacija).

¹³³ Cf. Wood (2005), kuri atskyrimo sąvoką pirmojoje „Parmenido“ dalyje taip pat interpretuoja kaip atskyrimą vietos prasme (tačiau tiesiogiai nesieja su viena iš Aristotelio vartotų termino χωρισμός reikšmių).

regreso grėsmė. Aiškiai išskyrus šiuos elementus¹³⁴, kurie sujungia Parmenido pateikiamas aporijas, galima pamėginti paieškoti sąsajų tarp dialogo „Parmenidas“ bei to, kaip kituose Platono kūriniuose aptariamos atskyrimo ir dalyvavimo sąvokos.

Dalyvavimo sąvokos aptarimą, kuris būtų analogiškas dialoge „Parmenidas“ pateikiamai šio termino analizei, taip pat galima aptikti Platono kūrinyje „Didysis Hipijas“¹³⁵, kuriame Sokratas ir jo pašnekovas sofistai Hipijas bando atsakyti į klausimą, kas yra pats grožis¹³⁶ (τί ἐστὶ τὸ καλόν). Pašnekovams aptarus ir atmetus keletą galimų variantų, ką galima būtų deramai vadinti „pačiu grožiu“, Hipijas pasiūlo apsvarstyti variantą, kad „pats grožis“ yra „toji malonumo dalis, tenkanti regai ir klausai (μέρος τοῦ ἡδέος, τὸ ἐπὶ τῆ ὄψει τε καὶ ἀκοῇ γιγνόμενον)“ (*Hp. Ma.* 299b3 – 4). Hipijo pasiūlytas apibrėžimas iš visų galimų malonumų srities išskira būtent tuos malonumus, kurie būdingi „klausai ir regai“, ir susieja „patį grožį“ būtent su šiais malonumais. Sokrato teigimu, toks apibrėžimas leidžia manyti, kad su rega ir su klausu susijęs malonumas yra kažkuo ypatingi ir kažkuo esmingai skiriasi nuo visų kitų malonumų, ir greičiausiai būtent šitame skirtume reikėtų ieškoti paties grožio: „Pamatei šioje poroje kažkokį skirtumą, išskiriantį juos iš visų kitų [malonumų] (ὄτι ἔχουσί τι διάφορον τῶν ἄλλων), ir atsižvelgdamas (ἀποβλέποντες) į šį skirtumą sakai, kad būtent anie yra gražūs“ (*Hp. Ma.* 299e1 – 2). Kitaip tariant, pats grožis greičiausiai nėra išskirtinai susijęs su malonumo kategorija bendrąja prasme, kitaip būtų vienodai susijęs su visomis įmanomomis malonumų rūšimis, o ne tik su malonumais, kurie susiję tik su rega ir klausu. Skirtumas, apie kurį kalba Sokratas, privalo būti išskirtinai susijęs su šiomis juslėmis. Vadinas, derėtų nuodugniau ištirti kiekvieną iš šių variantų – ar grožis susijęs išskirtinai su rega, ar su klausu, ir čia turėtų slypėti atsakymas į klausimą, kas būtent padaro kiekvieną daiktą gražiu.

Pagal Hipijo siūlomą apibrėžimą, visi malonumai, kurie „atsiranda“ regos arba klausos dėka, yra gražūs/puikūs. Tačiau iš šio apibrėžimo taip pat išplaukia, kad šios dvi malonumų kategorijos, paimitos atskirai, negali būti būti

¹³⁴ Tai yra, išskirtinį dėmesį skiriant būtent atskyrimo arba dalyvavimo sąvokai, bei šių sąvokų interpretavimui per juliškumo prizmę.

¹³⁵ Tezė, kad „Didžiajame Hipijuje“ pristatoma ir kritikuojama klaidinga dalyvavimo santykio interpretacija, taip pat iškelia ir D. Wolfsdorfas (2006). R. Dancy (2004) teigimu, dalyvavimo tezės užuomazgas taip pat galima aptikti ir dialoge „Protagoras“ (*Prt.* 322a3 – 5; 322c – d; 322d1 – 5).

¹³⁶ Derėtų pažymėti, kad čia turimas omenyje ne vien jusliška suvokiamas grožis (pvz. gražus namas, gražus žirgas). Žodis καλόν taip pat turi ir moralinę plotmę, tad gali nurodyti ne vien tik į gražų objektą, bet taip pat ir į „gražų“ (kilnų, garbingą) poelgį, gražią (puikią, paveikią) kalbą ir t.t.

laikomos gražiomis. Tarus, kad grožis objekte išskirtinai susijęs su rega, prieinama išvada, kad grožis negali būti susijęs išskirtinai su klausa, ir klausai priskirtini malonumai negali būti laikomi gražiais. Kita vertus, tarus, kad grožis objekte išskirtinai susijęs su klausa, reikia pripažinti, kad grožis negali būti išskirtinai susijęs su rega, todėl regimi malonumai taip pat negali būti gražūs. Grožis, kuris anot Hipijo apibrėžimo yra bendrai priskirtinas abiejoms malonumų klasėms, negali būti priskirtas kiekvienai iš jų atskirai – abu malonumai yra gražūs/puikūs, tačiau tuo pat metu nei vienas iš jų toks nėra. Anot Sokrato, tai tegali reikšti, kad reikėtų ieškoti naujo „paties grožio“ apibrėžimo: „Jei kažkas priskiriama abiems malonumams, bet ne kiekvienam atskirai, vadinasi, nė vienas iš jų negali būti gražus šito (τούτῳ) dėka“ (*Hp. Ma.* 300b4 – 5).

Būtent šioje vietoje Hipijas iškelia klausimą, kuris analogiškas dalyvavimo problemai, aptartoje dialogo „Parmenidas“ pirmojoje dalyje: „Bet ar gali taip būti, Sokratai? Kad jei nė vienas [iš dviejų] daiktas neturi šitos savybės – kad ir kas tai būtų – ir ši savybė nepriklauso nei vienam iš šitų daiktų, kaip ši savybė gali priklausyti jiems abiems?“ (*Hp. Ma.* 300b6 – 8). Natūralu manyti, kad yra visai priešingai – jei du paskiri žmonės yra turtingi arba drąsūs, vadinasi, jie abu taip pat yra turtingi/drąsūs, ne tik kiekvienas atskirai. Kita vertus, jei abu žmonės yra vadinami turtingais/drąsiais, vadinasi, kiekvienas jų atskirai taip pat yra turtingas/drąsus. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad tokia pati logika turėtų galioti ir grožiui, kuris priklauso tiek malonumams, būdingiems regai, tiek ir malonumams, būdingiems klausai. Tačiau priešingai nei turtingų/drąsių žmonių atveju, tai, kas bendra (τὸ κοινόν), nederėtų būti priskirta ir abiems malonumams atskirai – viena vertus, tokia išvada išplaukia iš paties Hipijo pasiūlyto apibrėžimo; kita vertus, anot Sokrato, galima surasti ir daugiau atvejų, kuomet tai, kas bendra dviems daiktams, nėra būdinga jiems atskirai – pats ryškiausias tokio atvejo pavyzdys yra *skaičiai*. Du žmonės bendrąja prasme yra *du*, tačiau kiekvienas jų atskirai yra *vienas*, ir būtų absurdiška teigti, kad du žmonės kartu yra *vienas* dėl to, kad kiekvienas jų atskirai yra *vienas* (ir atvirkščiai). Vis dėlto pats Sokratas pripažįsta, jog absurdiška manyti, kad „abu esame gražūs, tačiau kiekvienas nesame tokie [ir atvirkščiai]“ (*Hp. Ma.* 303c3 – 5). Šiame paradokse išryškėja „Parmenide“ aptarinėjama problema, susijusi su dalyvavimo sąvoka – kokių būdu tai, kas bendra dviems paskiriems objektams, gali priklausyti ir jiems abiems atskirai? Performulavus klausimą „Parmenido“ pirmojoje dalyje naudota terminologija, galima dar kartą paklausti: kokių būdu jusliškai suvokiamos atskirybės „dalyvauja“ eide ir kokių būdu jos „gauna savo dalį“? Kokių būdu tai, kas bendra daugybei atskirybių, tuo pat metu gali egzistuoti kiekvienoje atskirybėje?

Bendrą abiejų dialogų problematiką patvirtina čia pat Hipijo išsakoma pastaba, kad Sokratas niekad „nežiūri į dalykų visumą“ (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς), kad jis ir „kiti, su kuriais jis įpratęs diskutuoti“ (ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι) yra pratę tokius dalykus kaip grožis, gėris ir t.t. paimti atskirai (ἀπολαμβάνοντες¹³⁷) ir „sukapoti juos savo kalbomis“ (ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες) (*Hp. Ma.* 301b2 – 5). Tokiu būdu tas vienas dalykas, kuris bendras daugybei daiktų, tampa *padalintu* tarp jų. Daiktai, kaip greičiausiai pasakytų Platono Parmenidas, sau pasiima eido *dali* ir to paties eido nebegalima laikyti bendru visiems. Kita vertus, kaip atskleidė Sokrato plėtota Hipijo iškeltos hipotezės analizė, eido taip pat negalima tapatinti su specifine jusliškai suvokiamų atskirybių klase, priešingu atveju eidas taip pat neteks savo visuotinumą. Eidai, kurie Platono dialoguose apibūdinami formule „ἀντὸ τὸ X/X ἀντὸ καθ' αὐτό“, pagal tokį apibrėžimą yra priskirtini *visiems* savo klasės objektams. Kai kalbama apie kokį nors konkretų X, taip pat turimas omenyje ir ἀντὸ τὸ X. Jusliškai suvokiamos atskirybės negali sau pasiimti eido kaip *visumos*. Nors „Parmenido“ ir „Didžiojo Hipijo“ temos bei dramatiniai kontekstai ženkliai skiriasi, vis dėlto abu dialogus jungia vienas ir tas pats probleminis branduolys – dalyvavimo problema, iškylanti iš įtampos tarp to, kas prieinama juslėms ir to, kas prieinama mąstymu bei to, kas „pasiima dali“ ir to, kas nėra dalu. Dalyvavimo problema „Parmenide“ ir „Didžiajame Hipijuje“ formuluojama kaip *mereologinė problema*.

Kalbant apie atskyrimo sąvoką, pirmojoje „Parmenido“ dalyje suformuluotos pamatinės eidų teorijos tezės ir jų kritika aiškiai parodo, kad nors eidų teorija reikalauja brėžti ontologinę ribą tarp jusliškai suvokiamų atskirybių ir jų esmių (norint išvengti prieštaravimų, kuriuos iškelia Zenonas), vis dėlto su atskyrimo sąvoka visuomet susijusi dvejojama rizika – viena vertus, net ir atskyrus eidus nuo jusliškai suvokiamų atskirybių, reikia saugotis, kad jie nebūtų kokia nors prasme suprantami kaip panašūs į juose dalyvaujančius daiktus. Į šią mintį taip pat nurodo ir kiti Platono dialogai – pavyzdžiui, dialektiniame mite apie sielą, kuris pateikiamas dialoge „Faidras“, Sokratas nusako „uždangės sritį“ (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον), kurioje siela gali tiesiogiai „stebėti“ eidus pačius savaime, kaip „bespalvę, be bruožų, neapčiuopiamą esybę, iš tiesų būvančią (ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα), regimą tik protui – sielos vairininkui“ (*Phdr.*

¹³⁷ Čia vartojama veiksmažodžio λαμβάνειν forma numato Hipijo minimos „visumos“ padalinimą, taigi, nurodo į dalių-visumos dialektiką, kuri aptariama ir „Parmenido“ pirmojoje dalyje (kur vienas iš svarbiausių terminų yra to paties veiksmažodžio forma μεταλαμβάνειν).

247c6 – 8); taip pat dialogas „Puota“, kuriame išmintingoji Diotima Sokratui nusako grožio eidą griežtai atribodama jį nuo bet kokio jusliškumo: „Grožis nesirodys (φαντασθήσεται) jam [žmogui] nei lyg koks veidas, rankos ar kita kūno dalis, nei lyg kokia kalba (λόγος) ar mokslas (τις ἐπιστήμη)“ (Smp. 211a5 – 7). Kita vertus, jei atskyrimas tarp eidų ir juose dalyvaujančių daiktų suprantamas pernelyg radikaliai (t.y. jei eidai ir juose dalyvaujantys daiktai tokie skirtingi, kad tarp jų nėra ir negali būti nieko bendro), tuomet tenka pripažinti, kad nėra jokio ryšio tarp fenomenų pasaulio ir noetinės eidų srities. Būtent į tokią išvadą nurodo paskutinioji, „pati sunkiausia“ Parmenido aporija, kuri tuo pačiu skatina ieškoti atsakymo į klausimą, kaip tokios išvados išvengti bei kokiu būdu turiningai apibūdinti santykį tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskiribių¹³⁸.

„Parmenido“ pirmojoje dalyje pateikiamų aporijų viena pagrindinių prielaidų – pačių eidų interpretacija per tam tikrą jusliškumo prizmę – kuri pasireiškia dialogo veikėjams aptarinėjant tiek atskyrimo, tiek ir dalyvavimo sąvokas, natūraliai susieja dialogą „Parmenidas“ su kitu Platono kūrinium – „Valstybe“, kuriame ne tik aiškiai nusakomi esminiai skirtumai tarp pažinimo juslėmis, pažinimo mąstymu, bei nupasakojama, kaip pirmasis natūraliai vedą į antrąjį, bet taip pat aprašoma, kuo skiriasi atitinkamai juslėmis ir mąstymu pažįstamos esybės – jusliškai suvokiamos atskirybės ir eidai. Šie skirtumai Platono detaliausiai išreiškiami šeštojoje „Valstybės“ knygoje ir joje aptariamoje padalintos linijos analogijoje.

„Valstybės“ šeštojoje knygoje siekdamas savo pašnekovamas Glaukonui ir Adeimantui paaiškinti, kodėl būtent filosofai turėtų valdyti idealųjį polį bei koks turėtų būti jų auklėjimas, Sokratas būsimųjų polio valdovų auklėjimo svarbiausią tikslą susieja su Gėrio idėjos (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ) mąstymu. Anot Sokrato, tik pažinusieji Gėrio idėją gali būti laikomi tinkamais valdyti idealųjį polį bei deramai rūpintis jo piliečių gerbūviu. Tačiau kas yra ši Gėrio idėja ir kuo ji skiriasi nuo visų kitų daiktų, kurie įprastai vadinami „gerais“?

Sokrato teigimu, pačia bendriausia prasme visus esinius galima padalinti į dvi klases – tuos, kurie yra regimi (τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν) ir tuos, kurie suvokiami mąstymu (νοεῖσθαί): „teigiame, kad yra grožis pats

¹³⁸ Panašu, kad jaunojo Sokrato pasiūlyta dalyvavimo sąvoka yra vienas iš būdų, kuriuo remiantis būtų galima panaikinti paskutiniosios Parmenido aporijos atvertą ontologinę prarają tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskiribių, tačiau ši dokrina, kaip buvo parodyta šioje tyrimo dalyje, taip pat kelia nemažai klausimų, į kuriuos Sokratas taip ir neranda atsakymų (bent jau dialoge „Parmenidas“).

savaime (αὐτὸ καλόν), gėris pats savaime (αὐτὸ ἀγαθόν) <...> ir sakome, kad kiekvienas daiktas turi atitinkamą idėją, kuri yra viena (ιδέαν μίαν) ir kurią vadiname daikto esme – ji yra tai, kas yra (ὄ ἔστιν) kiekvienas daiktas“ (R. 507b5 – 7). Regimi daiktai yra visi daiktai, kurie vadinami „gražiais“ arba „gerais“, tuo tarpu šių daiktų esmės (grožis arba gėris patys savaime) suvokiamos tik mąstymu ir negali būti tapatinamos su daiktais, kurių esmės jos yra. Čia pat Sokratas priduria, kad šias dvi ontologines sritis galima atitinkamai padalinti dar į dvi dalis, ir atvaizduoti kaip liniją, padalintą į keturias proporcingas dalis (R. 511d6 – e5)¹³⁹. Kiekviena iš šių linijos dalių, anot Sokrato, atitinka tam tikrą sielos būseną, susijusią su atitinkama ontologine sritimi. Šias sritis galima išdėstyti pagal aiškumo (σαφήνειας) laipsnį, pradėdant nuo mažiausio ir baigiant pačiu didžiausiu:

1. Įsivaizdavimas (εἰκασία).
2. Tikėjimas (πίστις).
3. Tarpiškas pažinimas (διάνοια).
4. Tiesioginis supratimas (νόησις).

Įsivaizdavimas ir tikėjimas atitinkamai susiję su regimų daiktų sritimi, o tarpiškas pažinimas ir tiesioginis supratimas susiję su mąstomų daiktų sritimi. Kiekviena sielos būseną taip pat susijusi su tam tikrais pažinimo objektais. Įsivaizdavimu pažįstami regimų daiktų atvaizdai – daiktų šešėliai, jų atspindžiai vandenyje ir t.t., o patys daiktai, kurių atvaizdai pažįstami per įsivaizdavimą, savo ruožtu pažįstami per tikėjimą¹⁴⁰. Šioje vietoje įdomu tai, kad atėjus laikui nusakyti vien tik mąstymu pasiekiamų daiktų sritį, Sokratas nepateikia nei vieno konkretaus šiai sričiai priklausančio esinio pavyzdžio¹⁴¹ ir tarpišką pažinimą bei tiesioginį supratimą paprasčiausiai pamėgina apibūdinti kalbėdamas apie tai, kaip siela pereina palaiptams pereina nuo regimų daiktų srities prie mąstomų daiktų srities: „pirmąją tos atkarpos [tarpiško pažinimo/διάνοια] dalį siela būna priversta susiieškoti remdamasi prielaidomis (ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων) ir naudodamasi kaip

¹³⁹ Liniją ir jos dalis galima išreikšti proporcija (A+B):(C+D) – įsivaizdavimo (εἰκασία) sritis sutinka su tikėjimo (πίστις) sritimi taip, kaip tarpiško pažinimo (διάνοια) sritis sutinka su tiesioginio supratimo (νόησις) sritimi. Šią proporciją atitinkamai galima paversti į proporciją A:C=B:D, kuri parodo, kad įsivaizdavimo sritis analogiška tarpiško pažinimo sričiai, o tikėjimo sritis – tiesioginio supratimo sričiai (Sallis 1996: 414 – 415; Kardelis 2007: 263).

¹⁴⁰ Šis santykis tarp pačių daiktų ir jų atvaizdų dar gali būti įvardintas kaip *kopijos – originalo* santykis.

¹⁴¹ Nors anksčiau minėta skirtis tarp paskirų gražių daiktų ir grožio paties savaime leidžia suprasti, kad čia Sokratas greičiausiai turi omenyje eidus ir jų pažinimą.

atvaizdais tais daiktais, kurie anksčiau aptartoje atkarpoje [tikėjimo/πίστις srityje] buvo atvaizdų originalai“ (R. 510b4 – 6).

Nesunku pastebėti, kad geriausiai tarpiško pažinimo sritį galima pailustruoti pasitelkiant matematikos pavyzdį – aritmetika, geometrija ir kitos matematikos mokslo tyrimo sritys turi reikalą su tam tikrais objektais, kurių, anot Sokrato, griežtąja prasme negalima tapatinti su jusliškai suvokiamais objektais, nors matematikoje yra įprasta braižyti diagramas, linijas, kampus ir t.t. tam, kad būtų įrodomi matematikos teiginiai¹⁴². Sokrato teigimu, δάνοια srityje matematikos objektai, nagrinėjami pasitelkiant jusliškai suvokiamus objektus, vis dėlto tam tikra prasme lieka galutinai neatskirti nuo šių objektų: „čia siela, siekdama to, kas protu suvokiama, yra priversta naudotis prielaidomis (ὕποθέσεις δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι) ir neina į pradžią (ἐπ' ἀρχὴν), nes ji negali pakilti aukščiau už prielaidas“ (R. 511a3 – 6). Ir nors tarpiško pažinimo srityje pirmąkart įvyksta savotiškas mąstymo atsiskyrimas nuo jusliškai suvokiamų atskirybių, per šią sielos būseną pažįstami esiniai (skaičiai, linijos, figūros, diagramos ir t.t.) vis dar nėra eidai. Tik paskutiniuoju, tiesioginio supratimo (νόησις) srityje mąstymas galiausiai atsiplėšia nuo jusliškai suvokiamų objektų ir toliau juda „remdamasis tik pačiais eidais, eidamas nuo vieno eido prie kito, ir užbaigia taip pat eidais (εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη)“ (R. 511c1 – 2). Šioje vietoje svarbiausia tai, kad νόησις srityje slypi prieiga prie Gėrio Idėjos kaip prie „visa ko pradžios, kuriai nereikia jokių prielaidų (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰών)“ (R. 511b6 – 7). Pagrindinis būsimųjų polio valdovų uždavinys – pasiekti šią grynai *noetinė* eidų ir Gėrio Idėjos sritį.

Kaip teisingai pastebėjo Platono filosofijos tyrinėtojas Johnas Sallisas (1996: 415), Sokratas padalintos linijos analogijoje trumpai pamini vieną reikšmingą faktą, prie kurio vėliau nesugrįžta – tikėjimo ir tarpiško pažinimo sritys Sokrato siūlomoje linijos analogijoje atvaizduojamos vienodo ilgio atkarpomis (R. 509d1 – 510a3). Pačią liniją padalinus į dvi nelygias dalis, iš kurių viena ilgesnė (mąstymo sritis), o kita trumpesnė (regėjimo sritis), kiekvieną iš šių sričių reikėtų padalinti remiantis tokiu pat principu. Kitaip tariant, ilgesnioji regėjimo srities atkarpos dalis (tikėjimas/πίστις) turėtų būti tokio pat ilgio kaip ir trumpesnioji mąstymo srities atkarpos dalis (tarpiškas

¹⁴² Norint pailustruoti šią matematikos mokslo ypatybę, galima prisiminti kiek anksčiau šiame tyrime minėtą pavyzdį, kuriame matematikos mokytojas, norėdamas pademonstruoti Pitagoro teoremą, ant lentos nubraižo trikampį, kurio statiniams priskirtos reikšmės neatitinka čia ir dabar nubraižyto trikampio statinių ilgio. Būtent šia prasme matematikos mokslus ir juose nagrinėjamų esinių santykį su juslėmis suvokiamais tų pačių esinių atvaizdais Platonas plačiau aptaria R. 510c1 – 511b2.

pažinimas/διάνοια). Abi šios dalys turi būti vienodo ilgio, nors pats Sokratas teigė, kad visos padalintą liniją sudarančios dalys turi būti surikiuotos pagal jų aiškumą ir pagal šį kriterijų διάνοια sritis turėtų būti svarbesnė pažinimui nei πίστις sritis! Ir vis dėlto padalintoje linijoje jos turėtų būti atvaizduotos vienodo ilgio atkarpomis. Atsižvelgiant į tai, kaip vėliau „Valstybėje“ (R. 523a10 – 524d1)¹⁴³ apibūdinama skirtis tarp pažinimo joslėmis ir pažinimo mąstymu, bei kaip padalintos linijos analogijoje buvo apibūdinta διάνοια srities priklausomybė nuo jusliškai suvokiamų daiktų, prie kurių šioje srityje esanti siela neišvengiamai privalo sugižti, galima pastebėti, kad Platono „Valstybėje“ aprašytas judėjimas tarp πίστις ir διάνοια ontologinių sričių puikiai atitinka bendrai apibūdinti dvigubą atskyrimo ir dalyvavimo problemą, aprašytą dialoge „Parmenidas“, bei susieti šio dialogo problematiką ir su tokiais Platono dialogais kaip „Didysis Hipijas“, kuriame kiek kitokiu pavidalu nagrinėjamos tos pačios problemos. Aiškumo dėlei galima palyginti, kaip šiuose trijuose dialoguose apibūdinamos pagrindinės problemos, išsiskiriančios pašnekovų pastangas jas įveikti.

Visų pirma, tiek „Parmenide“, tiek „Didžiajame Hipijuje“ galima aptikti tas pačias prielaidas, kurios pateikiamos „Valstybėje“ išdėstyta pasakojime, kad pažinimas protu prasideda pirmiausia nuo prieštaringo juslių liudijimo: dialogas „Parmenidas“ pradedamas nuo ginčo apie daiktus, kurie pasižymi prieštaringomis savybėmis – tuo pat metu atrodo esantys tiek panašūs, tiek nepanašūs; tuo tarpu „Didžiajame Hipijuje“ susiduriama su ginčytinu teiginiu, kad tiek graži mergina, tiek ir puikiai nužiestas puodas abu yra vienodai gražūs. Antra, šie akivaizdūs prieštaravimai tuomet skatina sielą ieškoti šių prieštaravimų priežasties, ją nuodugnai iširti ir deramai atskirti

¹⁴³ Pažinimas mąstymu visada prasideda nuo prieštaringai liudijančių juslių, kadangi tik toks liudijimas ir jame aptiktas prieštaravimas (pvz. daiktas yra ir didelis, ir mažas, ir kietas, ir minkštas ir t.t.) skatina mąstymą eiti toliau ir klausti, kas yra didumas ar mažumas savaime, t.y. proto atsigręžimas į daiktus pačius savaime pirminę savo atspirtį visuomet suranda joslėse ir jų liudijime. Šioje „Valstybės“ dalyje pateikiama skirtis tarp pažinimo joslėmis ir pažinimo mąstymu taip pat labai svarbi tuo, kad dar kartą susieja eidų problemą su *skaičių* klausimu (kaip ir dialoge „Didysis Hipijas“; cf. *Hp. Ma.* 303c3 – 5) – jei joslės daiktus suvokiančiai sielai duoda ženklą, kad tas pats daiktas (Platono pateikiamame pavyzdyje – pirštas, lyginamas su kitais rankos pirštais) pasižymi prieštaringomis savybėmis, tuomet siela „pirmiausia pasitelkia protą ir mąstymą“ (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) (R. 524b3 – 5), norėdama šį prieštaravimą iširti nuodugniau. J. Dumčiaus (2000) pasirinkimas šioje vietoje žodį λογισμὸν versti kaip „protas“ nėra visiškai tikslus ir užmaskuoja faktą, kad siela, susidūrusi su prieštaringais juslių liudijimais, pirmiausia užsiima savotišku *skaičiavimo* (λογιστική) veiksmu, kadangi pirminis sielos impulsas tokiais atvejais yra išsiaiškinti, ar turimas reikalas su *vienu*, *dviem* ar daugiau daiktų.

tai, kas jusliškai suvokiamose atskirybėse atrodo esant „sumišę į vieną (συγκεχυμένα)“ (R. 524c3 – 8): dialoge „Parmenidas“ jaunasis Sokratas atskiria panašius/nepanašius daiktus ir „panašumą/nepanašumą pačius savaime“, kurių dėka pirmieji ir vadinami panašiais/nepanašiais; tuo tarpu „Didžiajame Hipijuje“ teigiama, kad esama „grožio paties savaime“, kurio dėka visi gražūs bei puikūs daiktai būtent taip ir vadinami. Trečia, „Parmenide“ ir „Didžiajame Hipijuje“ nagrinėjamos problemos puikiai pailiustruoja „Valstybėje“ nupasakotą perėjimą nuo mąstymo, kuris paremtas juslėmis¹⁴⁴, prie mąstymo, kuris mąsto eidus pačius savaime ir nebeturi nieko bendro su jusliškumu – anot Platono, nors perėjimas iš tikėjimo (πίστις) srities į tarpinio pažinimo (διάνοια) sritį yra teisingas žingsnis link mąstymo, turinčio reikalą tik su eidais pačiais savaime, vis dėlto šis žingsnis tėra preliminarus ir šiame žingsnyje sielos mąstymas vis dar pernelyg priklausomas nuo jusliškai suvokiamų atskirybių bei jų teikiamų vaizdinių, kad galėtų iškart pereiti prie eidų pačių savaime mąstymo¹⁴⁵. Būtent į šią „Valstybėje“ išdėstytą natūralią eidų pažinimo eigą nurodo kiek anksčiau aptarti „Parmenido“ pirmosios dalies sunkumai – tiek šiame dialoge eksploatuojama termino „dalyvavimas“ kaip „dalies pasiėmimo“ reikšmė, tiek ir nuolatinis eidų ontologinės srities suplakimas su bet kokių jusliškumu, kuriuo paremtas „trečiojo žmogaus“ argumentas¹⁴⁶. Dialogo „Parmenidas“ pirmosios dalies kontekste dalyvavimo ir atskyrimo sampratų kritika nurodo į pastangą mąstyti pačius eidus διάνοια srityje, kurioje siela bus visada pasmerkta sugrįžti prie eidų hipotezių – į pačius eidus nurodančių jusliškai suvokiamų atskirybių¹⁴⁷. Į διάνοια sritį, aprašytą dialoge „Valstybė“, taip pat nurodo ir „Didžiajame Hipijuje“ nagrinėjama dalyvavimo problema, kurioje mąstymas ir jusliškumas yra

¹⁴⁴ Taigi, pasmerkta neišvengiamai klysti ir nuolat grįžti prie jusliškai suvokiamų esinių.

¹⁴⁵ Platonas dialoge „Valstybė“ ne kartą pabrėžia, jog siela διάνοια srityje yra priversta (ἀναγκάζεται) naudotis juslių teikiama informacija apie atitinkamai suvokiamus esinius tam, kad galiausiai pasiektų vien tik mąstymui prieinamus esinius (plg. R. 510b4 – 10 ir 511a3 – 8).

¹⁴⁶ Kad dialoge „Parmenidas“ visi su eidų teorija susiję sunkumai išskyla būtent tarpinio pažinimo sferoje, parodo ir anksčiau minėta Gregory Vlastoso (1954: 248 – 251) išvada, kad šiame dialoge Parmenido argumentai paremti eidų *autopredikacijos* teze (eidas patys pasižymi savybėmis, kurias suteikia jusliškai suvokiamoms atskirybėms kaip jų esmės).

¹⁴⁷ Panašių išvadą (tiesa, naudodamasis kitomis prielaidomis nei aprašytos šiame tyrime) savo straipsnyje apie dalyvavimo problemą dialoge „Parmenidas“ konstatuoja ir Vilniaus universiteto mokslininkas Skirmantas Jankauskas (2017: 104): „Jei idėjos yra pasiekiamos iš kasdienio mąstymo pozicijų <...> tai jos, kad ir kiek nutolusios nuo esinių, visgi turėtų priklausyti tam pačiam dalykinio mąstymo klodui“.

neatskiriama susiję – šiame dialoge paradoksali išvada, kad du daiktai kartu yra gražūs, tačiau kiekvienas atskirai – ne, išvedama būtent iš aptariamų jusliškai suvokiamų objektų specifikos¹⁴⁸. Malonumai, tenkantys regai ir malonumai, tenkantys klausai, būtent dėl savo priklausomybės nuo specifinės juslės užkerta kelią tolimesniam grožio paties savaime mąstymui.

Taigi, iš ką tik atlikto „Parmenido“ pirmosios dalies palyginimo su dialogais „Valstybė“ ir „Didysis Hipijas“ bei konkrečių joje minimų argumentų, nukreiptų prieš tam tikrą atskyrimo ir dalyvavimo sąvokų interpretaciją, galima daryti išvadą, kad bent jau pirmojoje „Parmenido“ dalyje šios Platono metafizikos sąvokos apibrėžiamos *negatyviai*, t.y. Parmenido pateikiami prieštaravimai leidžia geriau suprasti, kaip *nereikėtų* mąstyti apie eidus bei kokios gali būti pastarųjų mąstymo kaip panašių į jusliškai suvokiamus objektus pasekmės¹⁴⁹. Tačiau taip pat nereikėtų pamiršti, kad tai tik pirmosios dalies išvada – pabaigęs pokalbį su jaunuoju Sokratu, Parmenidas, raginamas visų kitų pokalbio dalyvių¹⁵⁰ ir padedamas Aristotelio (kuris prisiima sau užduotį paklusniai atsakinėti į Parmenido užduodamus klausimus), imasi užduoties pademonstruoti, kaip jo paties propaguojamas „hipotezių“ metodas (panašus į metodą, kurį savo filosofiniame traktate naudojo Zenonas paneigti teiginiui, kad „esančių yra daug“) turėtų padėti išspręsti sunkumus, iškilusius jaunajam Sokratui ir jo eidų teorijai. Tad sprendžiant iš šio Parmenido pažado, antrojoje dialogo dalyje galima tikėtis surasti *pozityvų* atsakymą į klausimą, kaip iš tiesų derėtų suprasti ir interpretuoti atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje – būtent tai ir bus mėginama atlikti kitoje tyrimo dalyje.

2.2. Dialogo „Parmenidas“ antroji dalis: hipotezės apie Vienį, jų sąsajos su atskyrimo ir dalyvavimo problema (137c4 – 166c5)

„Jei Vienis yra (εἰ ἔν ἐστιν)“ – būtent tokią tezę pasirenka detalčiau panagrinėti Parmenidas, argumentuodamas, kad tai vis dėlto yra jo paties

¹⁴⁸ Jacobo Kleino (1992: 79 – 81) teigimu, „Didžiajame Hipijuje“ atitinkamai reikšminga tai, kad dalyvavimo paradoksą Sokratas pakartotinai iliustruoja panaudodamas skaičių pavyzdį (du daiktai kartu yra du, o atskirai – po vieną), kadangi „Valstybėje“ *vieno, dviejų* ir kt. (kaip ir matematikos objektų apskritai) išskyrimas bei mąstymas priklauso išskirtinai *διὰ τοιαῦτα* sričiai.

¹⁴⁹ Pace Schipper (1961), kurio teigimu, „Parmenido“ pirmojoje dalyje galimai kritikuojamos net ir teisingos eidų teorijos interpretacijos.

¹⁵⁰ Nors šios užduoties imtis Sokratas pirmiausia pasiūlo pačiam Zenonui, šis perleidžia ją Parmenidui, teigdamas, kad tai yra „didelis darbas (ὄσον ἔργον)“ (*Prm.* 137d6).

išsikelta hipotezė (ἐμμευτοῦ ὑποθέσεως¹⁵¹), taigi, jam artimiausia ir labiausiai pažįstama. Tuo tarpu pagrindiniai parametrai, kuriais remiantis bus plėtojama Parmenido pasirinkta hipotezė, buvo aptarti kiek anksčiau – kai naujasis metodas buvo pristatinėjamas Sokratui. Šie parametrai – tai nagrinėjamas esinys („Vienis“), pastarojo būties ar nebuvimo teigimas („Jei Vienis yra/jei Vienio nėra (εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν)“) ir iš to išplaukiančios išvados, kurios turi parodyti, ką pati hipotezė pasako tiek apie nagrinėjamą esinį savo paties ir visų kitų esinių (τῶλλα) atžvilgiu, tiek ir apie visus kitus esinius, kurie nuo šio skiriasi – ir savo pačių, ir nagrinėjamo esinio atžvilgiu. Atitinkamai vadovaudamasis šiais parametrais, Parmenidas iš viso aptaria aštuonias hipotezes (keturios iš jų skirtos tezei, kad Vienis yra, keturios – kad Vienio nėra), kuriose kaip esantis/nesantis detalai išnagrinėjamas Vienis bei šio esinio sąsajos su visais kitais esiniais:

- 1) Jei Vienis yra, ką galima apie jį pasakyti jo paties atžvilgiu (*Prm.* 137c4 – 142a8)?
- 2) Jei Vienis yra, ką galima apie jį pasakyti kitų esinių atžvilgiu (*Prm.* 142b1 – 155e3)?
- 3) Jei Vienis yra, ką galima pasakyti apie kitus esinius jų pačių atžvilgiu (*Prm.* 157b6 – 159b1)?
- 4) Jei Vienis yra, ką galima pasakyti apie kitus esinius Vienio atžvilgiu (*Prm.* 159b2 – 160b4)?
- 5) Jei Vienio nėra, ką galima apie jį pasakyti kitų esinių atžvilgiu (*Prm.* 160b5 – 163b6)?
- 6) Jei Vienio nėra, ką galima apie jį pasakyti jo paties atžvilgiu (*Prm.* 163b7 – 164b4)?
- 7) Jei Vienio nėra, ką galima pasakyti apie kitus esinius jų pačių atžvilgiu (*Prm.* 164b5 – 165e1)?
- 8) Jei Vienio nėra, ką galima pasakyti apie kitus esinius Vienio atžvilgiu (*Prm.* 165e2 – 166c5)?

Prieš aptariant šias hipotezes, pirmiausia reikėtų išsakyti keletą bendro pobūdžio pastabų apie prielaidas, kuriomis remiantis bus vykdoma tolimesnė jų analizė.

Visų pirma, viena pagrindinių šios tyrimo dalies prielaidų yra tezė, kad visos aštuonios hipotezės, aptarinėjamos antroje „Parmenido“ dalyje,

¹⁵¹ Ši Platono Parmenido pastaba greičiausiai nurodo į dialogo pradžią, kuroje Sokratas apkaltina Zenoną, kad šis paprasčiausiai kitais žodžiais bando išsakyti panašią į dabar nagrinėjamą tezė, kurios esą laikėsi pats Parmenidas – kad „visa yra viena (ἕν εἶναι τὸ πᾶν)“ (*Prm.* 128a4 – b6).

pirmiausia yra skirtos atsakyti į atskyrimo ir dalyvavimo problemą, kuri savo ruožtu išryškinama pirmojoje dialogo dalyje. Ši prielaida išplaukia iš kiek anksčiau paminėtų Platono dialogų interpretacinių principų, kurių buvo laikomasi nagrinėjant pirmąją dialogo „Parmenidas“ dalį – bet kuris Platono dialogas pirmiausia yra nepertraukiama vienovė, kurioje dera dramatiniai ir loginiai kūrinių lygmenys, tad jį reikėtų traktuoti ir tirti atitinkamai. Taigi, remiantis „Parmenide“ aprašytu dramatiniu vyksmu (Sokrato iššūkiu Zenonui, po to sekančiu savotišku konfliktu tarp Parmenido bei Sokrato, ir Parmenido pažadu, kad eidų teoriją ištikusius sunkumus įmanoma įveikti taikant jo siūlomą hipotezių metodą) bei šio kūrinių veikėjų pasisakymais, galima daryti prielaidą, kad tikroji aštuonių hipotezių paskirtis yra būtent tokia, kokią ją pristato Parmenidas – atsakyti į pirmojoje dialogo dalyje iškilusius sunkumus.¹⁵²

Iš šios tezės galima išvesti antrąją šios tyrimo dalies prielaidą – jei antrosios dialogo dalies tikroji paskirtis yra atsakyti į pirmojoje dalyje keliamus klausimus ir problemas, tuomet aštuonios hipotezės, suformuluotos remiantis anksčiau aptartais parametrais (nagrinėjamas esinys, jo buvimo/nebuvimo teigimas ar neigimas, ir iš to išplaukiančios išvados), turėtų būti interpretuojamos kaip *turinčios vienodą svarbą*, t.y. kadangi kiekvieną iš

¹⁵² Dėl šios prielaidos tyrimas skiriasi nuo kai kurių kitų kūrinių, studijų ir monografių, kuriuose tikroji antrosios „Parmenido“ dalies filosofinė prasmė siejama ne su pirmosios dalies problematika, o interpretuojama pirmiausia kaip atsakas į kitų mąstytojų filosofines sistemas (Roberto Brumbaugh (1959, 1961) teigimu, antrojoje dialogo dalyje Platonas mėgina suderinti istorines Anaksagoro ir Zenono metafizines doktrinas bei jų esmines kategorijas, tuo tarpu Johnas Palmeris (1999) interpretuoja antrąją dialogo dalį kaip atsaką istorinio Parmenido metafizikai)), o taip pat ir pozicijos, kad abi „Parmenido“ dalys niekuo nesusijusios (anglų filosofo Gilberto Ryle'io (1966) pozicija). Kaip šiame tyrime priimamos prielaidos pagrindinį privalumą ką tik išvardintų interpretacijų atžvilgiu galima įvardinti *ekonomiškumą*, kurį ši prielaida suteikia tyrimui. Pozicija, siejanti antrąją „Parmenido“ dalį su kitais Antikos mąstytojais ir jų filosofinėmis sistemomis, turi ne tik parodyti šią sąsają, bet ir užtikrinti teisingą šių kitų mąstytojų (Anaksagoro, Zenono, Parmenido) pozicijos interpretaciją. Maža to, ši pozicija taip pat privalo pagrįsti savo pagrindinę prielaidą – kad dialoge „Parmenidas“ pateikiamos Zenono ar Parmenido nuomonės iš tiesų atitinka pačių istorinių asmenybių mokymus ir poziciją. Atitinkamai ir antroji pozicija reikalauja papildomo pagrindinėjimo, kuris jau išeina anapus dialogo „Parmenidas“ ribų. Tuo tarpu šiame tyrime priimama prielaida bent jau metodologine prasme pranašesnė už ką tik išvardintas pozicijas, kadangi neapsunkina tyrimo papildomais klausimais apie dialogo antrosios dalies tikrąją paskirtį – ji tiesiogiai įvardinta pačiame kūrinyje, t.y. hipotezės turi padėti atsakyti į pirmojoje dalyje iškeltus klausimus. Tokios pat prielaidos, kaip ir šiame tyrime, laikosi Gersonas (1981) Ricklessas (1998) ir Schofieldas (1977).

hipotezių galima traktuoti kaip paskirą vieno esinio tyrimo momentą, nereikėtų ypatingos reikšmės suteikti kuriai nors vienai iš jų ir visą antrosios „Parmenido“ dalies interpretaciją grįsti būtent pasirinktąja hipoteze¹⁵³. Nepriklausomai nuo to, kiek dėmesio kiekvienai hipotezei skiriama pačiame tekste (šiuo atžvilgiu ypatingai išsiskiria pirmoji ir antroji hipotezės, kurių aptarimas dialoge užima daugiau vietos nei diskusija tarp Sokrato ir Parmenido pirmojoje dialogo dalyje), visos hipotezės turėtų būti traktuojamos kaip vienodai svarbios norint pasiekti galutinį pačiame dialoge deklaruojamą tikslą – atsakyti į atskyrimo ir dalyvavimo problemą.

Trečioji šios tyrimo dalies prielaida (kurią galima laikyti nekontroversiškesniausia iš dabar išvardintų prielaidų, bet kurią vis dėlto reikėtų paminėti norint suteikti tyrimui aiškumą) – tai tezė, kad antrojoje „Parmenido“ dalyje aptarinėjami esiniai yra eidai arba bent jau į eidus panašūs esiniai. Ši prielaida išplaukia iš pirmosios dialogo dalies pabaigoje Parmenido išsakytų nurodymų jaunajam Sokratui (*Prm.* 135d8 – e4): svarbiausia parodyti ne tai, koku būdu jusliškai suvokiami daiktai gali būti panašūs ir nepanašūs, dideli ir maži ir t.t. tuo pat metu, o parodyti, koku būdu gali būti susiję daiktai, pasiekiami samprotavimu (λόγῳ λάβοι), ir kuriuos „galima laikyti esant eidais“ (καὶ εἶδη ἂν ἠγήσαντο εἶναι).

Taigi, remiantis šiomis prielaidomis toliau bus mėginama analizuoti aštuonias Parmenido pateikiamas hipotezes¹⁵⁴ – pirmiausia teigiančias, kad

¹⁵³ Būtent tokia interpretacija pasižymi jau anksčiau minėtojo Proklo, o taip pat ir italų filosofo Marsilio Ficino komentarai Platono „Parmenidui“ – šių mąstytojų manymu, pati svarbiausia yra pirmoji hipotezė, kuri išreiškia mokymą apie tą patį Vienį, kurį esą postulavo neoplatonizmo pradininkas Plotinas. Iš šiuolaikinių mokslininkų, analogiškos nuomonės laikosi Mary-Louise Gill (2012), kurios nuomone, pati svarbiausia antrosios dalies hipotezė iš tiesų užkoduota antrosios hipotezės pabaigoje (*Prm.* 155e4 – 157b5), ir dėl šios priežasties galima teigti esant devynias, o ne aštuonias hipotezes. Vis dėlto pozicija, teigianti, kad dialoge iš tiesų esama devynių hipotezių, nėra standartinė. Šiame tyrime kaip tik priešingai laikomasi nusistovėjusio konsensuso (Brumbaugh 1961, Dorter 1994, Harte 2002, McCabe 2004, Rickless 2007, Tabak 2015 ir kt.) ir teigiama, kad antrojoje dialogo dalyje esama aštuonių hipotezių, kaip, beje, ir nurodo pats tekstas.

¹⁵⁴ Kadangi hipotezių aptarimas užima didžiąją dialogo „Parmenidas“ dalį, šiame tyrime bus siekiama ne kuo detaliau išnarstyti kiekvienos hipotezės argumentą ar įvertinti kiekvieno iš šių argumentų formalų teisingumą/klaidingumą bei iš to išplaukiančias išvadas (turint omenyje pagrindinį šio tyrimo tikslą – detaliai išnagrinėti atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje, tokia užduotis išeina anapus šio tyrimo ribų), o pateikti bendresnio pobūdžio hipotezių apžvalgą, kuri vis dėlto leistų daryti tam tikras išvadas apie antrosios dialogo dalies sąsajas su pirmąja „Parmenido“ dalimi bei implikacijas atskyrimo ir dalyvavimo problemos tolimesniam nagrinėjimui.

Vienis yra, o po to ir šią poziciją neigiančias hipotezes – ir pamėginti įvykdyti šios tyrimo dalies pradžioje išsikeltą tikslą: pamėginti pateikti vieningą, abi dialogo dalis vienijančią interpretaciją, kuri savo ruožtu taip pat padėtų pasistūmėti į priekį mėginant gauti daugiau informacijos ir atsakymų apie atskyrimo ir dalyvavimo sąvokas Platono filosofijoje.

2.2.1. „Jei Vienis yra“: pirmų keturių hipotezių apžvalga (137c4 – 160b4)

Pirmoji hipotezė, kurią imasi nagrinėti Parmenidas, padedamas jaunojo Aristotelio, klausia: jei Vienis yra, ką galima apie jį pasakyti jo paties atžvilgiu (*Prm.* 137c4 – 142a8)? Visų pirma, pats paprasčiausias ir pamatinis dalykas, išplaukiantis iš paties esinio pavadinimo „Vienis“, yra tai, kad Vienis negali būti niekaip susijęs su Daugio (πολλά) kategorija – jei Vienis yra, tuomet jis nėra Daugis. Tuo pačiu tai reiškia, kad Vienis negali turėti dalių (μέρη) ir atitinkamai pats nėra visuma (ὅλον), sudaryta iš dalių, kadangi Daugio kategorija numato šias sąvokas. Jei Vienis būtų visuma, vadinasi, jis turėtų dalis, o iš to seka, kad jis būtų nebe vienas.

Savo ruožtu dalies ir visumos kategorijos numato sąvokas „pradžia“ (ἀρχή), „vidurys“ (μέσον) ir „pabaiga“ (τελευτή). Kadangi iš paties termino „Vienis“, kaip buvo parodyta anksčiau, seka, kad jis negali turėti dalių, vadinasi, Vieniui taip pat negali būti būdinga kokia nors figūra (σχῆμα), kadangi bet kokia figūra turi pradžią, vidurį ir pabaigą. Maža to, pradžios ir pabaigos kategorijos numato „ribos“ (πέρας) sąvoką, o kadangi Vienis negali turėti nei pradžios, nei pabaigos, vadinasi, jis privalo būti „beribis“ (ἄπειρον). Būdamas beribiu ir neturinčiu figūros, Vienis taip pat nėra nei apskritas, nei tiesus¹⁵⁵.

Kadangi Vienis negali būti niekaip susijęs su Daugiu, vadinasi, jis taip pat negali būti kokioje nors vietoje – būti vietoje, anot Parmenido, reiškia būti arba kame nors kitame (ἐν ἄλλῳ), arba pačiame savyje (ἐν ἑαυτῷ). Pirmuoju atveju Vienis, būdamas kitame, daugelyje vietų liestųsi prie šio kito, vadinasi,

¹⁵⁵ Kaip dialoge išsireiškia pats Parmenidas, Vienis „nedalyvauja nei apskritame, nei tiesiame (οὔτε γὰρ στρογγύλου οὔτε εὐθέως μετέχει)“ (*Prm.* 137d8 – e1). Įdomu tai, kad nors pirmojoje dialogo dalyje „dalyvavimo“ sąvoka Parmenido buvo negailestingai sukritikuota, antrojoje dialogo dalyje Parmenidas pats ją vartoja daugiau nebeatkreipdamas dėmesio į kokias nors problemas, susijusias su šia sąvoka. Panašu, kad šis faktas patvirtina prieš tai išsakytą teiginį, kad pirmojoje „Parmenido“ dalyje buvo sukritikuotas netinkamas paties dalyvavimo doktrinos supratimas – dalyvavimo kaip μεταλαμβάνειν, t.y. kaip tiesmuko santykio tarp dalių ir visumos supratimas, yra netinkamas.

jis turėtų dalis ir būtų nebe vienas. Antruoju atveju, įsivaizduojant Vienį kaip esantį pačiame savyje, tektų sakyti, kad Vienis yra tarsi savotiška talpykla ir tuo pat metu yra daiktas, esantis talpykloje. Vadinasi, Vienis būtų nebe *vienas*, o *du* daiktai. Taip pat Vienis nei rymo, nei juda (ἑστάναι ἢ κινεῖσθαι) – kadangi Vienis negali būti nei kame nors kitame, nei pačiame savyje, vadinasi, jis turi rymoti toje pačioje vietoje. Kita vertus, judėjimo kategorija numato dalių turėjimą – jeigu Vienis juda iš vienos vietos į kitą, vadinasi, tam, kad nukeliautų į kitą vietą, tam tikru laiko momentu viena jo dalis turėtų būti dar ne toje vietoje, kita dalis turėtų būti jau kitoje vietoje ir t.t. Kadangi Vienis, kaip jau buvo parodyta anksčiau, neturi dalių, vadinasi, negali ir judėti.

Vienis taip pat negali būti susijęs ir su tapatumo (ταυτόν) ir skirtingumo (ἕτερον) kategorijomis. Vienis negali būti tapatus nei pats sau, nei kokiam kitam daiktui – jei jis tapatus kokiam nors kitam daiktui, vadinasi, jis nebėra Vienis; jei Vienis tapatus sau pačiam, vadinasi, jis tampa *dviem* daiktais ir nebėra vienas, kadangi daikto tapatumas ir jo vienumas yra du skirtingi dalykai. Kita vertus, Vienis negali skirtis nei nuo savęs paties nei nuo kokio nors kito daikto, kadangi pirmuoju atveju jis nebebūtų Vienis, o antruoju atveju, kadangi (analogiškai tapatumo kategorijai) daikto vienumas ir jo skirtingumas nėra vienas ir tas pats dalykas, pats savaime Vienis nesiskiria nuo jokio kito daikto.

Iš karto po šių kategorijų Parmenidas į diskusiją grąžina jau pirmojoje dalyje aptarinėtas sąvokas „panašumas“ (ὅμοιον) ir „nepanašumas“ (ἀνόμοιον), tačiau vysto ją ta pačia linkme kaip ir iki tol – nei viena iš šių sąvokų negali būti priskirta Vieniui, kadangi turėdamas tiek panašumą, tiek ir nepanašumą (tiek į save, tiek į kitus daiktus) jis nebebūtų vienas daiktas. Na, o kadangi Vieniui negalima pritaikyti panašumo/nepanašumo kategorijų, vadinasi, apie jį taip pat negalima kalbėti kaip apie „lygų“ ar „nelygų“ kažkam kitam ar netgi sau pačiam, kadangi šios sąvokos numato tapatumo ir skirtingumo kategorijas. Galiausiai, Parmenidas pastebi, kad Vieniui, jei teigiama, kad jis yra, negali būti priskirtas ir buvimas laike, kadangi buvimas laike Vienį dar kartą padarytų nebe vienu, o keletu skirtingų daiktų, vienas iš kurių jau nebėra tai, kas jis yra dabar (praeties modusas), o kitas – dar nėra tai, kas jis yra dabar (ateities modusas), tuo tarpu jau anksčiau buvo parodyta, kad Vienis negali būti tapatus sau pačiam (dabarties modusas). Tačiau jeigu Vienis nėra laike, vadinasi, jis taip pat ir negali dalyvauti būtyje (οὐσίας μετέχον), kadangi buvimas laike numato buvimą viename iš trijų skirtingų laiko modusų – jeigu Vienis nedalyvauja nei viename iš jų, vadinasi, jis taip pat negali turėti nieko bendro su būtimi. Kitaip tariant, Vienis netgi negali *būti* vienu, kadangi nedalyvaudamas laike jis taip pat nedalyvauja ir būtyje, tad tokiu atveju netgi negalima sakyti, kad Vienis apskritai *yra*.

Aptaręs visas kategorijas, kurias numato Vienis, jei teigiama, kad jis yra, ir panagrinėjęs, kokios išvados iš to seka Vieniui jo paties atžvilgiu, Parmenidas šitaip apibendrina pirmąją hipotezę: „Vieniui negalima priskirti jokio vardo (ὄνομάζεται), negalima apie jį nieko pasakyti (λέγεται), apie jį turėti jokios nuomonės (δοξάζεται), negalima nieko apie jį žinoti (γινώσκεται) ar kaip nors apskritai suvokti (αἰσθάνεται)“ (*Prm.* 142a4 – 6). Nors galutinę pirmosios hipotezės išvadą vienareikšmiškai galima įvertinti kaip radikaliai negatyvią, vis dėlto Parmenido atliktas šios hipotezės aptarimas atskleidžia vieną svarbų momentą – reikšmingu reikėtų laikyti faktą, kad pati savaime Vienio kategorija ne tiesiog tautologiškai nurodo į save pačią, o taip pat ir į visą aibę kitų kategorijų, kurios, nors ir pačios nėra Vienis, vis dėlto neišvengiamai iškyla šalia Vienio, jei siekiama jį apmąstyti ir išnagrinėti. Kitaip tariant, pirmojoje hipotezėje dar vienu pavidalu pasirodo atskyrimo ir dalyvavimo problema, aptarta pirmojoje dialogo dalyje – tarus, kad yra toks esinys, kaip Vienis pats savaime (αὐτὸ καθ' αὐτό), tenka daryti išvadą, kad jis nedalyvauja jokiam kitame esinyje ir yra *radikaliai atskirtas* nuo kiekvieno iš jų, nors vien tik pačiu savo buvimu numato juos visus.

Jaunasis Aristotelis vis dėlto nelabai nori patikėti tokiu scenarijumi, tad Parmenidas jam pasiūlo dar kartą grįžti prie tezės, kad Vienis yra, ir ištirti iš šio teiginio išplaukiančias išvadas, tačiau šį kartą – visų kitų esinių atžvilgiu. Taip dialogo skaitytojai kartu su jaunuoju Aristotelium įvedami į *antrąją hipotezę* (*Prm.* 142b1 – 155e3) – daugiausia vietos dialoge užimančiu argumentu, kuris prasideda nuo klausimo apie sąryšį tarp Vienio ir būties kategorijų. Jei Vienis yra, jis privalo dalyvauti būtyje. O kadangi Vienis nėra pati būtis, vadinasi, teiginys „jei Vienis yra“ numato dviejų elementų visumą, kuri, kadangi yra visuma, savo ruožtu turi dvi dalis – Vienį ir būtį¹⁵⁶. Kiekviena iš šių dalių, jei ją iš tiesų galima vadinti dalimi, taip pat pasižymės šiomis dviem savybėmis – vienumu ir būtimi, t.y. taip pat neišvengiamai turės dvi dalis, iš kurių kiekviena taip pat pasižymės būtimi ir vienumu ir t.t. iki begalybės, taigi, pats Vienis yra ne vienas, bet iš tiesų suskaidytas į nesuskaičiuojamą skaičių dalių (ἄπειρον τὸ πλῆθος) ir šia prasme yra beribis.

Kita vertus, Vienis, jei mąstymo pagalba nagrinėjamas pats savaime ir be kategorijos, kurioje jis dalyvauja¹⁵⁷, yra vienas. Vienis ir būtis kaip kategorijos skiriasi viena nuo kitos, bet ne tuo, kad vienai būdingas vienumas, o kitai

¹⁵⁶ „Taigi, bet kas, kas yra vienas, yra ir visuma, ir turi dalį (ὅλον ἐστὶ καὶ μέρη ἔχει)“ (*Prm.* 142d8 – 9).

¹⁵⁷ „ἔὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν“ (*Prm.* 143a6 – 8).

buvimas, bet tuo, kad abi yra susijusios su trečia – skirtingumo kategorija (τῷ ἐτέρῳ). Šioje triadoje esančias kategorijas galima atitinkamai suporuoti¹⁵⁸ ir taip surandama dar viena kategorija, susijusi su hipoteze, kad Vienis yra – tai skaičiaus kategorija. Jei galima išskirti „porą“ dalykų „kartu“ (ἄμφω), vadinasi, galima teigti, kad esama ir tokios kategorijos kaip „dvigubai“ (δίς). Be to, kadangi Vienis, būtis ir skirtingumas sudaro tris daiktus, vadinasi, esama ir tokios kategorijos, kaip „trigubai“ (τρίς). Šalia šių kategorijų netrunka atsirasti ir tokios sąvokos kaip „lyginis“, „nelyginis“ ir t.t. Taigi, jei Vienis yra, vadinasi, yra ir skaičiaus kategorija.

Jei skaičius yra, vadinasi, jis taip pat dalyvauja būties kategorijoje, o kadangi skaičių yra nesuskaičiuojama galybė, vadinasi, būties kategorija savo ruožtu yra padalinta į tiek pat dalių, kiek yra skaičių – visi skaičiai, dalyvaujantys būtyje, yra pastarosios dalys. Kaip buvo parodyta šiek tiek anksčiau, kiekviena dalis taip pat privalo pasižymėti vienumu, tad iš šio samprotavimo išplaukia, kad ir pats Vienis tuo pat metu privalo būti kiekvienoje dalyje, kuri pasižymi vienumu¹⁵⁹. Taigi, Vienis „sukapojamas“ (κεκερματισμένον) ir tampa padalintu tarp visų kitų daiktų. Kiekviena būtyje dalyvaujanti dalis yra *viena*, o Vienis savo ruožtu sutampa su visomis šiomis dalimis, kitaip tariant, Vienis tuo pat metu yra Daugis.

Kita kategorija, kurią ryšium su Vieniu aptaria Parmenidas – tai „ribos“ kategorija. Jei Vienis yra daugybės dalių visuma, vadinasi, kaip visuma jis privalo turėti ribas. Jei jis turi ribas, vadinasi, jis privalo turėti pradžią, vidurį ir pabaigą. Kaip parodė pirmoji hipotezė, „pradžios“, „vidurio“ ir „pabaigos“ turėjimas numato, kad nagrinėjamam esiniui galima priskirti kokią nors figūrą, tad panašu, kad Vienis taip pat turėtų turėti tam tikrą figūrą, ar tai būti tiesi, ar apskrita figūra. Jei Vienis turi figūrą, tuomet jis privalo būti tam tikroje vietoje – arba kame nors kitame, arba pačiame savyje. Kadangi, viena vertus, anksčiau buvo pademonstruota, kad Vienis yra ir visuma, ir dalys, vadinasi, kaip dalys, kurios sudaro visumą, Vienis privalo būti pačiame savyje ir turi būti apribotas savęs paties. Kita vertus, anot Parmenido, „visumos“ kategorija nesutampa nei su viena savo dalimi, nei su jomis visomis, tad kaip visuma Vienis, privalo būti kitame (ἐν ἐτέρῳ). Tad Vienis, kiek jis yra visumos dalys,

¹⁵⁸ Pvz. iš triadoje esančių kategorijų išsirinkti „Vienį ir būtį“, „Vienį ir skirtingumą“ arba „būtį ir skirtingumą“.

¹⁵⁹ Ši antrosios hipotezės momentą galima palyginti su pirmojoje dalyje aptartais dalies ir visumos paradokais, kuriuos iškelia Parmenidas (*Prm.* 130e4 – 131b6 ir 131c2 – 8). Įdomu tai, kad šioje dialogo dalyje Vienio padalinimas po daugybę kitų esinių tiesiog priimama kaip natūrali nagrinėjamos hipotezės išvada ir detaliau nenagrinėjama.

privalo būti pačiame savyje, o kiek jis yra pati visuma, privalo būti kitame. Be to, kiek jis yra pačiame savyje, Vienis rymo, o kiek jis yra kitame, Vienis juda, kadangi vienu metu nebūna toje pačioje vietoje (t.y. savyje).

Atitinkamos išvados išplaukia ir kalbant apie Vienį ir visas kitas kategorijas, kurias Parmenidas paminėjo nagrinėdamas pirmąją hipotezę – Vienis, sekant antrosios hipotezės vystomas logika, yra tapatus tiek sau (kadangi pagal apibrėžimą Vienis yra tai kas jis yra, be to, anot Parmenido, jis negali būti nei dalis, nei visuma savo paties atžvilgiu, kitaip nebebūtų tapatus sau), tiek ir kitiems, o taip pat ir skiriasi tiek nuo savęs paties (kadangi, kaip buvo parodyta anksčiau, yra kitame, taigi, nesutampa su pačiu savimi), tiek ir nuo visų kitų kategorijų ir esinių (*Prm.* 147a9 – b8). Vienis taip pat yra ir panašus, ir nepanašus tiek į patį save, tiek ir į kitus (*Prm.* 147c1 – 148d4); tiek liečiasi, tiek ir nesiliečia prie savęs paties ir prie kitų (*Prm.* 148d5 – 149d7); tiek yra lygus sau ir kitiems, tiek ir nelygus savo paties ir kitų atžvilgiu (*Prm.* 149d8 – 151e2); tiek dalyvauja, tiek ir nedalyvauja laike bei visuose jo modusuose („buvo“, „yra“, „bus“) (*Prm.* 151e3 – 155d3). Taigi, kokią galutinę išvadą galima padaryti apie Vienį, jei tariama, kad jis yra, visų kitų kategorijų ir esinių atžvilgiu?

Parmenido atsakymas į šį klausimą, kaip jau buvo galima suprasti iš antrosios hipotezės dėstymo, yra visiškai priešingas pirmosios hipotezės pagrindinei išvadai: „Jį [Vienį] galima pažinti, turėti apie jį nuomonę arba kokį nors suvokimą (καὶ ἐπιστήμη δὴ εἶη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις) <...> jis turi vardą ir apibrėžimą (ὄνομα καὶ λόγος), tad į jį galima kreiptis vardu ir apie jį kalbėti (ὀνομάζεται καὶ λέγεται)“ (*Prm.* 155d6 – e1). Panašu, kad esminis veiksnys, kurio dėka iš tos paties antecedento („jei Vienis yra“) antrojoje hipotezėje gauta visiškai priešinga išvada pirmajai hipotezei – tai patikslinimas „ką galima pasakyti apie Vienį visų kitų daiktų atžvilgiu?“. Kaip ir pirmosios hipotezės atveju, Parmenidas pastebi, kad Vienio kategorijos vartojimas numato nesuskaičiuojamą daugybę kitų daiktų ir kategorijų, su kuriomis Vienis susijęs. Tačiau priešingai nei pirmojoje hipotezėje, kurios pagrindinė įžvalga buvo pastebėjimas, kad nors Vienis ir numato visas kitas kategorijas, tačiau žvelgiant į Vienį jo paties atžvilgiu, apie jį negalima pasakyti nieko turiningo (jis radikaliai atskirtas nuo visų kitų daiktų ir negali niekur dalyvauti), antrosios hipotezės pagrindinė išvada grindžiama pastebėjimu, kad taip, kaip pats Vienis numato visas kitas kategorijas, taip ir visi kiti daiktai neišvengiamai numato Vienį, ir šis visų kitų daiktų atžvilgiu aptinkamas visur – dėl šios priežasties Vieniui galima priskirti bet kokią savybę ir apie jį pasakyti bet ką. Jei pirmojoje hipotezėje buvo išryškintas

radikalus Vienio atskyrimas visų kitų daiktų atžvilgiu, antrojoje hipotezėje propaguojamas radikalus Vienio dalyvavimas visose kitose kategorijose¹⁶⁰.

Pirmosios ir antrosios hipotezių aptarimą Parmenidas užbaigia savotiška *coda* – trumpa (*Prm.* 155e4 – 157b5) „akimirkos“ (τὸ ἐξαίφνης) sąvokos analize. Pačią analizę, kaip ir sąvoką, kuri joje aptarinėjama, galima laikyti ganėtinai neįprasta (ἄτοπον) visų kitų hipotezių kontekste, kadangi ši sąvoka nevaizduoja jokio svarbesnio vaidmens nei vienoje iš visų aštuonių hipotezių. Sprendžiant iš bendros pirmųjų dviejų hipotezių argumentacijos struktūros, šios sąvokos analizės Parmenidas imasi norėdamas suteikti šioms hipotezėms užbaigtumo ir parodyti visas įmanomas teiginio, kad „Vienis yra“, pasekmes, tad nepanašu, kad reiktų šią baigiamąją dalį išskirti kaip dar vieną hipotezę¹⁶¹. Pačios analizės logika ganėtinai paprasta – jei priimama išvada, kad Vienis dalyvauja laike ir tuo pačiu gali būti ir panašus, ir nepanašus į save (ir t.t.), tuomet reikia padaryti išvadą, kad esama „akimirkos“, kurioje Vienis nėra nei vienoje, nei kitoje būsenoje, ir dėl šios priežasties Vienio kategorija apskritai gali būti vienoje ar kitoje būsenoje, bei iš vienos būsenos pereiti į kitą. „Akimirkos“ kategorija – tai būtina sąlyga bet kokiam kismui iš vienos būsenos į kitą.

Trečiojoje hipotezėje (*Prm.* 157b6 – 159b1) Parmenidas su jaunuoju Aristotelium imasi nagrinėti, kokios išvados seka iš teiginio, kad „Vienis yra“, tačiau šįkart ne pačiam Vieniui ir ne jo paties atžvilgiu, o visiems kitiems daiktams jų pačių atžvilgiu. Visų pirma, apie kitus daiktus galima pasakyti, kad jie skiriasi nuo Vienio, taigi, jie nėra Vienis. Tiesa, nors visi kiti daiktai nėra tapatūs Vieniui, jie vis dėlto tam tikra prasme privalo jame dalyvauti – kadangi jie skiriasi nuo Vienio, vadinasi, jie privalo būti susiję su Daugio kategorija, kitaip tariant, turėti dalis, kurios savo ruožtu numato „visumos“

¹⁶⁰ Bendras pirmųjų dviejų hipotezių bei iš jų išplaukiančių išvadų aptarimas taip pat parodo, kad didesnė šių dviejų hipotezių apimtis nesuteikia joms kokios nors ypatingos reikšmės visų kitų hipotezių atžvilgiu – pastebėtina, kad pirmojoje ir antrojoje hipotezėse išskirtos kategorijos ir kategorijos, nagrinėjamos visose kitose hipotezėse, yra tokios pačios, taigi, vien šiuo pagrindu negalima didesnės reikšmės suteikti būtent šioms hipotezėms. Panašu, kad didesnę pastarųjų apimtį galima paaiškinti tuo, kad jose paprasčiausiai detaliau pristatomos pamatinės kategorijos, kurios figūruos ir kitose hipotezėse. Svarbu nepamiršti, kad hipotezių metodas, anot Parmenido, yra savotiška „mankšta“, o šiuo atveju esminis mankštos uždavinys yra supažindinti Sokratą ir Aristotelį su pamatinėmis pačios eidų mąstymo veiklos kategorijomis – pastarųjų sąryšių tinkamas suvokimas yra būtina sąlyga norint mąstyti eidus pačius savaime, tad nenuostabu, kodėl daugiau nei įprasta dėmesio Parmenidas skiria būtent šių kategorijų pristatymui pirmosiose dviejose hipotezėse.

¹⁶¹ P.vz. kaip savo monografijoje tai daro anksčiau minėtoji Mary-Louise Gill (2012).

kategoriją. Abi šios sąvokos nurodo į sąsajas su „vienumo“ kategorija – visuma sujungia ir suvienija visas dalis, iš kurių ji sudaryta, tuo tarpu kiekviena dalis taip pat turi pasižymėti tam tikru vienumu tam, kad apskritai būtų galima ją traktuoti kaip *vieną iš daugelio* dalių, kurios sudaro visumą. Taigi, tuo pat metu visi kiti daiktai pasižymi tiek vienumu, tiek ir jo priešingybe (daugiu).

Dalyvavimas Vienio kategorijoje visus kitus daiktus taip pat susieja su „ribos“ sąvoka – tiek kaip dalis sujungiančios visumos, tiek kaip visumą sudarančios dalys, visi kiti daiktai privalo turėti tam tikras ribas vieni kitų atžvilgiu, tačiau tuo pat metu patys savaime jie yra niekieno neapriboti, taigi, iš esmės susiję su „ribos“ priešingybe „beribiškumu“ (jie yra *ἄπειρα*). Galiausiai, būtent šiuo aspektu visi kiti daiktai yra tapatūs sau, ir taip pat skiriasi nuo kategorijų, kuriose jie dalyvauja, tačiau tuo pat metu dalyvaudami šiose kategorijose jie prisiima sau patiems priešingas savybes – tai, kas iš prigimties neapribota, dalyvauja „ribos“ kategorijoje ir taip tampa apribota; tai, kas iš prigimties susiję su Daugiu, dalyvauja Vienyje ir tokiu būdu gali tapti visuma arba dalimi. Taigi, visi kiti daiktai yra ir „panašūs“, ir „nepanašūs“ visomis galimomis šių kategorijų taikymo reikšmėmis, tad galutinė trečiosios hipotezės išvada (*Prm.* 159a6 – 159b1) suformuluojama analogiškai antrosios hipotezės išvadai: „visi kiti daiktai, kurie nėra Vienis, turi priešingas savybes – jie ir tapatūs, ir skirtingi vienas kitų atžvilgiu (*τὰτα δὴ καὶ ἕτερα ἀλλήλων*)“.

Tuo tarpu *ketvirtoji hipotezė* (*Prm.* 159b2 – 160b4) ir jos detalesnė analizė priveda prie išvadų, analogiškų pirmajai hipotezei: tarus, kad Vienis yra, apie visus kitus daiktus galima pasakyti, kad jie, nebūdami niekuo susiję su Vieniu, yra visiškai nuo jo atskirti¹⁶² ir apie juos negalima nieko turiningo pasakyti. Jei šie daiktai niekaip nedalyvauja Vienyje, vadinasi, jie negali būti nei dalys, nei visuma, kadangi šios kategorijos numato tam tikrą vienumą, kurį turi kiekviena dalis arba visuma. Nebūdami dalys, visi kiti daiktai negali būti susiję su Daugiu, o niekaip nedalyvaudami Daugyje jie negali būti niekuo susiję su skaičiaus kategorija. Ši išvada užtikrina, kad jie taip pat negali būti nei panašūs, nei nepanašūs, kadangi šios kategorijos numato lyginimą tarp *dviejų* daiktų. Taigi, „jie nebus nei tapatūs nei skirtingi, nei judantys, nei

¹⁶² Jei nagrinėjant pirmąją hipotezę dar buvo galima tik spėti, kad radikalčiai negatyvi jos išvada greičiausiai susijusi su visišku atskyrimu nuo visų kitų daiktų, kuriuo pasižymi pats Vienis, ketvirtojoje hipotezėje Parmenidas jau tiesiogiai kalba apie „atskyrimą“ (tiek *τὸ ἔν*, tiek *τὰλλα* šioje hipotezėje įvardijami kaip *χωρίς* vieni kitų atžvilgiu) ir tokios tezės padarinius visiems kitiems daiktams, kurie nėra Vienis.

rymantys, nei atsirandantys (γινόμενα), nei nykstantys (ἀπολλύμενα), nei už kažką didesni, nei mažesni, nei kažkam lygūs (οὐδὲ μείζω οὐδὲ ἐλάττω οὐδὲ ἴσα)“ (*Prm.* 160a4 – 6). Panašiai kaip pirmojoje hipotezėje, radikalaus atskyrimo tezė užkerta kelią bet kokiam prasmingam visų kitų daiktų apmąstymui.

Pirmųjų keturių antrosios dialogo „Parmenidas“ dalies hipotezių aptarimą atitinkamai galima užbaigti pateikiant kiekvienos iš hipotezių galutinę išvadą. Tuomet, aptarus likusias keturias hipotezes, kylančias iš tezės, kad „Vienio nėra“, bus mėginama susieti abi dialogo „Parmenidas“ dalis ir jų problematiką:

- 1) Jei Vienis yra, tuomet jo paties atžvilgiu negalima pasakyti nieko prasmingo ar turiningo.
- 2) Jei Vienis yra, tuomet, atsižvelgiant į kitus esinius, apie jį galima pasakyti bet ką ir jam priskirti bet kokią savybę.
- 3) Jei Vienis yra, tuomet apie visus kitus esinius jų pačių atžvilgiu galima pasakyti bet ką ir jiems priskirti bet kokią savybę.
- 4) Jei Vienis yra, tuomet, atsižvelgiant į patį Vienį, apie visus kitus esinius negalima pasakyti nieko prasmingo ar turiningo.

2.2.2. „Jei Vienio nėra“: likusių keturių hipotezių apžvalga (160b5 – 166c5)

Aptarę visas išvadas, kurias galima išvesti iš teiginio, kad „Vienis yra“, Parmenidas kartu su jaunuoju Aristotelium pereiną prie priešingos tezės analizės – ką galima pasakyti apie Vienį, jeigu teigiama, kad jo nėra (εἰ δὲ μὴ ἔστι τὸ ἔνν).

Penktojoje hipotezėje (*Prm.* 160b5 – 163b6) pokalbio dalyviai pamėgina išsiaiškinti, ką apie Vienį, kurio nėra, galima pasakyti visų kitų esinių atžvilgiu. Parmenidas pirmiausia pastebi, kad teiginys, jog Vienio nėra, iškart numato skirtį tarp Vienio ir visų kitų kategorijų: teigti, kad Vienio nėra reiškia visai kitą dalyką, nei teigti, kad nėra tokių dalykų kaip didumas (μέγεθος) ar mažumas (σμικρότης). Taigi, net pačios Vienio būties neigime iškart numatomi du dalykai – kad šį teiginį sakantis asmuo žino ir supranta, ką jis neigia (priešingu atveju teiginio, kad Vienio nėra, būtų neįmanoma niekaip eksplikuoti), bei visiškas Vienio skirtingumas visų kitų kategorijų atžvilgiu.

Kadangi paaiškėjo, jog Vienis, kurio nėra, per skirtingumo kategoriją išlieka susaistytas su visais kitais daiktais, tai natūraliai veda prie išvados, kad jis tuo pat metu dalyvauja ir visose kitose kategorijose, kurios jau buvo paminėto nagrinėjant teiginį, kad „Vienis yra“. Visų pirma, kadangi Vienis,

kurio nėra, skiriasi nuo visų kitų kategorijų, vadinasi, jis yra į jas visas nepanašus, tačiau tuo pat metu jis privalo būti panašus į save patį. Taigi, Vieniu, kurio nėra, galima priskirti tiek panašumo, tiek ir nepanašumo kategorijas (*Prm.* 161a6 – c2). Pagal tą pačią logiką taip pat išvedama, kad Vienis tiek nėra lygus kitiems (kadangi nuo jų skiriasi), tačiau tuo pat metu yra lygus sau pačiam. Kadangi abiem atvejais „lygus“ numato „didesnį“ ar „mažesnį“, kitų daiktų atžvilgiu Vieniu, kurio nėra, taip pat privalu priskirti ir šias dvi kategorijas. Tad Vienis ir yra lygus, ir toks nėra; tiek susijęs su didumo ir mažumo kategorijomis (kitų daiktų atžvilgiu), tiek ir su jomis nesusijęs (savo paties atžvilgiu) (*Prm.* 161c3 – e2).

Ko gero, viena įdomiausių išvadų apie Vienį, kurio nėra, pateikiama iškart po didumo ir mažumo kategorijų analizės. Parmenido teigimu, tezė, kad Vienio nėra, iš tiesų parodo, kad Vienis tokiu atveju privalo „kažkaip“ dalyvauti būtyje (καὶ οὐσία γὰρ δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῆ) – viena vertus, pati nagrinėjama tezė iškart susieja Vienį su nebūties arba „nesantis“ (τὸ μὴ ὄν) kategorija, tačiau, kita vertus, teigti, kad „Vienio nėra“ taip pat reiškia sakyti, kad „Vienis yra nesantis“ (τὸ ἐν οὐκ ὄν [ἔστιν]). Būtis ir nebūtis, panašu, taip pat yra neatskiriamai susijusios kategorijos – būtis numato tiek daikto *buvimą esančiu*, tiek ir jo *buvimą nesančiu*, tuo tarpu nebūtis numato tiek daikto *nebuvimą esančiu*, tiek ir jo *buvimą nesančiu* (*Prm.* 161e3 – 162b8).

Kaip tuo pat metu susijęs tiek su būtimi, tiek su nebūtimi, Vienis, kurio nėra, atitinkamai numato ir judėjimo bei rimties kategorijas – kaip nesantis, jis neužima jokios vietos, taigi, ir negali judėti iš vienos vietos į kitą. Tačiau kaip dalyvaujantis abiejose kategorijose, jis numato perėjimą iš vienos būsenos į kitą – savotišką tapsmą iš buvimo į nebuvimą, taigi, ir judėjimo kategoriją (*Prm.* 162b9 – 163b2). Taigi, jei Vienio nėra, tuomet apie jį visų kitų esinių atžvilgiu galima pasakyti, kad jis yra ir esantis, ir nesantis; yra susijęs tiek su judėjimu, ir su rimtimi; yra tiek panašus, tiek nepanašus ir t.t. Galima pastebėti, kad galutinė penktosios hipotezės išvada lygiai tokia pati, kaip antrosios (skiriasi tik pirminė tezė, iš kurios ji išvedama) – apie Vienį, netgi tarus, kad jo nėra, galima pasakyti bet ką bei jam priskirti bet kokią savybę.

Su pirmosiomis keturiomis hipotezėmis ir jų išvadomis Parmenidas susieja ir likusias tris hipotezes apie Vienį, kurio nėra. *Šeštosios hipotezės* (*Prm.* 163b7 – 134b4) analizė, skirta ištirti, ką galima pasakyti apie Vienį, kurio nėra, jo paties atžvilgiu, pakrypsta visiškai kita linkme – Parmenidas atkreipia Aristotelio dėmesį į pačią *nebuvimo* kategoriją ir pastebi, jog sakant, jog kažko nėra, omenyje visada turimas visiškas to daikto *būties nebuvimas* (οὐσία ἀπουσία), ir nieko daugiau. Taigi, šis „nėra“ pats savaime niekaip

negali būti susijęs su būties kategorija, atitinkamai tą patį derėtų sakyti ir apie Vienį, jei teigiama, kad jo nėra (*Prm.* 163b7 – d1).

Dalyvavimas būtyje savo ruožtu reiškia, kad daiktas taip pat dalyvauja ir tokiose kategorijose kaip „atsiradimas“ ir „nykimas“ (γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι), „judėjimas“ ir „rimtis“ – jei apie daiktą galima pasakyti, kad jis yra kažkoks, kažkur ir t.t., vadinasi jis būtinai privalo dalyvauti būtyje, kuri, kaip mėgina parodyti Parmenidas šeštojoje hipotezėje, yra susijusi su absoliučiai visomis kategorijomis. Taigi, kadangi Vienis, kurio nėra, niekaip negali būti susijęs su būtimi, vadinasi, jis taip pat negali būti susijęs ir su jokia kita kategorija. Kaip ir pirmosios hipotezės išvadoje, Parmenidas konstatuoja, kad apie Vienį negalima nieko žinoti, negalima apie jį turėti jokios nuomonės, jokio suvokimo, bei negalima priskirti jokio vardo (*Prm.* 164a7 – b4).

O ką galima pasakyti apie visus kitus esinius jų pačių atžvilgiu, jei pradeda nuo tezės, kad Vienio nėra? *Septintojoje hipotezėje* (*Prm.* 164b5 – 165e1) ši analizė Parmenido vystoma pradedant nuo skirtingumo kategorijos – jeigu šie esiniai yra „kiti“, vadinasi, jie privalo skirtis nuo to daikto ar kategorijos, kurių atžvilgiu jie yra „kiti“. Tačiau jie negali skirtis nuo Vienio, kadangi hipotezės antecedentas aiškiai sako, kad Vienio nėra. Vienintelis daiktas, kurio atžvilgiu jie gali skirtis ir būti „kiti“, yra jie patys. (*Prm.* 164b5 – c6).

Be to, kadangi Vienio nėra, visi kiti daiktai privalo būti susiję išskirtinai susiję su daugio kategorija. Tad visa, kas yra – tai nesuskaičiuojama daugybė daiktų, kurie kartais reiškiasi (φαινόμενος) kaip vientisa masė (ὄγκος), kuri tarsi turi tam tikrą vienumą, tačiau šis vis dėlto tėra savotiška iliuzija. Kadangi Vienio nėra, šią masę galima iki begalybės dalinti į vis mažesnes dalis (*Prm.* 164c7 – d5), o tokia galimybė numato dalyvavimą skaičiaus kategorijoje. Tačiau, kaip minėta anksčiau, visi kiti daiktai, kaip niekaip nesusiję su Vieniu, negali turėti vienos pastovios būsenos – vienoje vietoje jie gali reikštis kaip lyginis skaičius, kitoje vietoje jie gali reikštis kaip nelyginis skaičius ir t.t. Toks pats neapibrėžtumas galioja ir ryšium su visomis kitomis kategorijomis – visi kiti daiktai vieni kitų atžvilgiu yra ir rymantys, ir judantys; ir turintys ribas, ir jų neturintys; tiek panašūs, tiek ir nepanašūs vieni į kitus (*Prm.* 164d5 – 165d4). Kitaip tariant, tarus, kad Vienio nėra, apie visus kitus daiktus galima pasakyti bet ką, bei jiems priskirti absoliučiai visas savybes¹⁶³.

Galiausiai, *aštuntoji hipotezė* (*Prm.* 165e2 – 166c5) dialogą užbaigia klausimu, ką galima pasakyti apie visus kitus daiktus Vienio atžvilgiu, jei

¹⁶³ Pastebėtina, kad ši išvada atitinka trečiosios hipotezės galutinį rezultatą.

tariama, kad jo nėra. Kadangi visi kiti daiktai nėra Vienis, vadinasi, jų negali būti daug, kadangi, kaip teigia Parmenidas, jei bent vienas iš šių daiktų kokia nors prasme nėra vienas, tuomet nė vienas iš jų negali egzistuoti, taigi, atitinkamai negali būti ir jokios daiktų aibės (*Prm.* 165e2 – 8). Kadangi šioje hipotezėje Vienis suprantamas kaip vienintelė kategorija, kurios dėka visi kiti daiktai, kurie nėra Vienis, apskritai gali būti apmąstomi, Parmenidas išveda atitinkamai negatyvią hipotezę – jei Vienio nėra, apie visus kitus daiktus Vienio atžvilgiu negalima nieko turiningo pasakyti.

Apžvelgus penktąją – aštuntąją hipotezes, galima pateikti kiekvienos iš jų konkrečią tezę ir iš jų išplaukiančias galutines išvadas:

- 5) Jei Vienio nėra, tuomet, atsižvelgiant į kitus esinius, apie jį galima pasakyti bet ką ir jam priskirti bet kokią savybę.
- 6) Jei Vienio nėra, tuomet jo paties atžvilgiu negalima pasakyti nieko prasmingo ar turiningo.
- 7) Jei Vienio nėra, tuomet apie visus kitus esinius jų pačių atžvilgiu galima pasakyti bet ką ir jiems priskirti bet kokią savybę.
- 8) Jei Vienio nėra, tuomet, atsižvelgiant į patį Vienį, apie visus kitus esinius negalima pasakyti nieko prasmingo ar turiningo.

2.2.3. Antrosios dialogo „Parmenidas“ dalies filosofinė reikšmė

Apžvelgiant aštuonias antrojoje „Parmenido“ dalyje aptartas hipotezes, galima pastebėti, kad tarp visų išvadų, kurios išplaukia iš šių hipotezių, esama tam tikros simetrijos¹⁶⁴. Kiekviena iš hipotezių, kurioje teigiama, kad Vienis yra, savo išvadų atžvilgiu turi atitikmenį tarp hipotezių, kuriose teigiama, kad Vienio nėra, ir tai tuo pačiu leidžia numanyti, kad nagrinėjamos hipotezės antecedentas („Vienis yra“/„Vienio nėra“), nors ir nubrėžia gaires kiekvienos hipotezės konkrečiai argumentacijai, neturi lemiamos įtakos pačioms išvadoms. Atsižvelgiant į šią aplinkybę, nagrinėtas hipotezes galima suskirstyti į keturias poras:

- 1) Pirmoji – šeštoji hipotezės: jei Vienis yra/jo nėra, jo paties atžvilgiu negalima nieko pasakyti.
- 2) Antroji – penktoji hipotezės: jei Vienis yra/jo nėra, visų kitų esinių atžvilgiu apie jį galima pasakyti bet ką.
- 3) Trečioji – septintoji hipotezės: jei Vienis yra/jo nėra, apie visus kitus daiktus jų pačių atžvilgiu galima pasakyti bet ką.

¹⁶⁴ Panašiai kaip ir tarp pirmojoje dialogo dalyje išryškintų sunkumų, kuriuos, kaip mėginama parodyti šiame tyrime, sieja būtent atskyrimo ir dalyvavimo problema.

- 4) Ketvirtoji – aštuntoji hipotezės: jei Vienis yra/jo nėra, apie visus kitus daiktus Vienio atžvilgiu negalima nieko pasakyti.

Šią klasifikaciją galima dar labiau supaprastinti atsižvelgiant į ką tik išsakytą mintį, kad pats Vienio būties teigimas/neigimas nenulemia atitinkamos hipotezės išvados. Panašu, kad esminis kiekvienos hipotezės momentas – tai klausimas, kieno atžvilgiu nagrinėjamas pasirinktas esinys, ar paties Vienio, ar visų kitų daiktų. Taigi, atsižvelgiant į šį pastebėjimą, galima išskirti dvi pagrindines „Parmenido“ antrosios dalies išvadas, kurios sujungia visas aštuonias hipotezes:

- 1) Jei Vienis yra/jo nėra, apie patį Vienį savo paties atžvilgiu ir visus kitus esinius jo atžvilgiu negalima pasakyti nieko prasmingo ar turiningo.
- 2) Jei Vienis yra/jo nėra, apie visus kitus esinius savo pačių atžvilgiu ir Vienį šių esinių atžvilgiu galima pasakyti bet ką ir priskirti bet kokią savybę.

Jei Parmenido hipotezes apie Vienį galima interpretuoti kaip standartą, pagal kurį jaunas Sokratas esą privalo pamėginti nagrinėti ir visus kitus eidus¹⁶⁵, vadinasi, viena vertus, šios hipotezės nubrėžia bet kurio eido nagrinėjimo ribas ir numato, kad ir visi kiti eidai, kad ir kuris iš jų būtų nagrinėjamas, visada numatys analogiškas išvadas ir sąsajas tarp nagrinėjamo eido ir visų kitų esinių. Kita vertus, išgryninus šias išvadas tuo pačiu pasimato ir hipotezių variantai, kuriuos Parmenidas palieka nuošalyje, taigi, galima numanyti, kad kai kuriuos išvados, bent jau iš pirmo žvilgsnio, turėtų būti atmetamos (ar net apskritai nesvarstomos) – tai variantas, kad tarus Vienį esant/nesant, jo paties atžvilgiu apie jį patį ir apie visus kitus esinius jo atžvilgiu galima pasakyti bet ką, ir variantas, kad tarus Vienį esant/nesant, apie visus kitus esinius jų pačių atžvilgiu ir Vienį šių esinių atžvilgiu negalima pasakyti nieko prasmingo.

Taigi, panašu, kad antrojoje „Parmenido“ dalyje iškeliami dar viena ontologinė problema, kurios branduolį sudaro dvi alternatyvos – arba visi eidai siejasi absoliučiai su visais kitais eidais (juose „dalyvauja“), bet tuo pačiu patys tampa nebeatskiriami vienas nuo kito, arba kiekvienas eidas egzistuoja atskirai nuo visų kitų, tačiau jo nebeįmanoma nei kaip nors

¹⁶⁵ O Parmenido raginimai Sokratą užsiimti šia veikla ir taip išsaugoti „pačią dialektikos galią“ patvirtina, kad būtent toks statusas ir numatytas šioms hipotezėms, taigi, panašu, kad bent jau pats tekstas patvirtina tokią interpretaciją (tiesa, tokia interpretacija priklauso nuo papildomos prielaidos, kad Parmenidas kalba be ironijos).

eksplikuoti, nei kaip nors susieti su visais kitais eidais¹⁶⁶. Nauju pavidalu dialoge vėl pasirodo atskyrimo ir dalyvavimo problema, ir Platono Parmenidas, detaliai išnagrinėjęs aštuonias hipotezes apie Vienį ir taip išryškindamas šią problemą, vis dėlto palieka ją neišspręstą.

Tačiau kaip ši nauja ontologinė problema tiksliai susijusi su pirmąja dialogo dalimi ir kaip ašonių hipotezių analizė turėtų padėti atsakyti į anksčiau Parmenido iškeltus sunkumus? Žvelgiant į abiejose dalyse aptarinėjamų argumentų pobūdį, pirmiausia išryškėja skirtumai, o ne kokie nors panašumai – pirmojoje dalyje aptarinėjamos problemos yra ganėtinai aiškios ir konkrečios, dramatiniame kūrinio lygmenyje labai aiškiai parodoma, kokią problemą bando išspręsti jaunasis Sokratas, kur slypi jo filosofinis konfliktas su Zenonu ir jo hipotezėmis, į kokius sunkumus jį įvelia, kaip parodo Parmenidas, jo paties eidų teorija bei kaip esą įmanoma šiuos sunkumus įveikti naudojant pastarojo siūlomą metodą. Kita vertus, antrojoje dialogo dalyje aptarinėjamų argumentų pobūdis ganėtinai abstraktesnis – nors atrodytų, kad abi dalis susieja Parmenido pažadas Sokratui (*Prm.* 135c9 – d6), vis dėlto nepanašu, kad hipotezės apie Vienį ir iš jų išplaukiančios išvados kažkaip būtų tiesiogiai nukreiptos į tas pačias problemas, kaip ir pirmoji „Parmenido“ dalis. Maža to, sąvokos *μετέχειν* ir *μεταλαμβάνειν*, kurios žymi

¹⁶⁶ Nors savo studijoje apie Platono „Parmenidą“ C. Meinwald (1991) teisingai pastebi, kad antrosios dialogo dalies probleminė ašis susijusi būtent su klausimu, kaip eidai gali būti susiję tarpusavyje, vis dėlto atsakymas, kurį pateikia ši mokslininkė – kad antrojoje „Parmenido“ dalyje Platonas iš tiesų nagrinėja predikacijos būdus ir „atranda“ predikaciją savo paties atžvilgiu (*πρὸς ἑαυτό*) bei predikaciją kitų atžvilgiu (*πρὸς τὰ ἄλλα*), kurios esą pakankamos susitvarkyti su pirmosios dalies problemomis (ypač „trečiojo žmogaus“ argumentu) – savo apimtimi išlieka sukoncentruotas tik į konkretų pirmojoje dalyje iškeltų sunkumų momentą (predikaciją ir autopredikaciją), ir taip ir nebando atsakyti į platesnio pobūdžio ontologinį dalyvavimo ir atskyrimo sąvokų klausimą, kuriam, kaip ir bandoma parodyti šiame tyrime, pajungti visi pirmojoje „Parmenido“ dalyje išsakomi argumentai. Teiginiu, kad autopredikacija yra pati svarbiausia „Parmenide“ minima problema, atskleidžianti fundamentalius sunkumus, susijusius su eidų teorija (kaip minėta anksčiau, dėmesį į šią problemą Platono „Parmenide“ pirmasis atkreipė ir išpopuliarino amerikiečių mokslininkas G. Vlastosas (1954)), leidžia abejoti ne tik pačiame dialoge nagrinėjamos ontologinės problemos ir jų implikacijos (dalyvavimas ir atskyrimas), savo apimtimi ir svarba nustelbiančios konkrečius pirmosios dialogo dalies argumentus, tačiau taip pat ir paties Platono ambivalentiškumas autopredikacijos klausimu kituose dialoguose (kaip savo straipsnyje pastebi ir R. Sharma (2007)), ypač „Valstybės“ dešimtojoje knygoje (*R.* 597c1 – 10; šį argumentą galima juokais pavadinti „trečiosios lovos“ argumentu), kurioje pristatomos prielaidos, analogiškos „trečiojo žmogaus“ argumentui „Parmenide“, vis dėlto neveda į begalinį eidų regresą ir nesukelia kokių nors papildomų sunkumų dialogo dalyviams.

dalyvavimo santykį bei kurios Parmenido buvo sukritikuotos kaip sukeliančios įvairiausių problemų eidų teorijai, antrojoje dialogo dalyje ir toliau vartojamos¹⁶⁷, tačiau joje Parmenidas jau nebesieja jokių destruktivių išvadų būtent su pažodine šių sąvokų (ypač termino μεταλαμβάνειν) interpretacija, kaip tai buvo daroma pirmojoje dalyje, ir ties šiomis sąvokomis ilgiau neapsistoja. Taigi, ko vertas Parmenido pažadas jaunajam Sokratui, jeigu antrosios dialogo dalies hipotezės, atrodytų, visiškai nesisieja su problemomis, aptartomis pirmojoje dialogo dalyje? Tokiu atveju būtų natūralu manyti, kad jos iš tiesų nesisieja, tad pati dialogo paskirtis yra greičiausiai ne tam tikros filosofinės problemos sprendimas, o doktrinų, kurias Platonas akivaizdžiai laikė esant klaidingomis ir pats nepropagavo, pristatymas ir kritika (abiejose dialogo dalyse). Kaip savo monografijoje apie „Parmenidą“ teigia vienas iš šios interpretacijos proponentų, amerikiečių mokslininkas M. Tabakas (2015: 60): „Antrojoje dialogo dalyje Platonas pirmiausia siekia parodyti savo oponentų¹⁶⁸ doktrinas ir jas išjuokti, Parmenido ir Zenono metodo pagalba įveldamas jas į pačio įvairiausio pobūdžio sunkumus¹⁶⁹“.

¹⁶⁷ Tiesa, priešingai nei pirmojoje dialogo dalyje, Parmenidas, kalbėdamas apie Vienio sąsajas su visais kitais esiniais, apie dalyvavimą kalba labiau kaip apie μετέχειν, o ne μεταλαμβάνειν. Antrasis terminas nagrinėjant hipotezes iš viso panaudojamas tik vieną kartą, šeštojoje hipotezėje kalbant apie „atsiradimo“ ir „nykimo“ kategorijų dalyvavimą būties kategorijoje (*Prm.* 163d1 - 3: τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μὴ τι ἄλλο ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ' ἀπολλύναι οὐσίαν;).

¹⁶⁸ Tiek interpretacijose, kuriose „Parmenidas“ traktuojamas kaip satyra, tiek interpretacijose, kuriose šis dialogas laikomas produktyvia Platono diskusija su ankstesniais filosofais, vis dėlto nėra bendro sutarimo, kas yra šie tikrieji Platono „oponentai“ ar „pašnekovai“, su kuriais Platonas diskutuoja ar kuriuos kritikuoja. Tai galėjo būti Megaros mokykla ar sofistai (kaip Platono oponentai - ką tik paminėto M. Tabako (2015) pozicija), pats Parmenidas (kaip mąstytojas, įkvėpęs Platono eidų teoriją ir kurio ontologijos „sofistinė“ (t.y. klaidingai suprantamą) versiją Platonas išjuokia antrojoje dalyje (Palmer 1999)), Zenonas ir Anaksagoras (kaip Platono įkvėpėjai - Brumbaugh 1961) ar pitagorininkai (kurių filosofija akivaizdžiai prisidėjo prie eidų teorijos plėtotės, tačiau nuo kurių pozicijos savąją Platonas siekia atriboti „Parmenide“ - Sayre 1978).

¹⁶⁹ M. Tabakas vartoja žodį „fallacies“, kuris nurodo į formalaus pobūdžio trūkumus antrojoje dialogo dalyje aptariamose hipotezėse. Kaip minėta anksčiau, šiame tyrime į formalią pačių argumentų struktūrą daug dėmesio nebus kreipiama, kadangi viena iš tyrimo prielaidų teigia, kad antrosios dialogo dalies filosofinė reikšmė privalo slypėti ne pačiuose argumentuose, bet kaip jie susisieja su pirmosios dialogo dalies problematika. Kalbant apie klausimą, ar formalių trūkumų išryškėjimas kurioje nors iš aštuonių hipotezių parodo, kad visa antroji dalis dėl to netenka savo reikšmės, į jį galima atsakyti tiek teigiamai (kaip tai daro Tabakas), tiek ir neigiamai – viskas priklauso nuo to, kokia bendra interpretacinė schema naudojama nagrinėjant dialogą,

Nors tokia interpretacija paaiškina šį neatitikimą tarp dviejų dialogo dalių, vis dėlto reikėtų pamėginti paieškoti alternatyvios interpretacijos, kuri ne tik sėkmingai atsakytų į tą patį klausimą, tačiau taip pat ir gebėtų parodyti, kaip šis faktas suderinamas su pagrindine šio tyrimo hipoteze, t.y. kad visą dialogą kaip visumą sujungia atskyrimo ir dalyvavimo problema.

Toliau vystant „Parmenido“ interpretaciją šia linkme, pirmiausia derėtų dar kartą prisiminti, kad pirmąją dialogo dalį ir joje plėtojamą problematiką galima susieti su „Valstybėje“ minima padalintos linijos analogija ir tarpiško pažinimo (διάνοια) sritimi, kurioje tik mąstymu deramai pasiekiami esiniai (eidai) nagrinėjami remiantis jusliška suvokiamomis atskirybėmis kaip atspirties tašku. Atitinkamai, pirmojoje „Parmenido“ dalyje formuluojami paradoksai, susiję su atskyrimo ir dalyvavimo sąvokomis, kyla jei eidai suprantami kaip analogiški jusliška suvokiamiems esiniams. Dalyvavimo ir atskyrimo problema pirmojoje dalyje buvo aptariama būtent kaip *dianoetinė* (t.y. su šia tikrovės sritimi susijusi) problema, tad remiantis šia interpretacija panašu, kad antroji dialogo dalis ir joje nagrinėjamos aštuonios hipotezės turėtų parodyti¹⁷⁰ jaunajam Sokratui, kaip nagrinėti eidus pačius savaime, be jokių nuorodų į jusliška suvokiamus esinius. Kitaip tariant, antroji dalis turėtų parodyti, kaip turėtų atrodyti pačių eidų mąstymas *tiesioginio supratimo* (νόησις) srityje.

Tokia interpretacija paaiškina ir kokiū būdu abi kūrinio dalys susijusios, ir kodėl tuo pat metu jos atrodo kaip niekuo nesusijusios. „Parmenidą“ kaip dialogą sujungia atskyrimo ir dalyvavimo problema, pirmojoje dialogo dalyje nagrinėjama kaip *dianoetinė* problema, o antrojoje „Parmenido“ dalyje paaiškėja, kad net bandant eidus mąstyti pačius savaime, susiduriama su visai kitokio pobūdžio problemomis, t.y. parodoma, kad esama ir *noetinės* atskyrimo ir dalyvavimo problemos, kuri atsiskleidžia kaip imperatyvas eidus tuo pat metu traktuoti tiek kaip sau pakankamas, su niekuo nesusijusias daiktų esmes, tiek ir kaip absoliučiai visas kitas mąstymo kategorijas numatančius esinius, kurie per šią sąsają praranda savo unikalumą. Pirmuoju atveju prieinama prie išvados, kad nei vieno eido neįmanoma eksplikuoti paties savaime, o antruoju atveju prieinama prie išvados, kad eidai vieni kitų

pvz. R. Pattersono (1999: 89) teigimu, nors antrojoje „Parmenido“ dalyje esama formalių netikslumų, vis dėlto tai nereiškia, kad šie netikslumai neatlieka tam tikros funkcijos žvelgiant į patį dialogą kaip visumą.

¹⁷⁰ Taip pat nereiktų pamiršti, kad aštuonios hipotezės Parmenido pristatomos kaip dialektinė „mankšta“, t.y. greičiausiai jos nepateikia galutinio atsakymo į dialogo dalyviams rūpinčius klausimus, tačiau bent jau supažindina juos su tinkamo eidų mąstymo pamatais.

atžvilgiu niekuo nesiskiria, kadangi kiekvienas iš jų numato visus kitus eidus, ir apie juos galima pasakyti absoliučiai bet ką. Antrosios dalies išvados galiausiai atsiremia į tai, ką Sokratas teigė pačioje dialogo pradžioje atsakydamas į Zenono iššūkį (*Prm.* 129d6 – 129e4) – Parmenidas tuo pat metu parodo ir kaip išskirti „atskirai esančius eidus pačius savaime (χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη)“, ir kokiu būdu visi eidai patys savaime gali tarpusavyje „maišytis ir atsiskirti“ (σθηκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι). Šios tezės, kaip parodo Parmenido hipotezės, yra nesuderinamos, ir panašu, kad Sokratas (o kartu su juo ir dialogo skaitytojai) privalo rinktis tarp radikalaus eidų atskyrimo arba radikalaus eidų dalyvavimo vienas kitų atžvilgiu. Būtent taip atrodo *noetinė* atskyrimo ir dalyvavimo problema.

Šitokiu būdu interpretuojant „Parmenidą“ kaip visumą, taip pat pasidaro aišku, kodėl antroje dalyje be jokių problemų vartojamos tos pačios sąvokos, kurios pirmojoje dalyje buvo negailestingai sukritikuotos (kaip *μετέχειν* ar *μεταλαμβάνειν*) – kadangi eidų mąstymas *vóησις* srityje nebeumato jų lyginimo su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis, vadinasi, antroje dialogo dalyje išryškinamos problemos paremtos visiškai kitomis prielaidomis nei pirmosios dalies problemos¹⁷¹. Panašu, kad Parmenido pažadas jaunajam Sokratui, kad hipotezių metodas padės pastarajam išspręsti visus su *διάνοια* sritimi susijusius eidų teorijos sunkumus, reiškia ne tai, kad jis turi padėti rasti konkretų sprendimą į kiekvieną iš pirmojoje „Parmenido“ dalyje minimų problemų, o tai, kad atpažinus su *διάνοια* sritimi susijusius sunkumus ir perėjus prie eidų nagrinėjimo *vóησις* srityje, analogiškoms problemoms net nebebus galimybės atsirasti, kadangi tuomet visiškai pasikeis paties tyrimo prielaidos¹⁷².

Taigi, atsižvelgiant į tai, kas apie atskyrimo ir dalyvavimo problemą sakoma dialoge „Parmenidas“, galima kiek pakoreguoti pačioje tyrimo pradžioje išsakytą mintį, kad dalyvavimo santykis pirmiausia reiškia santykį tarp daikto ir jo esmės. Kaip parodo *noetinė* šios problemos formuluoatė antroje dialogo „Parmenidas“ dalyje, „dalyvavimas“ nurodo ir į visų eidų

¹⁷¹ Galima sutikti su J. Kleino (1985a: 287) pastebėjimu, kad dramatiniam kūrinių lygmenyje tokį perėjimą prie *noetinių* esinių mąstymo žymi faktas, kad aptarę aštuonias hipotezes, Parmenidas su Aristotelium taip ir nebegrįžta prie „esančių, kurių yra daug“ tezės, t.y. fenomenų pasaulio klausimo.

¹⁷² Cf. De Vogel (1986: 6), kurios teigimu, visą dialogo „Parmenidas“ dramatinį vyksmą galima laikyti savotišku „Valstybėje“ aprašyto sielos atsigręžimo link vien tik mąstymu pasiekiamų eidų srities atkūrimu. Vis dėlto norint grįžti atgal prie jusliškai suvokiamų atskirybių, pirmiausia reikia išspręsti atskyrimo ir dalyvavimo problemą *vóησις* srityje.

santykį vienas kito atžvilgiu. Kitaip tariant, šią problemą privalu išspręsti dviejuose lygmenyse, atsakant į šiuos klausimus:

1. Kokiu būdu jusliškai suvokiami esiniai susiję su savo esmėmis (eidais)?
2. Kokiu būdu eidai susiję vieni su kitais?

Nors iš pirmo žvilgsnio abu klausimai atrodo išskirtinai susiję su ontologine problematika, vis dėlto pirmasis klausimas, kadangi Platono „Parmenido“ pirmojoje dalyje nagrinėtas kaip dianoetinė problema (t.y. kaip eidų tyrimas remiantis tuo, kas jusliška), numato sąsajas su Platono kosmologija, aprašyta dialoge „Timajas“, kuriame per Visatos sukūrimo mitą aiškinamas jusliškai suvokiamo pasaulio santykis su amžinų ir nekintančių visa ko esmių – eidų – plotme¹⁷³. Tuo tarpu antrasis klausimas ir su juo susiję sunkumai, išryškinti antrojoje „Parmenido“ dalyje, nurodo į dialogą „Sofistas“, kuriame nagrinėjant būties (τὸ ὄν) ir nebūties (τὸ μὴ ὄν) problematiką iškeliama analogiški klausimai¹⁷⁴. Taigi, atsakymo į šiuos konkrečius klausimus, o tuo pačiu ir bendro atsakymo į atskyrimo ir dalyvavimo problemą Platono filosofijoje bus mėginama ieškoti būtent šiuose dialoguose.

¹⁷³ Čia remiamasi C. Kahno (2007: 54) įžvalga, kad būtent „Timajuje“ Platonas imasi spręsti santykio tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių (t.y. dalyvavimo) klausimą. Tiesa, pats Kahnas šia prasme „Timajo“ nesieja su dialogu „Parmenidas“.

¹⁷⁴ Kaip teigia W. Runcimannas (1959: 119), negali būti nė menkiausios abejonės, kad „Sofiste“ pateikiamas tam tikras sprendimas į „Parmenido“ antrojoje dalyje iškeltus sunkumus. Tuo tarpu M. McPherrano (1989: 236), nuomone, didžiausia dialogo „Sofistas“ įžvalga yra tezė, kad eidai gali vieni su kitais įvairiausiais būdais jungtis. Disertacijoje atitinkamai bus mėginama detaliau atskleisti, kaip šis dialogas padeda išspręsti noetinę atskyrimo ir dalyvavimo problemą.

3. ATSKYRIMO IR DALYVAVIMO PROBLEMOS SPRENDIMAS DIALOGUOSE „SOFISTAS“ IR „TIMAJAS“

3.1. Aritmologinė dalyvavimo santykio interpretacija dialoge „Sofistas“

Platono dialoge „Sofistas“ nagrinėjama ontologinė problematika, susiejanti šį dialogą su ankstesnėje tyrimo dalyje nagrinėtu kūrinium „Parmenidas“ bei jame išryškinta atskyrimo ir dalyvavimo problema, natūraliai išplaukia iš dramatinių pačiame kūrinyje įsteigtų prielaidų – dialoge vaizduojamas pokalbio, aprašyto dialoge „Teaitetas“, tęsinys¹⁷⁵, kuriame Sokratas ir jo pašnekovai mėgina išsiaiškinti, kas yra sofistas (σοφιστής) ir kaip galima būtų jį geriausiai apibūdinti tam, kad būtų aišku, kuo jis skiriasi nuo valstybininko (πολιτικός) ir filosofo (φιλόσοφος), kadangi nėra bendro sutarimo, ar šie trys tipažai iš tiesų kažkuo ženkliai skiriasi, ar tai tiesiog trys skirtingi žodžiai, nurodantys į vieną tipažą (*Sph.* 216c4 - 217a3). Daugiausia šioje diskusijoje reiškiasi svečias iš Elėjos ir Teaitetas, kuriems Sokratas paveda išsiaiškinti atsakymą į šį klausimą.¹⁷⁶

Pašnekovams sekant sofisto pėdsakais, ilgainiui paaiškėja, kad jį galima priskirti daugybei kategorijų: sofistas pirmiausia pasirodo kaip žinovas¹⁷⁷ (τεχνίτης), kurio specializacija – tai turtingų ir visuomenėje gerai žinomų jaunuolių medžioklė (νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων θήρα) (*Sph.* 223b1 – 7), tačiau netrukus pokalbio dalyviai atranda ir daugiau sričių, kuriose pasirodo sofisto tipažas. Kaip jaunuolių medžiotojas, sofistas privalo gerai išmanyti, kaip naudoti pagrindinius savo amato „įrankius“ – kalbas ir mokymus,

¹⁷⁵ „Sofistas“ prasideda tiesiogine vieno iš pokalbio dalyvių – matematiko Teodoro – nuoroda į „Teaitete“ vykusią diskusiją.

¹⁷⁶ Bandant išsiaiškinti, kokių būdu šį klausimą būtų galima išsiaiškinti lengviausiai, Sokratas prisimena pokalbį su Parmenidu (*Sph.* 217c4 – 7), aprašytą to paties pavadinimo dialoge – taigi, bent jau dramatiniame kūrinio lygmenyje „Sofistas“ tikrai susijęs su „Parmenidu“. Kaip bus mėginama parodyti šioje tyrimo dalyje, šie dialogai susiję ir bendra ontologine problematika. Platono kūryboje dar vieną tiesioginę nuorodą į „Parmenidą“ galima rasti dialoge „Teaitetas“ (*Th.* 183e5 – 184a1), tačiau nagrinėjamos problematikos atžvilgiu tarp šių dialogų nėra tokio akivaizdaus panašumo ir ryšio kaip tarp „Sofisto“ ir „Parmenido“.

¹⁷⁷ Nors terminas τεχνίτης veikia numato tam tikro amato (τέχνη) žinovą, šiame kontekste pasirinkta šį žodį versti bendresnio pobūdžio sąvoka „žinovas“, kadangi „Sofiste“ plėtojamoje argumentacijoje pabrėžiama, kad sofisto tipažas yra ypač gluminantis - jis gali pasirodyti kaip autoritetingas bet kurio amato, ar apskritai bet kurios žinojimo ar net sporto šakos žinovas.

susijusius su dorybėmis¹⁷⁸ (λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς), tad sofistai yra puikus šių prekių pardavėjas (*Sph.* 224c9 – d2), parduodantis šiems jaunuoliams savo, kaip visa ko žinovo, paslaugas. Kitaip tariant, kaip pastebi Teaitetas (*Sph.* 231b9 – 231c2), jis gali pasirodyti (πεφάνθαι) daugybe įvairiausių pavidalų (διὰ τὸ πολλά). Tačiau šis sofisto įvairialypiškumas nurodo į dar vieną šio tipo pavidalą, kuris tuo pačiu pokalbio dalyviui įveda į ontologinę būties ir nebūties problematiką – kadangi sofistai bent jau iš pirmo žvilgsnio atrodo esantys visa ko žinovas, o tai, bendru svečio ir Teaiteto sutarimu, yra neįmanoma, vadinasi, sofistai iš tiesų yra savotiškas mėgdžiojimo meno (τὸ μιμητικόν) ekspertas, kadangi savo kalbose jis sugeba imituoti tikro tam tikros srities eksperto kalbėseną, mąstyseną ir elgseną. Detaliau pažvelgus į patį mėgdžiojimo meną, jį galima padalinti į dvi dalis – atvaizdų gamybos meną (εἰκαστικὴν τέχνην) ir vaizdinių gamybos meną (φανταστικὴν τέχνην). Pirmojo meno žinovas, atsiremdamas į pačius daiktus, moka kurti įtikinančius pastarųjų atvaizdus¹⁷⁹. Tuo tarpu antrojo meno žinovas moka kurti įtikinančius daiktų vaizdinius, t.y. tai, kas atrodo kaip tam tikro daikto atvaizdas, tačiau iš tiesų neturi nieko bendro su tuo daiktu. Būtent antrojoje žinojimo srityje ir galima lokalizuoti sofistą – jis, kaip tariamas visa ko žinovas, kažkokiu būdu sugeba pateikti nesantį daiktą kaip esantį, ir netgi įtikinti savo pašnekovus ir paslaugų pirkėjus, kad būtent taip ir yra. Kitaip tariant, sofistai kažkokiu būdu savo kalbose sugeba sujungti būtį (τὸ ὄν) ir nebūtį (τὸ μὴ ὄν) ir įtikinamai pavaizduoti nesantį kaip esantį. Tačiau kaip tai įmanoma, klausia svečias iš Elėjos, ypač turint omenyje Parmenido poemoje išsakytą nuomonę šiuo klausimu, kad „jokiu būdu neįmanoma šito įrodyti, kad nesantis yra (οὐ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ εὐόντα)“? Tik būtis iš tikrųjų yra, o apie nebūtį nieko negalima pasakyti, kadangi vien išarti žodį „nebūtis“

¹⁷⁸ Terminas ἀρετή pačia bendriausia prasme nurodo į tam tikram daiktui būdingą savybę, kurios dėka jis gali gerai atlikti savo pagrindinę funkciją, pvz. „Valstybėje“ (*R.* 352e – 353c8) Platonas kalba apie akių, ausų, arklio ar sodininko peilio ἀρετή, ir šiame kontekste galima versti šį terminą kaip „vertybę“ (nors tai vis tiek skambės ganėtinai keistai – lietuvių kalboje labiau įprasta kalbėti apie daiktus, turinčius ar teikiančius tam tikrą vertę, o ne apie daiktų „vertybes“). Kita vertus, cituojamoje „Sofisto“ ištraukoje šiuo terminu pirmiausia turimos omenyje tos savybės, kurias turėdamas jaunuolis galės geriausiai atlikti savo pilietinę pareigą, tad šiame kontekste pasirinkta ἀρετή versti kaip į moralinę plotmę labiau nurodantį terminą „dorybė“.

¹⁷⁹ P.vz. žmogaus skulptūrą, medžio paveikslą ir t.t. Šio meno esmė yra išlaikyti kopijos panašumą į originalą (*Sph.* 235d6 – e2). Kaip savo monografijoje apie „Sofistą“ teisingai pastebi amerikiečių mokslininkas D. Ambuelis (2007: 75), termine εἰκὼν ryškiausias yra būtent *panašumo į originalą* momentas, tuo tarpu vaizdiniuose visuomet slypi galimybė apsirikti ar būti suklaidintam.

reiškia tam tikra prasme kalbėti apie šią kategoriją kaip esančią (*Sph.* 237a3 – b3).¹⁸⁰

Svečiui iš Elėjos ir Teaitetui susidūrus su būties ir nebūties problema, pamažu pradeda ryškėti „Sofiste“ nagrinėjamos problematikos panašumai su dialogu „Parmenidas“, ir ypač su ašuoniomis hipotezėmis, kurios aptariamose antrojoje šio dialogo dalyje.¹⁸¹ Galima išskirti tris svarbiausius momentus, kurie susieja abu kūrinis ir kuriuose, panašu, pokalbio dalyviai pasufleruoja atsakymą būtent į noetinę atskyrimo ir dalyvavimo problemą, kuri buvo iškelta dialoge „Parmenidas“ – tai diskusija apie kategorijas, kurias numato sakiny, kuriame teigiamas kokio nors esinio nebuvimas (*Sph.* 237b7 – 239b10); doksografinis pokalbio dalyvių nukrypimas ir priešprieša (kurią nubrėžia svečias iš Elėjos) tarp eidų teorijos proponentų ir neįvardintų mąstytojų, kurie teigia, kad tikra yra tik tai, kas jusliškai suvokiama (*Sph.* 242a3 – 249d5); ir penkių „didžiųjų giminių“ bei jų sąsajų aptarimas (*Sph.* 251d5 – 259d8).

Visų pirma, į kokius sunkumus įsiveliama, jei kalbama apie „tai, ko visiškai nėra“ (τὸ μὴδᾶμῶς ὄν)? Akivaizdu, kad ši kategorija negali būti niekuo susijusi su bet kuo, kas tik yra, tad ji jokiū būdu negali nurodyti ir į „kažką“ (τὸ τί). Mąstyti ar teigti „kažką esant“ tuo pačiu visada reiškia arba mąstyti kokį nors vieną daiktą, arba mąstyti *keletą* daiktų – būties kategorija numato *skaičiaus* kategoriją, tad apie tai, ko visiškai nėra, negalima kalbėti nei kaip apie vieną, nei kaip apie daug esinių¹⁸². Tačiau, kaip nusistebi svečias iš Elėjos, nors to, kurio visiškai nėra, pagal apibrėžimą negalima sieti su jokia kategorija, kuri numatytų jo buvimą, vis dėlto ši keista kategorija vienaip ar kitaip pasirodo kalboje: „Nors teigiau, kad tas, kurio nėra, nedalyvauja nei vienyje, nei daugyje (οὔτε ἐνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν), vis dėlto ir toliau apie jį kalbėjau kaip apie vieną daiktą (ἐν αὐτὸ ἐῖρηκα)“ (*Sph.* 238d9 – e4). Taigi, panašu, kad reikia iš naujo iširti paties Parmenido draudimą apskritai kalbėti apie tą, kurio nėra ir parodyti, kokiu būdu tai vis dėlto įmanoma padaryti, kadangi tik taip galima iki galo išsiaiškinti, kas yra

¹⁸⁰ Plg. šioje „Sofisto“ ištraukoje iškeliamą problemą su penktąją „Parmenido“ hipoteze (*Prm.* 161e3 – 162b8), kurioje tas pats teiginys – kad būtis numato nebūtį ir atvirkščiai – neatmetamas kaip prieštaringas.

¹⁸¹ Panašumus tarp „Sofiste“ vystomos ontologinės problematikos ir kai kurių antrosios „Parmenido“ dalies hipotezių išvadų įžvelgė ir kiti mokslininkai. Pvz. savo straipsnyje apie nebūties problemą „Sofiste“ W. Bondesonas (1973) pastebi, kad *Sph.* 237b7 – 239b10 vystoma argumentacija bendrais bruožais panaši į pirmas šešias „Parmenido“ antrosios dalies hipotezes ir jų išvadas.

¹⁸² Kaip šiuo atveju (*Sph.* 237e1 – 2) liudija paties svečio vartojamas išsireiškimas μὴδὲν λέγειν – μὴδὲν λέγειν šiaip ar taip, reiškia kalbėti apie μὴδὲ ἐν („nei-vieną“).

sofistas. Nors šioje „Sofisto“ ištraukoje nagrinėjamas paradoksas panašus į „Parmenido“ antrosios dalies hipotezes¹⁸³, kuriose buvo teigiama, kad apie Vienį jo paties atžvilgiu (nesvarbu, ar jis nagrinėjamas kaip esantis ar kaip nesantis) negalima nieko pasakyti, vis dėlto čia dialogo dalyviai neapsistoja vien tik ties paties paradokso konstatavimu, tačiau kelia papildomą klausimą – koku būdu tas, kurio nėra, ir kuris pagal vystomo argumento logiką negali būti niekaip susijęs su bet kuo, kas numato būties kategoriją, vis dėlto pasirodo kalboje, ir visada kaip *esantis*? Kaip tirti kategoriją, kurios nėra? Taip pat derėtų analogišką klausimą užduoti ir apie būties kategoriją – ar nėra taip, kad ir ji yra visuomet tam tikru būdu susijusi su nebūtimi, jeigu kalbant apie pastarąją šalia visuomet pasirodo ir būtis? Ar tokiu atveju nebūtų daug produktyviau pirmiausia ištirti būties kategoriją, kadangi ją tiriant neišvengiamai turėtų daug aiškiau pasimatyti ir nebūties kategorija?¹⁸⁴

Doksografinis nukrypimas (*Sph.* 242a3 – 246a2), kuriame pokalbio dalyviai aptarinėja kitų mąstytojų pažiūras apie tai, kas iš tiesų yra būtis ir ką apie ją galima pasakyti, dar kartą atskleidžia dialogo „Sofistas“ sąsajas su „Parmenide“ nagrinėta problematika. Anot svečio iš Elėjos, praeityje būties klausimas būdavo keliamas pirmiausia klausiant *kiek* yra esinių, kuriems labiausiai tinka apibūdinimas „τὸ ὄν“, ir nors atsakymų būtent į šį klausimą būta pačių įvairiausių¹⁸⁵, vis dėlto galima apsistoti prie dviejų pagrindinių variantų – arba yra tik vienas esinys, kurį galima vadinti *esančiu*, arba yra du arba daugiau tokių esinių, kurie iš tiesų *yra*. Tyrimą pradedant nuo pastarojo varianto – ką reiškia sakyti, kad du daiktai (pavyzdžiui, karštis ir šaltis (θερμὸν καὶ ψυχρόν)) yra, arba kas yra šių dviejų daiktų būtis? Ar šių daiktų būtis – tai dar vienas daiktas, esantis greta jų pačių, taigi, trečias daiktas, kurį galima vadinti *esančiu*? Tačiau tokiu atveju būtų kalbama jau nebe apie du, o apie tris daiktus. Kita vertus, šių dviejų daiktų būtis yra tai, kas juos abu sujungia ir yra

¹⁸³ Tiksliau – pirmąją ir šeštąją hipotezes.

¹⁸⁴ Galima sutikti su ispanų mokslininke B. Bossi (2013: 166 – 167), kad būtent šioje vietoje, t.y. klausimą iškėlus apie būties kategoriją, lingvistinę problematiką pakeičia ontologinė. Vis dėlto nereikia pamiršti, kad paties dialogo kontekste šis nukrypimas skirtas tam, kad būtų išspręsta kalbėjimo apie nesantį aporija, o kartu su ja ir išryškinta sofisto figūra. Tyrimo objektas pasikeičia, tačiau galutinis tikslas lieka tas pats.

¹⁸⁵ „Sofiste“ paminimi „Elėjos, Jonijos ir Sicilijos mąstytojai“ – iš jų visų šiame kontekste vardu paminimas tik elėjietis Ksenofanas, tuo tarpu iš karto po to sekantys šių mąstytojų doktrinų aprašymai leidžia suprasti, kad Jonijos mąstytojų atstovu laikytinas Hērakleitas, o siciliečių – Empedoklis (*Sph.* 242d4 – 243a2).

bendra jiems abiems, taigi, tokiu atveju jie abu yra *vienas* daiktas. Tačiau kaip gali du vienas kitam priešingi daiktai tuo pat metu būti vienu daiktu?¹⁸⁶

Kaip netrukus parodo svečias iš Elėjos, ne ką geriau sekasi ir tiems, kurie teigia, kad esantis yra tik vienas, o ne du ar daugiau daiktų. Kokiu atveju įmanoma išpildyti pagrindinę šio pozicijos sąlygą, kad tai *vienas* dalykas? Tik jeigu „būties“ kategorija tuo pačiu metu numato ir „vienio“ (τὸ ἕν) kategoriją. Tačiau tokiu atveju „vienio“ kategorija numato „visumos“ (τὸ ὅλον) kategoriją, pastaroji numato „dalių“ (μέρη) kategoriją, kuri savo ruožtu nurodo į „daugio“ (πλέονα δὴ τὰ πάντα ἐνός ἔσται – „viskas bus daugiau nei viena“) kategoriją, ir tokiu būdu svečias iš Elėjos ir Teaitetas įsivelia į visiškai tokius pat sunkumus, kuriuos Platono Parmenidas nupasakoja antrojoje savo hipotezėje¹⁸⁷! Pašnekovai šios analizės metu taip pat parodo, kad variantas, jog esantis yra tik vienas, sukelia ne ką mažiau sunkumų nei tezė, kad esančių yra du ar daugiau.

Analogiškas sąsajas su dialogo „Parmenidas“ antrąja dalimi įsteigia¹⁸⁸ ir dar dvi viena kitai priešingos filosofinės pozicijos, kurias pristato svečias iš Elėjos, prilygindamas jų konfrontaciją gigantomachijai – legendinei kovai tarp Olimpo dievų ir gigantų (*Sph.* 246a3 – 249d5). Anot svečio, gigantams galima prilyginti teigiančius, kad iš tikrųjų yra tik tai, kas turi kūną (ταυτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι) ir ką galima paliesti, tuo tarpu Olimpo dievams galima prilyginti „eidų draugus“ (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους), kurie teigia, kad iš tikrųjų esama tik su kūniškumu niekaip nesusijusių eidų, kurie pasiekiami mąstymu, o ne juslių pagalba (νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη)¹⁸⁹. Pagrindinis

¹⁸⁶ Nesunku pastebėti, kad šioje vietoje kitu pavidalu pasirodo ta pati problema, kurią Platonas nagrinėjo anksčiau aptartame dialoge „Didysis Hipijas“ – taip kaip, malonumų, tenkančių regai ir malonumų, tenkančių klausai priešprieša sugriovė bet kokią galimybę jiems abiem bendrai priskirti grožio kategoriją, taip ir šiuo atveju karščio ir šalčio priešprieša sukelia problemų teigiantiems, kad būtent pastarieji *abu yra*.

¹⁸⁷ Analogiškai minimai hipotezei, dabar nagrinėjamo argumento atveju parodoma, kad apie būtį galima pasakyti bet ką.

¹⁸⁸ Pristatant dar keletą kategorijų, kurios taip pat nagrinėtos ir „Parmenido“ antrosios dalies hipotezėse.

¹⁸⁹ Šioje ištraukoje galima įžvelgti dar vieną nuorodą į dialogą „Didysis Hipijas“ – aptarinėdamas eidų draugus ir jų filosofinę poziciją, svečias iš Elėjos pastebi, kad diskutuodami su „gigantais“ jie pastarųjų propaguojamus kūniškuosius esinius savo argumentais ir kalbomis „sudaužo į šipuliukus“ (κατὰ συμκρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις). Šią pastabą galima palyginti su anksčiau cituotu sofisto Hipijo priekaištu Sokratui, kad jis ir kiti su juo diskutuoti mėgstantys asmenys esą visada siekia nagrinėjamus reiškinius „sukapoti savo kalbomis“ (ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες) (*Hp. Ma.* 301b2 – 5). Jei Sokrato ir „eidų draugų“ pozicijos iš tiesų yra analogiškos,

motyvas, dėl kurio svečias imasi aptarinėti šias filosofines pozicijas – tai bandymas surasti alternatyvų kelią, kaip nagrinėti tai, kas iš tiesų yra, paaiškėjus, kad nepakanka vien išskirti nagrinėjamų esinių skaičių. Ir, kaip pastebi pokalbio dalyviai, šių pozicijų aptarimas galiausiai atskleidžia dialektiką tarp dar dviejų kategorijų – tapsmo ir rimties (t.y. nekintamumo). Gigantų pozicija, kad esama tik to kas kūniška, nėra teisinga, kadangi remdamiesi šia teze jie negali paaiškinti nei to, kas yra teisingumas ar kokia nors kita vertybė, nei kas yra siela, kurią jie teigia esant, bet tuo pačiu negali sutapatinti su jokių kūnišku daiktu. Vis dėlto, anot svečio iš Elėjos, ši pozicija atliekamam tyrimui pasitarnauja tuo, kad išryškina vieną elementą, kuris sujungia visus kūniškus daiktus – tai *gebėjimas kažką paveikti ir gebėjimas būti paveiktam* (δύναμις) – ir kurį galima panaudoti toliau ieškant būties apibrėžimo, kadangi jis tiesiogiai atsako į pagrindinį „eidų draugų“ pozicijos trūkumą. Pastarieji, nors laikosi teisingos nuomonės, kad reikia griežtai atskirti (χωρίζ) tapsmą (γένεσιν) nuo būties, arba tai, kas nuolatos kinta, atskirti nuo to, kas pastovu ir išlaiko tapatumą, vis dėlto tuo pačiu turi pripažinti, kad jei eidai gali būti kažkoku būdu pažįstami, vadinasi tai reiškia, kad jie gali būti kažkoku būdu paveikti. Priešingu atveju „eidų draugai“ turėtų pripažinti, kad pačių eidų negalima pažinti. Tačiau kaip gali tai, kas pastovu ir nekintama, kažką paveikti arba būti kažkieno paveikta? Abu šie atvejai nurodo į tapsmo kategoriją, į perėjimą iš vienos būsenos į kitą, tad panašu, kad pašnekovai susiduria su dar viena kliūtimi, apsunkinančia būties tyrimą. Nepaisant to, tai, atrodo, yra vienintelė išeitis – apsistoti ties paradoksu, kad tai, kas yra, gali būti ir kintantis, ir nekintantis dalykas. Kaip pastebi svečias iš Elėjos, tokiais atvejais tikras filosofas privalo būti tarsi „mažas vaikas, maldaujantis abiejų dalykų“ (κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν) ir teigiantis, kad „tai, kas yra ir apkritai viskas“ (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν) yra tiek kintama, tiek nekintama *abu kartu* (συναμφότερα) (*Sph.* 249d3 - 4).

Taigi, susiklosčiusi padėtis pokalbio dalyvius paskatina grįžti atgal ir iš naujo kelti klausimą apie būtį panašiu būdu, kaip tai ne per seniausiai buvo padaryta doksografiniame dialogo nukrypime į Elėjos, Jonijos ir Sicilijos mąstytojų pažiūrų aptarimą. Kaip tai, kas yra, gali kisti ir tuo pačiu nekisti?

svečio atliekamą „gigantomachijos“ analizę galima laikyti savotišku komentaru apie daugelyje (ypač ankstyvųjų) Platono dialogų sutinkamą priešpriešą tarp daugybės nagrinėjamo reiškinių pavidalų ir pačios reiškinių esmės, ir tuo pačiu mėginimu (kaip ir parodo tolimesnė šios analizės eiga bei argumentacija) išeiti anapus „klasikinės“ šių dialogų baigties – tiek Sokratą, tiek jo pašnekovus paralyžiuojančios ἀπορία būsenos.

Dvi nagrinėjamos kategorijos – judėjimas ir rimtis¹⁹⁰ (κίνησις καὶ στάσις) – viena kitos atžvilgiu yra visiškos priešingybės (ἐναντιώτατα ἀλλήλοις), kurios, panašu, negali būti niekuo susijusios tarpusavyje. Judėjimui negalima priskirti rimties, o rimčiai – judėjimo, tačiau tuo pat metu abi šios kategorijos yra, tiek paimtos kiekviena atskirai (ἐκάτερον), tiek abi kartu (ἀμφοτέρα). Bet tuo pačiu pašnekovai pastebi, kad sakyti tiek judėjimą, tiek rimtį *esant* negali reikšti, kad šios kategorijos tuo pačiu arba abi kinta, arba abi rymo (kadangi yra ἐναντιώτατα ἀλλήλοις). Taigi, į ką nurodo šis „yra“? Panašu, kad „yra“ nurodo į trečią daiktą, esantį šalia judėjimo ir rimties (παρὰ ταῦτα) ir juos sujungiantį – būties kategoriją, kuri nėra tiesiog judėjimo ir rimties kategorijos, paimtos kartu (συναμότερον). Būtis yra kažkas kita (ἕτερον) nei judėjimas ar rimtis, tačiau tuo pačiu ji nėra nei vienos iš šių kategorijų priešingybė – savo prigimtimi (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν) ji tiesiog *nėra* nei viena iš šių kategorijų. Tačiau kaip gali tai, kas nėra judėjimas, nerymoti, o tai, kas nėra rimtis, nejudėti ir nekisti? Kaip būtis gali atsidurti kažkur už ar anapus (ἐκτός) judėjimo ir rimties, jei šios kategorijos abi yra? Prisimindamas kiek anksčiau svečio išsakytą reikalavimą, kad tikras filosofas vis dėlto turėtų reikalauti kaip tik priešingo dalyko (kad būtis būtų tiek judėjimas, tiek rimtis abu kartu; *Sph.* 249d3 – 4), Teaitetas šioje vietoje tegali pasakyti, kad tai „visiškai neįmanoma“ (ἀδυνατότατον).

Ši aporija, su kuria susiduria svečias iš Elėjos ir Teaitetas, išryškina šiam tyrimui svarbų momentą. Pastebėtina, kad šiame argumente savotiškai modifikuojama ir toliau išplėtojama problema, jau nagrinėta dialoge „Didysis Hipijas“ – jame Sokratas ir jo pašnekovas sofistai Hipijas susidūrė su paradoksu, kad du daiktai (malonumai, tenkantys regai ir malonumai, tenkantys klausai), kuriems abiem priskiriamas grožis, negali būti gražūs kiekvienas atskirai būtent dėl to, kad yra pernelyg skirtingi. Tuo tarpu „Sofiste“ aptariama problema panaši, bet vis dėlto netapati „Didžiojo Hipijaus“ aporijai – tiek judėjimo, tiek rimties kategorijos yra tiek kiekviena atskirai, tiek abi kartu (nors ir yra visiškos priešingybės), tačiau būties kategorija, kuri, pagal pašnekovų vystomą argumentą, nors ir turėtų būti

¹⁹⁰ Nors praeitoje pastraipoje buvo kalbama apie „tapsmą“ ir „tapatumą“, perėjimas prie „judėjimo“ ir „rimties“ šioje vietoje nereiškia klaidingo vienos kategorijų poros pakeitimo kita kategorijų pora – κίνησις kaip „judėjimas“ ne tik Platono (pavyzdžiui, kaip Platono Parmenidas traktuoja „judėjimo“ kategoriją pirmojoje hipotezėje (*Prm.* 138b8 – c1)), bet ir Aristotelio filosofijoje (žr. κίνησις apibrėžimą penktojoje „Fizikos“ knygoje (*Ph.* 224a21 – 224b10)) reiškę tiek ir pokytį vietos prasme, tiek ir perėjimą iš vienos būsenos į kitą (arba kokybinį pokytį). Abi judėjimo rūšys nurodo į tapsmą bendrąja prasme.

judėjimas ir rintis kartu¹⁹¹, vis dėlto yra tarytum kažkoks *trečias* daiktas greta šių dviejų, tarsi juos ir sujungiantis, tačiau tuo pat metu nepriklausantis nei jiems abiems, nei kiekvienam atskirai. Norint geriau suprasti šios problemos šaltinį, galima prisiminti „Didžiajame Hipijuje“ išsakytą mintį, kad vis dėlto esama atvejų, kuomet tai, kas bendra (τὸ κοινόν) dviems daiktams, vis dėlto nėra būdinga jiems atskirai – pats geriausias tokio reiškinių pavyzdys yra *skaičiai* (du žmonės *kartu* yra *du*, tačiau kiekvienas jų atskirai yra *vienas*). „Sofiste“ plėtojamos diskusijos atveju atitinkamai pasimato, kad svečio iš Elėjos ir Teaiteto reikalavimas traktuoti būti kaip judėjimą ir rimtį *abu kartu* iš esmės reiškia ne ką kitą, kaip traktuoti būti kaip savotišką skaičių, kaip *porą*. Tačiau skaičius, kaip buvo Sokrato parodyta „Didžiajame Hipijuje“, nepriklauso nei vienam iš jų sudarančių vienetų (*monadų*), tuo tarpu būties kategoriją galima priskirti tiek judėjimui, tiek rimčiai atskirai. Būtent dėl šios priežasties atsiranda neatitikimas tarp to, ką bando įrodyti pokalbio dalyviai „Sofiste“ ir to, kaip jie bando tai padaryti – teigdami, kad reikia parodyti būti esant judėjimu ir rimitimi kaip συναμώτερα, elėjietis su Teaitetu tuo pat metu „suskaičiuoja“ tris dalykus – judėjimą, kuris *yra*, rimtį, kuri taip pat *yra*, ir abiejų šių kategorijų būti kaip *trečią* dalyką. Taigi, kalbėti apie būti pasirodo esant taip pat sudėtinga, kaip ir kalbėti apie tai, ko nėra.

Kartu su šia aporija pačiame „Sofisto“ argumentacijos centre išryškėja ta pati dilema, kuri praeitoje tyrimo dalyje buvo pavadinta *noetine atskyrimo ir dalyvavimo problema* ir kuri Platono taip pat buvo nagrinėjama antrojoje dialogo „Parmenidas“ dalyje: svečias iš Elėjos pabrėžia, kad iš susiklosčiusios situacijos iš viso įmanomos trys išeitys (*Sph.* 251d5 – e1):

- 1) Visos kategorijos turi būti traktuojamos kaip „nesumišusios tarpusavyje“ (ὡς ἄμεικτα) ir kaip „negebančios dalyvauti viena kitoje“ (ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων).
- 2) Visos kategorijos gali būti traktuojamos kaip visais įmanomais būdais „galinčios sietis viena su kita“ (ὡς δύνατα ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις).
- 3) Kai kurios kategorijos siejasi su kitomis kategorijomis, kai kurios nesisieja (ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή).

Galima pastebėti, kad pirmieji du variantai – tie patys, kuriuos dialoge „Parmenidas“ hipotezių pagalba aptiko, tačiau taip ir nesiėmė išspręsti ano pokalbio dalyviai – kaipmat atmetami, kadangi pirmuoju atveju tenka pripažinti, kad judėjimas ir rintis negali dalyvauti būtyje, taigi, nei vieno iš jų

¹⁹¹ Panašu, būtent tai ir norėjo pabrėžti svečias, diskusijoje apie būti akcentuodamas žodį συναμώτερα.

nebus, tuo tarpu antruoju atveju tektų pripažinti, kad judėjimas gali dalyvauti rimtyje, o rimtis – judėjime, o tai, akivaizdu, yra neįmanoma. Taigi, lieka trečiasis variantas, anot kurio, tarp nagrinėjamų kategorijų esama tam tikrų ryšių ir sąsajų, tačiau jos negali būti susijusios visais įmanomais būdais, kaip antrajame variante. Dėl šios priežasties, anot elėjiečio, šias gimines galima prilyginti raidėms (τὰ γράμματα). Norint iš raidyne esančių raidžių sudaryti žodžius, reikia pirmiausia suprasti, kad raidės nesusijusios bet kaip – kai kurios iš jų dera tarpusavyje, kai kurios nedera, tuo tarpu balsės yra tarsi saitai (δεσμός), sujungiantis visas likusias raides ir suteikiantis joms galimybę vienai su kita sietis (*Sph.* 253a4 – 6). Svečias taip pat pastebi, kad nors raides galima jungti tik pagal tam tikras taisykles, ne visi šias taisykles žino ir moka pritaikyti – šiam reikalui reikia išmanyti gramatikos meną (γραμματική τέχνη). Taigi, pritaikius šią analogiją trečiajam keliui (kai kurios giminės vienos su kitomis siejasi, o kitos ne), galima teigti esant tam tikrą žinojimo rūšį – dialektiką, kuri turi reikalą būtent su eidais, ir ją išmanantis taip pat geriausiai žino visus būdus, kuriais šie gali sietis tarpusavyje.

Taigi, ėjimas šiuo trečiuoju keliu reikalauja nemenkų pastangų ir gero dialektikos (τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης) išmanymo. Pirmiausia, svečio iš Elėjos teigimu (*Sph.* 253d1 – e2) eiti šiuo trečiuoju keliu pirmiausia reiškia sugebėti išskirti „vieną idėją“¹⁹², esančią daugelyje daiktų (μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν)“, kurie savo ruožtu yra atskirti (χωρίς) vienas nuo kito (pavyzdžiui¹⁹³, „žinduolis“ sujungia „liūtą“, „kupranugarį“, „šuni“, „banginį“, „šikšnosparnį“ ir kt.). Antra, norint eiti šiuo keliu būtina mokėti tinkamai išskirti eidus, kurie vienas kito atžvilgiu skiriasi, tačiau tuo pat metu dalyvauja juos apimančiame eide, kuris savo ruožtu su jais nesutampa (πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξῶθεν περιεχομένης; pavyzdžiui, kiek anksčiau nagrinėta „būtis“ sujungia „judėjimą“ ir „rimtį“, kurios skiriasi viena nuo kitos). Trečia, ši užduotis taip pat reikalauja mokėti parodyti eidą, kuris „per daugybę kitų visumų įgaunantis vienumą (μίαν αὖ δι’ ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃν)“ (pavyzdžiui, „gyvūną“ sudaro „žinduolis“, „žuvis“ ir „paukštis“), o taip pat ir visus eidus, kurie visiškai atskirti nuo bet ko kito ir, panašu, su niekuo negali būti susiję (πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας;

¹⁹² Turint omenyje tyrime išryškintas sąsajas tarp „Parmenide“ nagrinėtos problematikos ir dialogo „Sofistas“, čia ir toliau daroma prielaida, kad terminą *idéa* nagrinėjame argumente galima traktuoti kaip termino *eĩdos* sinonimą, t.y. čia kalbama ne apie kažkokio naujo esinio („idėjos“), o tų pačių eidų sąsajas vienas kito atžvilgiu.

¹⁹³ Šis ir kiti pastraipoje minimi eidų susietumo/atskyrimo pavyzdžiai paimti iš J. Kleino monografijos apie Platono „Sofistą“ (1977: 52).

pavyzdžiui, „teisingumas“, „žuvis“ ir „debesis“ yra vienas nuo kito visiškai atskirti). Taigi, pagrindinis dialektikos uždavinys yra atskleisti, kokios *bendrystės* (κοινωνία) iš tiesų esama tarp eidų bei parodyti, kurie eidai labiau jungiasi vieni su kitais nei kiti ir kas šiuo atveju yra *balsių* atitikmuo, t.y. tarsi saitai, kurie sujungia visus likusius eidus ir savo ruožtu jiems suteikia gebėjimą būti susijusiems tarpusavyje. Tiesa, pats uždavinio mastas, panašu, yra labai didelis, ir iš pirmo žvilgsnio nėra visiškai aišku, nuo kokio eido reikėtų pradėti tokio pobūdžio tyrimą. Tad svečias iš Elėjos pasiūlo pradėti ne nuo visų eidų (μη̄ περι πάντων τῶν εἰδῶν), kadangi jų skaičius paprasčiausiai pernelyg didelis ir gali kaipmat įklampinti tyrimą vos tik jam prasidėjus, o nuo pačių svarbiausiųjų (τῶν μεγίστων), kurie šiame dialektiniame tyrime turėtų vaidinti tą patį vaidmenį, kurį balsės atlieka gramatikos mene. Pratęsdami prieš šį trumpą ekskursą vykusį pokalbį, pašnekovai nusprendžia šiuo rakursu išnagrinėti būtent daugiausia problemų sukėlusius eidus – būtį, rimtį ir judėjimą (τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις).

Kokiu būdu tarpusavyje susijusios šios svarbiausios giminės? Kaip ir pastebėta anksčiau, dvi iš jų – judėjimas ir rimtis – yra viena kitai visiškai priešingos giminės, tad jos tarpusavyje negali maišytis (ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω), tuo tarpu būtis gali maišytis tiek su viena, tiek su kita, kadangi jos abi yra. Kiekviena iš šių giminių skiriasi nuo kitų dviejų, bet tuo pat metu yra tapati sau, tad judėjimas, rimtis ir būtis numato dar dvi gimines, su kuriomis siejasi – tai tapatumas ir skirtingumas (τό τε ταὐτὸν καὶ θάτερον; šios kategorijos pristatomos ir nagrinėjamos *Sph.* 254e2 – 255e8). Skirtingumo giminė šiame kontekste verta ypatingo dėmesio – anot elėjiečio, dalyvauti skirtingumo giminėje visuomet reiškia skirtis kažko kito atžvilgiu (τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον). Kitaip tariant, visos kitos giminės yra tarytum persmelktos (διεληλυθυῖαν) skirtingumo giminės ir kiekviena iš jų gali skirtis nuo kitų ne dėl savo pačios prigimties (οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), o dėl to, kad visos dalyvauja (διὰ τὸ μετέχειν) skirtingumo giminėje. Taigi, iš viso galima kalbėti apie *penkias* svarbiausias gimines ir jų tarpusavio sąveiką, kurią kiekvienos iš aptarinėjamų giminių atžvilgiu galima nusakyti taip:

- 1) *Judėjimas* dalyvauja tapatumo (kadangi jis yra tapatus pats sau), skirtingumo (kadangi jis skiriasi nuo visų kitų keturių kategorijų) ir būties (kadangi judėjimas yra) kategorijose. Judėjimas nedalyvauja rimtyje.
- 2) *Rimtis* dalyvauja tapatumo (kadangi ji yra tapati pati sau), skirtingumo (kadangi ji skiriasi nuo visų kitų keturių kategorijų) ir būties (kadangi rimtis yra) kategorijose. Rimtis nedalyvauja judėjime.

- 3) *Tapatumas* dalyvauja skirtingumo (kadangi jis skiriasi nuo visų kitų keturių kategorijų) ir būties (kadangi tapatumas yra) kategorijose. Tapatumas nedalyvauja judėjime ir rimtyje.
- 4) *Skirtingumas* dalyvauja tapatumo (kadangi jis yra tapatus pats sau) ir būties (kadangi skirtingumas yra) kategorijose. Skirtingumas nedalyvauja judėjime ir rimtyje.
- 5) *Būtis* dalyvauja tapatumo (kadangi ji yra tapati pati sau) ir skirtingumo (kadangi ji skiriasi nuo visų kitų kategorijų) kategorijose. Būtis nedalyvauja judėjime ar rimtyje.

Šitaip aiškiau išdėsčius santykį tarp penkių nagrinėjamų giminių, iš karto galima pastebėti porą šiam noetiniam penketui būdingų ypatybių. Visų pirma, nei vienas šiame penkete esantis eidas nedalyvauja pats savyje ir nėra visiškai atskirtas nuo visų kitų eidų, t.y. šioje vietoje pašnekovai laikosi kiek anksčiau išsakyto draudimo nesekti pirmuoju tyrimo keliu ir nepostuluoti prielaidos, kad kategorijas galima traktuoti kaip nesumišusias tarpusavyje. Kaip teisingai pastebi vokiečių filosofas M. Heideggeris (2003: 358), gramatikos meną kaip analogiją dialektiniam žinojimui Platonas pasirinko neatsitiktinai: „kiekvienas λόγος, kiekvienas λέγειν yra apibrėžta garsinių struktūrų visuma („a *determinate manifold of sound-structures*“)¹⁹⁴. Kitaip tariant, taip kaip individuali raidė (ar tai būtų balsė, ar priebalsė) žodyje įgyja prasmę susieta su kitomis raidėmis (ir tuo pačiu leidžia nuskambėti pačiam žodžiui), taip, panašu, ir individualus eidas savo apibrėžtumą įgyja tik būdamas susietas su kitais eidais.

Antra, tapatumo, skirtingumo ir būties kategorijos nedalyvauja judėjime ir rimtyje, o tai liudija apie tam tikrą hierarchiją, esančią tarp dabar aptarinėjamų eidų. Tokiu būdu pašnekovai išvengia pavojaus, kurį kėlė antroji išeitis, teigianti, kad visos giminės gali viena su kita sietis visais įmanomais būdais. Būtis, skirtingumas ir tapatumas šiame svarbiausių giminių penkete vis dėlto yra daug svarbesnės už judėjimą ir rimtį, kadangi pastarosios net nedalyvauja *viena kitoje* – visas jų, kaip judėjimo ir rimties apibrėžtumas išplaukia iš to, kad jos dalyvauja didesnę apimtį turinčiose giminėse. Ypač

¹⁹⁴ Tokiai nuomonei taip pat pritarė ir „Sofistą“ nagrinėjęs anglų mokslininkas J. Ackrillas (2001a: 76), teigęs, kad Platono pasirinkta „raidžių“ ir „raidyno“ analogija skirta atkreipti dėmesį į esminį kalbos bruožą – prasingumą jai suteikia tik apibrėžtumas ir labai aiškiai nustatytos taisyklės, nusakančios, kokie raidžių ir žodžių junginiai gali būti prasingi.

svarbų vaidmenį šioje hierarchijoje atlieka skirtingumo kategorija¹⁹⁵ – viena vertus, jos dėka pokalbio dalyviams pagaliau pavyksta užčiuopti taip ilgai ieškotą *nebūties/nesančio* kategoriją. Pastaroji pasirodo esanti tik kitas skirtingumo pavidalas – pavyzdžiui, teiginys, kad judėjimas nėra būtis, reiškia, kad judėjimas *skiriasi* nuo būties (o taip pat ir nuo visų likusių giminių). Net pati būtis, kadangi dalyvauja skirtingumo giminėje, *nėra* nei skirtingumas, nei tapatumas, nei judėjimas, nei rimtis būtent ta prasme, kad nuo jų *skiriasi*. Taigi, *nebūtis* nėra paprasčiausia būties priešingybė, kaip pašnekovai manė diskusijos pradžioje, ir tai reiškia, kad kalboje vis dėlto įmanoma kalbėti apie *nesantį* kaip *esantį*. Kita vertus, be to, kad skirtingumo kategorija pagaliau leidžia Teaitetui ir svečiui iš Elėjos aptikti taip ilgai besislapsčiusią sofisto figūrą, ji taip pat atlieka labai svarbų vaidmenį norint geriau suprasti, koku būdu šiame dialoge atliktas ekskursas į svarbiausių giminių nagrinėjimą padeda atsakyti į *noetinę* atskyrimo ir dalyvavimo problemą, kuri buvo iškelta dialogo „Parmenidas“ antrojoje dalyje.

Ši problema dialoge „Sofistas“ patiria ryškią transformaciją – kadangi (kaip ir buvo bandoma parodyti šios tyrimo dalies metu) diskusijoje apie penkias svarbiausias gimines kalbama nebe apie tą patį santykį, kuris jungia eidus ir jusliškai suvokiamas atskirybes, o apie santykį ir saitus, esančius tarp pačių eidų, natūralu, kad šiam santykiui nusakyti įvedama nauja sąvoka – *μέθεξις* (dalyvavimo) sąvoka šiame kontekste nustumiama į antrą planą, o tyrimo centrą užima *κοινωνία*, arba „bendrystė“. Galima sutikti su J. Ackrillo (2001b: 88 - 91) analize, kad penkių svarbiausių giminių tyrime sąvoka „dalyvavimas“ nurodo į asimetrišką santykį, kuris taikytinas toms giminėms, kuriose niekas nedalyvauja – judėjimui ir rimčiai: „teigti, kad „judėjimas yra“ reiškia ne pastarojo maišymąsi (*blending*) su būtimi (kadangi toks santykis yra simetriškas), o veikiau dalyvavimą būtyje (kadangi šis santykis nurodo į asimetriją tarp nagrinėjamų sąvokų)“. Šiuo atveju būtis persmelkia ir „iš išorės“ (*ἐξωθεν*) apima tiek judėjimą, tiek rimtį, tačiau pati šiose giminėse nedalyvauja. Tuo tarpu „bendrystės“ sąvoka geriausiai išskleidžiama detaliau išnagrinėjus funkciją, kurią penkių didžiausių ir svarbiausių giminių tyrime atlieka skirtingumo giminė. Viena vertus, šioje analizėje skirtingumas atsiskleidžia kaip saitas (*δεσμός*), sujungiantis visas kitas gimines. Kita vertus, kadangi skirtingumas visada numato dviejų ar daugiau giminių konfrontaciją,

¹⁹⁵ Kaip teisingai pastebi D. Ambuelis (2013: 255), šioje analizės dalyje vis dėlto svarbu nepamiršti, kad savo gebėjimu persmelkti visas kitas gimines, būties ir tapatumo kategorijos turi tokią pat svarbą, kaip ir skirtingumas.

jų *pastatymą-prieš*¹⁹⁶ viena kitą, jis tuo pačiu visas gimines ir atskiria. Tačiau tik tokiu būdu atsiranda galimybė eidus artikuliuoti mąstyme ir kalboje.

Išsamiau šią dvigubą skirtingumo funkciją galima pailiustruoti pasitelkus judėjimo ir rimties porą, kurią „Sofiste“ nagrinėjo pokalbio dalyviai. Judėjimas pirmiausia atsiveria kaip tapatus sau (αὐτὸ καθ' αὐτό), ir tuo pačiu kaip tai, kas jis nėra („judėjimas nėra rimtis“ = „judėjimas yra rimties „kitas“ (ἕτερον)). Tuo pat metu per dalyvavimą tapatume ir skirtingume rimtis taip pat įgyja apibrėžtumą – kaip tapati sau, tačiau „kita“ būtent judėjimo atžvilgiu. Taigi, kaip visiškos priešingybės (ἐναντιώτατα ἀλλήλοις) judėjimas ir rimtis gali būti suvokiamos tik dėl dalyvavimo skirtingume ir tapatume. Kita vertus, judėjimas ir rimtis kaip giminės abi kartu (συναμφοότερον), kaip esančios šioje konfrontacijoje viena kitos atžvilgiu, gali būti suvokiamos tik todėl, kad dalyvauja būties kategorijoje – kiekviena iš jų yra, ir abi kartu jos taip pat yra dėl dalyvavimo būtyje. Kaip buvo pastebėta anksčiau, ši išvalga leidžia būties kategoriją (kaip sujungiančią judėjimą ir rimtį tarsi „iš išorės“) suvokti pirmiausia kaip *skaičių*, kaip *dvejetą* (judėjimo ir rimties porą). Tačiau dėl to, kad skirtingumas persmelkia ir būtį (o kartu su juo – ir tapatumas), būtis iškyla kaip *trečia* giminė greta judėjimo ir rimties poros, kaip tuo pat metu sujungianti abi šias kategorijas ir giminė, esanti αὐτὸ καθ' αὐτό, pati savaimė. Tad kitaip nei aritmetinis skaičius „du“, kuriuo išreiškiamas čia ir dabar esančios vienuolikos monadų (kurios yra suskaičiuojamos) poros bendras buvimas kartu ir neegzistuojantis anapus tokios poros, būtis atsiveria kaip dvejetas, kuris ir išreiškia poros „judėjimas – rimtis“ bendrą buvimą kartu, ir tuo pačiu (per sąveiką su skirtingumo ir tapatumo giminėmis) yra šių priešingybių *vienarūšiškumo pagrindas* (t.y. suteikia joms galimybę apskritai būti suvokiamoms kaip porai). Kaip skaičių, būties giminę geriausiai galima apibūdinti tik kaip *aritmologinį*, o ne *aritmetinį* skaičių, pasiskolinant šį terminą iš literatūrinio žanro, kurio ištakos siekia ankstyvosios Akademijos laikus (prasidėjusio su Speusipu ir Ksenokratu, ir populiarumo apogėjų pasiekusį neoplatonikų kūryboje) ir kurio pagrindinė tema buvo mėginimas detaliai aprašyti sistemą, susidedančią iš dešimties pirmųjų skaičių (t.y. aprašyti *dekadą*, kaip „tobulą“ skaičių), tuo pačiu susiejant kiekvieną skaičių su tam tikru reiškiniu kaip to reiškinio principu, jo valdančiuoju pradu (ἀρχή)¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Šioje vietoje svarbu nepamiršti, kad skirtingumas visada numato *kito* buvimą (τὸ δὲ γ' ἕτερον αἰεὶ πρὸς ἕτερον).

¹⁹⁷ Rusų mokslininkas L. Žmudas (2015: 2 – 3) teisingai pažymi, kad aritmologinę tradiciją reikėtų skirti nuo *skaičių simbolizmo* kaip platesnio pobūdžio kultūrinio ir

Į tokią eidų bendrystės interpretaciją taip pat nurodo ir Platono dialogas „Filebas“, kuriame Sokratas savo pašnekovams taip nupasakoja kelią, kuriuo einant galima surasti atsakymą į pagrindinį diskusijoje iškeltą klausimą¹⁹⁸. „Visi dalykai, kurie vadinami esančiais, susideda iš vienio ir daugio (ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν) ir kad savyje turi suaugusius ribą ir beribiškumą (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων) <...> turime visada numanyti esant vieną kiekvieno dalyko pavidalą (μίαν ἰδέαν), ir stengtis ten esantį surasti. O jei pavyksta jį sučiupti, po vieno turime žiūrėti, ar čia nebus dviejų, o gal trijų arba koks kitas skaičius (ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν)“ (Phlb. 16c9 – d4). Šis reikalavimas išsiaiškinti, ar pasirinktas pavidalas (eidas) mąstyme pasirodo ne tik kaip vienas esinys, bet ir kaip tam tikras skaičius, kaip savo prielaidą numato penkių svarbiausių giminių analizę „Sofiste“, kuriame būtis pasirodė kaip aritmologinis dvejetas. Tad nenuostabu, kad atitinkamai ir „Filebe“¹⁹⁹, gėrio giminė aptinkama kaip *trejetas*, kurio nariai yra grožis, darna ir tiesa, ir kuris kaip priešastis suteikia *gerumą* nagrinėjamam proto ir malonumų mišiniui: „Taigi, jeigu pasitelkę vieną pavidalą neįstengiame (εἰ μὴ δυνάμεθα) sumedžioti gėrio, imkime tris – grožį, darną bei tiesą (κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ) ir sakykime, kad tikrai teisinga būtų visa tai kaip tam tikrą vienį (οἷον ἓν) laikyti mišinyje esančių dalykų priešastimi ir kad dėl jo gerumo mišinys taip pat tampa geras“ (Phlb. 65a1 – 5). Šiuo atveju atskleidžiama dar sudėtingesnė *κοινωνία* nei „Sofiste“ – iš malonumų ir proto sudarytas mišrusis gyvenimas *geru* tampa tik dalyvaudamas aritmologiniame *gėrio* trejete, kurio nariai yra grožis, tiesa ir darna. Ir galima numanyti, kad visas šias gimines taip pat persmelkia skirtingumas ir tapatumas.

Taigi, noetinei atskyrimo ir dalyvavimo problemai, kuri išryškėjo „Parmenido“ antrosios dalies hipotezėse ir buvo dar kartą aptartą „Sofiste“, Platonas kaip sprendimą pasiūlo *κοινωνία*, arba „bendrystės“ sąvoką. Šis sprendimas apima keturis šiam tyrimui svarbius momentus. Pirma,

psichologinio fenomeno, kuriame didesnė reikšmė teikiama individualių skaičių kaip simbolių interpretacijai, o ne filosofiniam skaičių kaip *sistemas* nagrinėjimui (t.y. reikia skirti ikifilosofinį ir filosofinį skaičių apmąstymą; aritmologija yra būtent antrasis variantas). Šio tyrimo kontekste ypač svarbi Žmudo (*Ibid.*: 3) pastaba, kad aritmologija kaip žanras galėjo atsirasti tik po Platono filosofijoje įvestos skirties tarp eidų ir jusliškai suvokiamų daiktų, tarp idealumo ir jusliškumo.

¹⁹⁸ Ar „visų gyvų būtybių gėris (ἀγαθόν <...> πᾶσι ζῴις) esąs džiaugsmas, malonumas ar mėgavimasis (τὸ χαίρειν <...> τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν)“, ar tai yra „protینگumas, supratimas, atmintis (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνήσθαι)“ (Phlb. 11b4 - 8)?

¹⁹⁹ Aptarinėjant, ar geriausias gyvenimas yra tas, kuris pilnas malonumų, ar tas, kuriame nėra visai jokių malonumų, tik beaistris protینگumas, ar vis dėlto geriausiame gyvenime šie elementai sumišę tarpusavyje.

parodydamas, kokiais būdais siejasi pačios svarbiausios giminės, kurios iš jų persmelkia visas kitas, o kurios tik dalyvauja ir yra pajungtos bendresnio pobūdžio giminėms, Platonas užkerta kelią teiginiui, kad nei vieno eido negalima apibrėžti, pažinti ir apskritai ką nors pasakyti – eidai mąstyme ir kalboje atsiveria *tik* kaip susiję vieni su kitais pačiais įvairiausiai saitais. Antra, teigdamas, kad eidai negali būti susiję bet kaip, ir tuo pačiu parodydamas, kad esama tam tikros pačių svarbiausių giminių hierarchijos, Platonas užkerta kelią prieštaravimui, kad visi eidai visais įmanomais būdais jungiasi vienas su kitu (taigi, apie eidus galima pasakyti bet ką ir apibrėžti bet kaip). Trečia, pabrėždamas skirtingumo giminės (kaip visas kitas giminės sujungiančio ir tuo pačiu vieną nuo kitos atskiriančio eido) svarbą, Platonas įgyvendina užduotį, kurią dialogo „Parmenidas“ pirmojoje dalyje jaunas Sokratas kaip iššūkį metė Zenonui ir Parmenidui (*Prm.* 129d6 – 129e4) – „Sofiste“ nagrinėdamas penkias svarbiausias giminės jis ne tik išskiria „atskirai esančius eidus pačius savaime (χωρίς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη)“, bet ir parodo, kokiu būdu jie gali tarpusavyje „maišytis ir atsiskirti“ (συμπεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι). Ketvirta, „Sofiste“ išryškindamas būties giminę kaip dvejetą (judėjimo ir rimties porą), Platonas atskleidžia, kad νόησις srityje „dalyvavimo“ santykis tarp žemesnę vietą eidų hierarchijoje užimančių giminių ir jas sujungiančios giminės turi būti suprantamas ne kaip *mereologinis* (dalių ir visumos) santykis, išryškintas pirmojoje dialogo „Parmenidas“ dalyje, o *aritmologinis* santykis, t.y. santykis, kuriame aukštesnio rango eidas tarsi skaičiuje sujungia du ar daugiau žemesnio rango eidų, bet tuo pačiu išliekia αὐτὸ καθ' αὐτὸ, pats savaime ir mąstyme pasirodo kaip šių eidų *kitas* (ἕτερον).

Šių keturių Platono įžvalgų, panašu, užtenka norint atsakyti į vieną iš antrosios tyrimo dalies pabaigoje iškeltų klausimų: kokiu būdu eidai susiję vieni su kitais? Taigi, lieka tik atsakyti į šio klausimo koreliatą δῆλονα plotmėje: kokiu būdu jusliškai suvokiami esiniai susiję su savo esmėmis (eidais)? Kaip ir minėta antrojoje šio tyrimo dalyje, atsakymo į šį klausimą bus mėginama ieškoti Platono dialoge „Timajas“, kuriame per visatos sukūrimo mitą, per sintezę tarp νοητόν ir αἰσθητόν, kaip tikimąsi, turėtų išaiškėti pozityvus santykio tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskiribių apibūdinimas.

3.2. „Erdvė“ (χώρα) kaip saitas tarp amžinos būties ir amžino tapsmo dialoge „Timajas“

Dialogo „Timajas“ analizę (kaip ir „Parmenido“ ir „Sofisto“ atveju) verta pradėti nuo dramatinio šio kūrinio lygmens aptarimo. Dialoge vaizduojamas

pokalbis tarp keturių pašnekovų – Sokrato, Kritijo²⁰⁰, Hermokrato²⁰¹ ir Timajo²⁰², kuriam postūmį suteikia penktasis²⁰³ asmuo, taip pat turėjęs tą dieną dalyvauti diskusijoje, tačiau (kaip Sokratui praneša Timajas (*Tim.* 17a1 – 5)) sunegalavęs ir negalėjęs prie jų prisijungti. Ragindamas Timają ir kitus pokalbio dalyvius užimti šio penktojo dalyvio vietą, Sokratas visiems primena, kad vakar (χθές) jis samprotavo apie idealią valstybę – „kokia, idant taptų geriausia, ji privalo būti ir kokie piliečiai turi joje gyventi“ (*Tim.* 17c1 – 3). Iš visų detalių, kurias Sokratas pateikia apie vakar dienos pasakojimą savo pašnekovams (*Tim.* 17c6 – 19b2), pasidaro akivaizdu, kad ši idealioji valstybė yra ta pati²⁰⁴, apie kurią taip pat buvo kalbama ir dialoge „Valstybė“ – Sokratas bendrais bruožais visiems primena, kad vakar buvo kalbama apie valstybę, kurioje visuomenė padalinta į žemdirbius, amatininkus ir sargybinius; kurioje labai griežtai reguliuojama, kad sargybiniai neturėtų privačios nuosavybės, kad į šias pareigas atrinkti vyrai ir moterys pasižymėtų „narsia siela“ ir „filosofo būdu“, kad niekas nuo mažens nežinotų tikrųjų savo šeimos narių (tam, kad visus bendrapiliečius laikytų šeimos nariais ir juos aršiai gintų) ir t.t. Užduotis, kurią po šio priminimo kitiems dialogo dalyviams užduoda Sokratas jau iš pat pradžių numato skirti tarp idealumo ir jusliškumo, ir būtent šia prasme „Timajo“ probleminis branduolys susisieja su *dianoetine* atskyrimo ir dalyvavimo problema, aprašyta dialoge „Parmenidas“ ir geriausiai išreikšta „sudėtingiausiu“ argumentu, kad „nei vieno eido nėra pas mus (μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν)“ (*Prm.* 133c3 – 5) – jis paprašo šą idealią valstybę *atvaizduoti kalboje*, parodyti, kaip ji konkuruoja su kitomis valstybėmis, su jomis kovoja ir kaip, dėka sargybinių klasės auklėjimo, kuriame derinama narsi siela su filosofo būdu, jas visas nugali „tiek žygdarbiais (ἐν τοῖς ἔργοις) <...> tiek žodžiais (ἐν τοῖς λόγοις)“ (*Tim.* 19c4 –

²⁰⁰ Tiksliai šio personažo tapatybė iki šiol nėra aiški (Nails, 2002: 106 – 108); jis taip pat yra pagrindinis kūrinio „Kritijas“ pasakotojas.

²⁰¹ Istorinė asmenybė – garsus karvedys iš Sirakūzų, sužlugdęs karinę atėniečių ekspediciją į Siciliją 415 – 413 m. pr. Kr. (*Ibid.*: 161 - 162).

²⁰² Greičiausiai išgalvotas veikėjas (*Ibid.*: 293).

²⁰³ Šiame tyrime nebus mėginama spekuliuoti, kas galėjo būti šis penktasis asmuo. Glaustą šios kontroversijos apžvalgą pateikia fenomenologas J. Sallis (1999: 10 – 11).

²⁰⁴ Ar bent jau labai į ją panaši - „Timajuje“ prisimindamas idealiąją valstybę ir primindamas jos apybraižą kitiems, Sokratas vis dėlto praleidžia keletą temų, vaidinusių svarbų vaidmenį dialoge „Valstybė“ – diskusiją su Kefalu, Trasimachu, Glaukonu ir Adeimantu teisingumo klausimu; idealiosios valstybės valdovų auklėjimo galutinį tikslą; priežastis, dėl kurių „sveika“ ir teisinga valstybė galiausiai išsiggimsta ir žlunga; kosmologinį Ero mitą, nupasakotą dešimtojoje „Valstybės knygoje“.

8). Kitaip tariant, jis paprašo parodyti, koku būdu tai, kas idealu, *reiškiasi* ir kaip atrodo šis idealus dalykas (šiuo atveju – valstybė), iš uždangės srities jį nuleidus ant žemės ir lyginant su kitomis, žemiškomis valstybėmis. Tokio atvaizdavimo Sokratas tikisi kaip padėkos už vakarykštį pokalbį.

Šią užduotį imasi vykdyti Kritijas²⁰⁵ – savo kalboje (*Tim.* 20d7 – 27b6) jis teigia, kad geriausiai tokį Sokrato reikalavimą galėtų atitikti iš pačių seniausių laikų atėjęs pasakojimas apie Atėnų polį ir jo karinius žygdarbius kovoje su legendine Atlantidos karalyste. Šis pasakojimas dabartį esą pasiekė per legendinį įstatymdavį Soloną, tad nors jis iš pirmo žvilgsnio ir gali pasirodyti esąs keistas, vien remiantis Solono autoritetu galima juo pasitikėti ir laikyti neišgalvotu (λόγου <...> ἀληθοῦς; nors pasakojimo metu parodoma, kad pats Solonas nebuvo tiesioginis šių žygdarbių liudininkas, o savo bendrapiliečiams perdavė tai, ką pats išgirdo iš Egipto žynių). Vis dėlto šis pasakojimas tėra trumpa įžanga į *tikrąją* dialogo pradžią, kurią įsteigia Timajas savo monologe apie visatos sukūrimą. Ši pradžia yra tikroji pradžia, kadangi tik pirmiausia papasakojus, koku būdu buvo sukurta visata ir kaip joje atsirado žmonių giminė, galima pereiti prie istorijos apie tai, kaip iš tiesų atrodė anas idealiosios valstybės atvaizdas, kokie žmonės buvo jos piliečiai bei kokius darbus nuveikė²⁰⁶.

Savo monologą apie visatos sukūrimą pradėdamas iš šio naujojo pradžios taško, Timajas įsteigia skirtį, kuri ypatingai svarbi šiam tyrimui: „Man regis, pirmiausia reikia atriboti du dalykus, tai, kas amžinai būva, bet neturi pradžios (τὶ τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), nuo to, kas amžinai atsiranda, tačiau niekuomet nebūva (τὶ τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε)“ (*Tim.* 27d6 – 28a1). Timajas vieną priešais kitą pastato dvi pamatines kategorijas – amžiną būtį ir amžiną tapsmą, kurios, galima numatyti, nurodo į tą pačią skirtį, kuri įsteigiama ir kituose Platono dialoguose (taip pat ir „Parmenide“) – skirtį tarp amžinai esančių, sau pakankamų eidų ir juose dalyvaujančių jusliškai suvokiamų atskirybių. Amžinoji būtis, anot Timajo, gali būti suvokiama tik protu ir paaiškinama svarstymu (νοήσει μετὰ λόγου), tuo tarpu amžinojo tapsmo sritį atskleidžia nuomonė ir nesvarstantis pojūtis (δόξῃ μεθ' αἰσθήσεως ἄλογον). Taigi, dviejuose lygmenyse – ontologiniame ir pažintiniame – šios

²⁰⁵ Įdomu tai, kad Hermokratas, kaip didžiausią autoritetą kalbėti apie valstybę, kovojančią su kitomis valstybėmis ir jas nugalinčią žodžiais ir darbais, turintis asmuo, tiesiog savo žodį perleidžia Kritijui (*Tim.* 20c4 – d3) ir dialoge daugiau nebekalba.

²⁰⁶ Galima pastebėti, kad šis mitinis Atėnų paveikslas, būdamas idealiosios Sokrato nupasakotos valstybės atvaizdu, savo ruožtu pats funkcionuoja kaip dabartinės Atėnų politinės santvarkos pirmavaizdis. Savo pasakojimą apie šį Atėnų pirmavaizdį Kritijas galiausiai pratęsia (tačiau taip ir nepabaigia) dialoge „Kritijas“.

sritys pristatomos kaip visiškos viena kitos priešingybės, visiškai atskirtos viena nuo kitos. Tačiau greta šių dviejų pradų galima išvelgti ir trečiąjį, kuris savotiškai jas abi sujungia, taip sukurdamas visą regimą visatą.

Kadangi tai, kas nuolatos kinta, atsiranda ir žūsta, pagal būtinybę (ἐξ ἀνάγκης) numato pradžią ir pabaigą laike, vadinasi, turi būti kažkokia priežastis, kurios dėka visi kintantys daiktai apskritai atsiranda. Šią priežastį Timajas įvardina kaip Demiurgą (ὁ δημιουργός), t.y. dievišką amatininką, kuris, kaip ir pridera amatininkui *par excellence*, pavidalą savo kūriniam suteikia žvelgdamas į tam tikrą pavyzdį. Kadangi ir pati visata, panašu, turėjo pradžią ir buvo sukurta²⁰⁷, vadinasi, Demiurgas galėjo ją sukurti žvelgdamas tik į tai, kas amžina ir nekintama. Šioje vietoje dialoge trečią kartą įsteigiama skirtis tarp pavyzdžio ir jo atvaizdo – kosmosas neišvengiamai yra yra kažko kito atvaizdas (εἰκών). Kaip teisingai pastebi Gadameris (1980c: 174), εἰκών statusas leidžia suprasti kosmosą dvejopai – viena vertus, kaip visiškai priklausomą nuo amžinosios būties sferos, nuo savo pavyzdžio, tačiau tuo pačiu leidžiantį šiai sferai atsiskleisti fenomenų pasaulyje, kadangi jis yra sukurtas pagal amžinosios būties pavyzdį, t.y. kosmosas kažkokiu būdu privalo būti panašus į tai, pagal ką jis sukurtas. Tad pirmavaizdžio ir atvaizdo pora visatos sukūrimo mite atsiskleidžia ne tik kaip dviejų iš pirmo žvilgsnio visiškai nesuderinamų pradų priešprieša, bet ir kaip pora, kurią susieja *panašumo* santykis²⁰⁸. Vis dėlto klausimas, koku būdu atvaizdas gali būti panašus į savo pavyzdį, šioje vietoje nėra keliamas. Taigi, nors ir įsteigiama, kad visa regimoji visata ir amžinosios būties sferos nėra *visiškai* radikaliai atskirtos, vis dar nėra aišku, kaip tiksliai jos susijusios. Savo pasakojime Timajas kol kas atskleidžia tik tiek, kad būdamas tobulai geras ir norėdamas visatą sukurti kuo geresnę, Demiurgas ją sukuria kaip „vienatinį regimą gyvūną“ (ζῷον ἐν ὁρατόν).

Antrasis šiam tyrimui svarbus momentas, susiejantis kosmologinį Timajo mitą su *dianoetine* atskirimo ir dalyvavimo problema, įsteigiamas kiek vėliau (*Tim.* 47e3) – išsamiai nupasakojęs kaip Demiurgas kosminiam gyvūnui suteikia sielą ir mąstymą, kaip pagal griežtas geometrines proporcijas susaisto keturias stichijas – ugnį, žemę, vandenį ir orą – ir sukuria šio amžinojo gyvūno kūną, bei galiausiai, kaip per dangiškųjų kūnų atsiradimą sukuriamas pats laikas („amžinas vienovėje glūdinčios amžinybės atvaizdas, judantis nuo

²⁰⁷ Ji yra „regima, apčiuopiama ir turi kūną (ὁρατὸς γὰρ ἄπτὸς τὲ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων)“ (*Tim.* 28b7 – 8).

²⁰⁸ Į šią pirmavaizdžio ir atvaizdo poros ypatybę savo komentaruose „Timajui“ atkreipia dėmesį ir anglų filosofas F. Cornfordas (1997: 23)

skaičiaus prie skaičiaus“ (ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα) (*Tim.* 37d6 – 7)) bei žemesnio lygmens dievybės, kurios, mėgdžiodamos savo kūrėją ir jo veiklą, savo ruožtu sukuria žmogaus sielą, kūną, bei suteikia jam jusles, kuriomis šis galėtų pažinti pasaulį, Timajas nutraukia savo pasakojimą ir pastebi, kad apie visatos sukūrimą iki šiol jis kalbėjo atsižvelgdamas tik į tai, ką šio proceso metu veikė Demiurgas, žvelgdamas į amžinosios būties sritį ir mėgindamas „pagaminti“ visatą kaip pastarosios atvaizdą. Kalbant vien iš šios perspektyvos, pasakojimą galima laikyti neišbaigtu, kadangi reikia patikslinti, kokį vaidmenį kosmoso atsiradime atlieka kita sritis – amžinas tapsmas. Visas regimasis kosmosas, kaip pabrėžia Timajas, yra kilęs iš būtinybės ir proto derinio (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως²⁰⁹) (*Tim.* 48a1 – 2), tad nevalia į šalį nustumti ir neaptarti procesų, kurie vyksta ne pagal protą, o iš būtinybės. Kitaip tariant, dabar pasakojimas reikalauja dar kartą grįžti į pradžią, tačiau ne į tą pačią pradžią, kuri buvo aptarta įsteigus amžinos būties ir amžino tapsmo sritis, o į pradžią, esančią *iki* visatos sukūrimo.

Ši nauja pradžia savo ruožtu reikalauja dar kartą aptarti keturias stichijas – žemę, vandenį, ugnį ir orą. Timajas prisipažįsta, kad prieš tai jis vartojo šias sąvokas tarsi puikiai žinotų, apie ką kalba, tačiau keturios stichijos tuomet buvo aptariamoms jau *kaip sukurtos*, kaip turinčios aišku pavidalą, ir kurias Demiurgas papildomai sujungia pasiremdamas aiškiai apibrėžtomis geometrinėmis proporcijomis. Kaip šios stichijos atrodė iki kosmoso sukūrimo? Prieš tai norint viską paaiškinti užteko įsteigti skirtį tarp amžinos būties (pavyzdžio) ir amžino tapsmo (atvaizdo, kuris mėgdžioja savo pirmavaizdį (μίμημα)), tačiau dabar šių kategorijų nebeužtenka. Greta būties ir tapsmo reikia teigti esant trečią giminę (τρίτον ἄλλο γένος), kuri, nors miglota ir sunkiai suprantama (χαλεπόν καὶ ἀμυδρόν), vis dėlto turėtų padėti geriau suprasti šią pirmapradę būklę, buvusią iki visatos atsiradimo. Kol kas Timajas šią trečią giminę įvardina kaip „visokio gimimo Pribuvėją ir Maitintoją“ (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην) (*Tim.* 49a5 – 6). Kokį vaidmenį ši mįslinga trečioji giminė vaidina visatos sukūrimo mite?

Timajas imasi išties nelengvo uždavinio – nusakyti keturias stichijas, kaip jos atrodė (jei apskritai šiame visatos kūrimo etape galima taikyti šį žodį) bei kaip sąveikavo tarpusavyje iki įsiterpiančiam dieviškajam Demiurgui ir paverčiant

²⁰⁹ Galima sutikti su J. Salliso (1999: 93) pastaba, kad žodis σύστασις šioje pasakojimo dalyje išreiškia ne harmoningą šių dviejų pradų derinį, o veikiau *akistatą*, dviejų viena kitai priešiškų jėgų konfrontaciją (t.y. būtinybė ir protas yra tarsi dvi kariuomenės, prieš pat mūšį išsirikiavusios viena priešais kitą. Plg. σύστασις reikšmes Lidell & Scott, 1996: 1734).

pirmapradžę visa ko būklę regimąja visata. Išties, šioje pirmapradžėje būklėje apskritai sunku atskirti ugnį nuo vandens ir visų kitų stichijų: čia ar ten atsiradus vandeniui, jis kaipmat ima tankėti ir kai jau atrodo, kad netrukus iš šio proceso atsiras žemė ar akmenys, jis ima sklaidytis, retėti, virsta oru ir galiausiai užsidega, pavirsdamas ugnimi, tačiau ji taip pat neužsibūna šioje būsenoje – ji užgęsta, tankėdama atvirsta atgal į orą, kuris toliau tankėdamas pavirsta į debesis ir miglą, iš kurių plūstantis vanduo savo ruožtu galiausiai suformuoja žemę ir akmenis. Timajas konstatuoja: „Šitaip jie vienas kitam perduoda apskritą [t.y. ratu vykstančio] gimimo ratą“ (κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν) (*Tim.* 49c6 – 7). Ši pasakojimą apie keturias stichijas ypač apsunkina faktas, kad jas stengiamasi atvaizduoti kalboje, t.y. apie tai, kas neturi jokio pastovaus būvio, mėginama kalbėti *tarsi* tai būtų pastovu ir turėtų vieną, apibrėžtą pavidalą, į kurį būtų galima nurodyti kalbos pagalba²¹⁰. Ugnis, vanduo, žemė ir oras tarytum sprunka nuo bet kokio mėginimo jas nusakyti naudojant tokius žodžius kaip „tai“, „šitai“, „kas nors“ (τόδε καὶ τοῦτο), nuo bet kokio mėginimo užfiksuoti jas kalboje. Vietoje to šioje pirmapradžėje visatos būklėje daug saugiau kalbėti apie keturias stichijas naudojant išsireiškimą „šitoks/šitokia“ (τὸ τοιοῦτον) – „šitokia ugnis“, „šitoks vanduo“ ir t.t., neatskiriant stichijos nuo to, kaip ji vienu ar kitu momentu pasireiškia nuolat besisukančiame gimimo ir žūties rate.²¹¹

Tačiau šiame pirmapradžiam chaose pirmą kartą netiesiogiai pasirodo mįslingoji trečioji giminė – tai „esmė, kurios viduje (ἐν ᾧ) jie [daiktai] pasirodo (φαντάζεται) kaip gimstantys ir į kurią žūdami grįžta“ (*Tim.* 49e7 – 8) ir tik jai galima taikyti žodžius τόδε καὶ τοῦτο („tai“, „šita“), t.y. trečioji giminė atsiveria *tarsi* pagrindas, suteikiantis pirmapradžėms stichijoms galimybę atsirasti. Ją taip pat galima prilyginti auksui, kurį galima išlydyti ir suformuoti į daugybę įvairiausių figūrų. Vis dėlto kaip bet kokio apibrėžtumo, kurį jam būtų galima suteikti, pagrindas, auksas negali būti sutapatintas nei su

²¹⁰ Ši sunkumą kalboje pagauti keturias pirmaprades stichijas išryškina kiek anksčiau (*Tim.* 48b7 – 8) išsakytas Timajo pastebėjimas, kad nors yra įprasta apie keturias stichijas kalbėti kaip apie pradus ir „Visybės raides“ (στοιχεῖα τοῦ παντός), jas reikia aptarti iš naujo, kaip jos pasirodo iki Demiurgo veiklos. Tad natūralu, kad kalbos pagalba praktiškai neįmanoma rišliai nusakyti visatos pirmapradžėje būsenoje, jeigu netgi tai, ką buvo įprasta laikyti šios visatos raidėmis, netenka savo statuso ir nebegali prasmingai jungtis tarpusavyje.

²¹¹ Prisimenant „Sofiste“ aprašytą skirtį tarp atvaizdų, kurie nurodo į savo originalą, ir vaizdinių (φαντάσματα), kurie *rodosi* (φαινοσθησεται) kaip vienas ar kitas daiktas, bet iš tikrųjų tokie nėra, greičiausiai dar saugiau būtų pirmapradžių stichijų apraiškas nusakyti būtent kaip vaizdinius.

viena iš šių figūrų²¹². Norint saugiai (μετ' ἀσφαλείας) kalbėti apie trečiąją giminę, reikia atkreipti dėmesį į tai, ką netiesiogiai apie ją pasako pirmapradėje visatos būsenoje esantys vaizdiniai: „ją visuomet būtina vadinti tapačia sau (ταὐτὸν αὐτῆν), nes ji niekada neperžengia savo galimybių (δυνάμειος) ribų; visuomet priimdama viską (δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα), ji [patį] niekada ir jokiu būdu nepasisavina jokio pavidalo (μορφήν οὐδεμίαν), kuris būtų panašus į jos talpinamų daiktų pavidalus“ (*Tim.* 50b6 – c2). Suteikdama „vietą“ *bet kokiam* daiktui ir tuo pačiu nepasisavindama atitinkamo pavidalo ar neprisiimdama to daikto prigimties, trečioji giminė tampa savotišku tiltu, visatos sukūrimo mite sujungiančiu amžinosios būties ir amžinojo tapsmo sritis. Taigi, grįžtant į pradžių, esančią iki regimos visatos sukūrimo, galima išvardinti visas tris gimines bei aiškiau apibūdinti jų ontologinius ir pažintinius aspektus (*Tim.* 51e6 – 52b5):

- 1) Amžinoji būtis (eidai) – tai, kas turi vieną ir sau tapatų pavidalą (ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον), nepagimdyta ir nežūva, nieko iš niekur į save neima ir į nieką neįeina, neregima ir jokiu kitu būdu neįjuntama (ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον), atiduota minties (νόησις; t.y. tiesioginio supratimo) globai.
- 2) Amžinasis tapsmas (jusliškai suvokiamos atskirybės) – tai, kas panašu į pirmąją giminę ir turi tą patį vardą (τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκεῖνω), juntama, pagimdyta, amžinai juda (πεφορημένον αἰεὶ), atsiranda vienoje vietoje ir vėl iš jos pranyksta, suvokiama nuomonės, susietos su pojūčiu (δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν).
- 3) Trečioji giminė („erdvė“/χώρα) – tai, kas amžina, nesunaikinama, kas dovanoja būstą viskam, kas tik gimsta (ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν), kas suvokiama be pojūčių (μετ' ἀναισθησίας), kažkokio neteisėto samprotavimo (λογισμῶ τιμὴν νόθῳ) dėka.

Įsteigęs šią skirtį, Timajas dabar gali pateikti išsamesnį keturių stichijų sukūrimo pasakojimą, kuriame dalyvauja visos trys giminės: pirmiausia iš jų pasirodo „erdvė“, savyje talpinanti keturių stichijų pirmapradžius pavidalus, čia pasirodanti kaip ugninga, ten kaip vandeninga ir t.t. Išjudinta savyje

²¹² Aptarinėjant trečiąją giminę ir jos pasirodymą visatos kūrimo mite derėtų nepamiršti, kad tokie apibūdinimai kaip „auksas“ ar „tai, kieno viduje viskas pasirodo“ vis dėlto patys tėra vaizdiniai, leidžiantys šiai giminei pasirodyti, bet neturėtų būti interpretuojami kaip šios giminės *atvaizdai*. Panašu, kad būtent taip trečiąją giminę „Timajuje“ interpretuoja Aristotelis, iš dialoge panaudoto aukso vaizdinio darydamas išvadą, kad kaip visų pokyčių pagrindas ji yra ὑποκειμενον ir sutapatina ją su pirmine materija (ὄλην τὴν πρώτην) (*GC* 329a13 – 24), t.y. suteikia jai stabilų pavidalą.

talpinamų pajėgumų (δυνάμεων), ji pradeda nevaldomai judėti ir tarsi rėtis atskiria kiekvieną stichiją – sunkesnės nusėda apačioje, o lengvesnės nukeliauja aukštyn, ir čia jas visas randa Demiurgas, kuris su skaičių ir eidų pagalba kiekvienai iš jų sukuria tik jai būdingą pavidalą (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Tarpusavyje jungdamas lygiašonius ir nelygiašonius trikampus, Demiurgas suformuoja pirmuosius erdvinius kūnus – tetraedrą (ugnį), heksaedrą (žemę), oktaedrą (orą), ikosaedrą (vandenį) ir dodekaedrą (penktąją stichiją, kuria užpildytas visas regimasis kosmosas), kurie savo ruožtu tampa tolimesnio visatos kūrybos proceso pamatu (*Tim.* 55c7 – 92b9).

Taigi, koku būdu „Timajo“ kosmologiniame mite įsteigta skirtis tarp trijų giminių – eidų, jusliškaai suvokiamų atskirybių ir „erdvės“ – padeda išspręsti *dianoetinę* atskyrimo ir dalyvavimo problemą (t.y. klausimą, koku būdu jusliškaai suvokiamos atskirybės dalyvauja eiduose), kurią tiksliausiai galima išreikšti dialoge „Parmenidas“ formuluojamu „sudėtingiausiu argumentu“ (*Prm.* 133c3 – 5), pabrėžiančiu radikalų atskyrimą tarp pirmųjų dviejų giminių ir neigiančiu bet kokią galimybę pažinti eidus? Viena vertus, galima pastebėti, kad ši trečioji giminė kaip talpinanti savyje visus pirmapradžius bet kokio jusliškumo pėdsakus (ἵχνη; *Tim.* 53b2) ir tuo pat metu leidžianti eidams savyje palikti amžinos būties įspaudus, pirmiausia *sutvirtina* atskyrimą tarp eidų ir jusliškaai suvokiamų atskirybių, neleidama šioms giminėms sumišti tarpusavyje ir taip užtikrinanti kiekvienos iš jų ontologinę specifiką. Kita vertus, tik *χώρα* dėka šios dvi giminės gali būti susijusios tarpusavyje – priimdama savyje tiek ir pirmapradžius jusliškumo pėdsakus, tiek ir amžinosios būties įspaudus, „erdvė“ suteikia galimybę atsirasti visai regimajai visatai, t.y. tik trečiosios giminės dėka gali atsirasti skirtis tarp *atvaizdo* ir jo pirmavaizdžio (παράδειγμα) kaip tokių. Taigi, *χώρα* tuo pat metu ir įtvirtina atskyrimą (χωρισμός) tarp eidų ir jusliškaai suvokiamų atskirybių, ir suteikia vietą visatos atsiradimui, šitoku būdu užgrįsdama prarają, žiojinčią tarp amžinosios būties ir amžinojo tapsmo sričių.

Dieviškasis Demiurgas savo ruožtu „erdvėje“ aptinkamą pirmąją chaosą sutvarko, suteikia jam apibrėžtumą pagal amžinosios būties srities pavyzdį ir taip sukuria visą regimąjį kosmosą. Būtent šia prasme jusliškaai suvokiamos atskirybės gali būti laikomos „panašiomis“ į amžinai esančius eidus – kaip jų dėka apibrėžtumą ir struktūrą įgiję esiniai, kurie vien savo laikinu buvimu „mėgdžioja“ noetinę sferą ir joje esančias amžinas ir nekintančias esybes. Sprendžiant iš Timajo pasakojimo apie visatos sukūrimą, eidus pagrįstai galima sakyti esant daiktų priežastimis, tačiau ne taikant tokią priežastingumo modelį, kuris veikiau pritaikomas regimajai visatai ir joje vykstantiems procesams, t.y. eidai yra tokios priežastys, kurios tiesiogiai neveikia pačių daiktų (tai užtikrina *χώρα* ir Demiurgas, kuris jau tiesiogiai

sąveikauja su juslišku, tačiau galiausiai vis tiek viską kuria pagal eidų pavyzdį). Geriausiai tokį netiesioginį, bet pamatinį eidams priskirtino priežastingumo modelį pateikia D. Sedley (1998: 116): „šiuo atveju galima panaudoti teisinę analogiją: teisme galutinis tikslas yra įvardinti, atsakingus (αἴτιος) už nužudymą asmenis, o *kokiu būdu* ar įrankiu buvo įvykdytas nusikaltimas, nėra taip svarbu palyginus su šiuo pagrindiniu tikslu“.

Šioje vietoje taip pat labai svarbu pažymėti, kad *χώρα* dėka galintys pirmą kartą regimojoje visatoje pasirodyti kaip atvaizdai, jusliškai suvokiami daiktai savo ruožtu nurodo (kad ir kaip netobulai) į tai, pagal kieno pavyzdį jiems Demiurgo buvo suteiktas apibrėžtumas. Kitaip tariant, jusliškai suvokiamų atskirybų *jusliškumas* ir eidų neregimumas yra dvi to paties medalio pusės – nors eidai yra nematomi, vis dėlto jie atsiveria mąstymui. Tik atpažinus atvaizdą *kaip atvaizdą* galima suvokti, kad jis nurodo į kažką, kas galiausiai mąstymui atsiveria kaip nagrinėjimo atvaizdo pavyzdys, jo apibrėžtumo ir jo būties šaltinis. Tiesa, kaip parodo „Parmenide“ aptariamoms aporijoms, su kuriomis susiduria eidų teoriją propaguojantis jaunas Sokratas, mėginant kalbėti apie eidus pačius savaime, labai lengva pamiršti, kad pažinimo kelias, vedantis į daiktų esmių pažinimą, visada pirmiausia turi pradėti nuo jusliškai suvokiamų atskirybų, dėl to labai lengva suklysti ir regimojoje visatoje dominuojančią spalvų, pavidalų, garsų bei kitų jusliškai suvokiamų kokybių įvairovę nejučia perkelti į *νόησις* sritį ir traktuoti ten esančias esmes kaip tam tikra prasme taip pat panašias į jusliškai suvokiamas atskirības. Tačiau kosmologiniame lygmenyje tinkamai atskleidus tai, kaip iš tiesų per trečiosios giminės tarpininkavimą eidai susiję atskirybėmis, bei prie to pridėjus „Sofiste“ atskleistą eidų srityje vyraujančios *κοινωνία*, kaip santykio tarp pačių eidų, specifiką, pasidaro aišku, kodėl mąstymo judėjimas šia linkme yra neleistinas, tad atitinkamai subliūkšta tiek ir visi „Parmenido“ pirmojoje dalyje minimi sunkumai, tiek ir antrojoje šio dialogo dalyje iškelta eidų tarpusavio susietumo problema. Kitaip tariant, panašu, kad dviguba atskyrimo ir dalyvavimo problema, bent jau taip, kaip ji aprašoma dialoge „Parmenidas“ ir toliau eksplikuojama dialoguose „Sofistas“ bei „Timajas“, išsprendžiama tiek tarpinio pažinimo (*διάνοια*), tiek ir tiesioginio supratimo (*νόησις*) lygmenyse.

IŠVADOS

1. Tyrime atlikta analizė atskyrimo ir dalyvavimo problemą bei šios problemos sprendimą, pateikiamą vėlyvuosiuose Platono dialoguose, pirmiausia atskleidžia kaip *ontologinio* ir *kosmologinio* pobūdžio problemą. Vis dėlto žinant Platono filosofijos sistemiškumą, negalima daryti išvados, kad bendrąja prasme Platonas atskyrimo ir dalyvavimo problemą suvokė *tik* per ontologinę ir kosmologinę prizmę (nors toks požiūrio taškas, kaip parodė šis tyrimas, yra adekvatus išspręsti „Parmenide“ formuluojamoms problemoms). Šioje vietoje remiantis tyrimo rezultatais galima pateikti preliminarią „Sofiste“ ir „Timajuje“ siūlomų sprendimų implikacijų kitoms Platono filosofinės sistemos dalykinėms sritims apybraižą, kuri galėtų būti papildyta tolimesniais šios temos tyrimais. Visų pirma, *kosmologiniame* lygmenyje atskyrimo ir dalyvavimo problema atsiveria kaip atskyrimas tarp amžinojo tapsmo ir amžinosios būties sričių, kuris tuo pat metu ir įveikiamas, ir sutvirtinamas sąvokos $\chi\acute{o}\rho\alpha$ dėka. Dėl būtinybės veikimo regimojoje visatoje veikia priežastingumas, tuo tarpu formalūs visa ko apibrėžimai gaunami iš eidų srities, kuri *tiesiogiai* nesusijusi su visata, tačiau visa kam suteikia apibrėžtumą, kurį tyrinėjant gamtą galima išreikšti skaičių ir geometrinių proporcijų pagalba. Antra, *ontologiniame* lygmenyje jusliškai suvokiamos atskirybės atsiveria kaip atvaizdai, panašumo santykiu susiję su savo originalais – eidais. Trečia, *pažintiniame* lygmenyje per jusles pažįstami daiktai gali būti atpažinti *kaip* atvaizdai, savo ruožtu nurodantys į nematomą tikrovę, kuri pasiekiamą tik mąstymu. Ketvirta, *loginiame* lygmenyje atsiranda mąstymo *diairetinės* veiklos galimybė, t.y. galimybė per kalbą ir žodžius kaip tikrovės atvaizdus atvaizduoti konkrečią giminę ir viską, ką ji po savimi sujungia. Kitaip tariant, nuo pat visatos ištakų $\chi\acute{o}\rho\alpha$ dėka abi tikrovės sritys susiejamos, tuo pat metu išlaikant kiekvienos iš jų specifiką.
2. Remiantis tyrimu atlikta atskyrimo ir dalyvavimo problemos Platono vėlyvuosiuose dialoguose analize, galima konstatuoti, kad Platono metafizikoje esmės (eidus) tikrai galima apibūdinti kaip atskirtus nuo jusliškai suvokiamų atskirybų trečiąja Aristotelio vartota termino $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ prasme, t.y. kaip atskirtus būties atžvilgiu. Tai vis dėlto nereiškia, kad Aristotelio pateikiama kritika (o eidus jis kritikavo būtent šiuo požiūriu) ir liudijimai šiuo atveju kaip nors pakenkia eidų teorijai ar neatpažįstamai ją iškreipia. Anot Aristotelio, pagrindiniai esmės/substancijos bruožai yra gebėjimas egzistuoti atskirai ir individualumas ($\tau\acute{o}$ $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ $\tau\iota$). Kadangi, Aristotelio

teigimu, eidai yra bendrybės, jie automatiškai neatitinka nei vieno iš šių kriterijų, vadinasi, ir negali būti substancijomis. Tačiau atsižvelgiant į tai, kaip eidus ir jų santykį su jusliškai suvokiamomis atskirybėmis savo dialoguose („Parmenide“, „Sofiste“, „Timajuje“, „Valstybėje“) aprašė pats Platonas, negalima užtikrintai teigti, kad pats Platonas daiktų esmes laikė bendrybėmis būtent ta prasme, kokia šį terminą vartoja Aristotelis. Antra, net jeigu Platonas ir laikė eidus esant bendrybėmis tokia pat prasme kaip ir Aristotelis, nėra aišku ar jis būtų pritaręs Aristotelio keliamiems substancialumo kriterijams. Šiuo atveju galima įtarti, kad lemiamą įtaką nagrinėjamos problemos eksplikacijai Platono ir Aristotelio tekstuose galėjo padaryti kiekvieno iš šių mąstytojų pasirinktas išeities taškas – Platono atveju tai be jokios abejonės buvo matematikos mokslų išeities taškas, privilegijuotą ontologinę poziciją teikęs matematikos mokslų objektams, tuo tarpu Aristotelio atveju tai buvo to meto gamtos mokslų (fizikos) išeities taškas, privilegijuotą ontologinę poziciją teikęs gamtiniais daiktams („štai šitiems“).

3. Vertinant tyrime aptartus Aristotelio liudijimus ir kritiką, pateikiamą dalyvavimo doktrinos atžvilgiu, galima pagrįstai teigti, kad Platonas nepaliko šios sąvokos „atviru klausimu“ – tiek kaip dianoetinę (santykio tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių), tiek kaip noetinę (santykio tarp pačių eidų) problemą, μέθεξις sąvoką Platonas detalčiai aptarė dialoge „Parmenidas“, o sprendimus pateikė dialoguose „Sofistas“ ir „Timajas“. Vis dėlto galima pastebėti, kad Platonas šiame tyrime nagrinėtuose tekstuose nepateikė jokio formalaus apibrėžimo, nei ką reiškia μέθεξις kaip santykis tarp eidų ir jusliškai suvokiamų atskirybių, nei ką reiškia κοινωμία kaip santykis tarp pačių eidų, tačiau savo tyrimo rezultatus šiuose dialoguose pateikė netiesiogiai – „Sofiste“ per dialektinį nukrypimą nuo pagrindinį pokalbio dalyvius dominančio klausimo („kas yra sofistas?“), o „Timajuje“ per vaizdingai nupasakotą regimosios visatos atsiradimo mitą. Ši aplinkybė tuo pačiu paaiškina, kodėl Aristotelis būtent taip ir įvertino dalyvavimo doktriną Platono filosofijoje.
4. Sprendžiant iš to, kaip Platonas „Parmenide“ išskleidė ir vėlesniuose dialoguose mėgino išspręsti atskyrimo ir dalyvavimo problemą, bei to, kaip glaudžiai „Parmenide“ nagrinėjamos temos priklausomos nuo ir susijusios su ankstesniais dialogais (ypač su „Valstybe“ ir „Didžiuoju Hipijumi“), kaip dialogą „Parmenidą“ galima traktuoti ne kaip savotišką lūžį Platono filosofijoje, kuris žymėtų nepakankamos filosofinės sistemos atmetimą ir jos pakeitimą nauja metafizine doktrina, o kaip natūralų atsigręžimą į eidų teorijos pagrindines prielaidas ir šių prielaidų išskleidimą, t.y. nuoseklų mėginimą reflektuoti tai, kas ir taip visada

slypėjo pačios teorijos prielaidose. Pavyzdžiui, Platono „Valstybėje“ aprašomas teisingumo kaip tam tikras trijų dorybių (nuosaikumo, narsos ir išminties) santykis jau netiesiogiai nurodo į aritmologinę eidų interpretaciją bei „Filebe“ aptinkamą Gėrio apibrėžimą kaip darnos, tiesos bei grožio trejetą.

5. Tyrime atlikta dialogo „Sofistas“ analizė, parodžiusi, kad noetiniame lygmenyje eidai turėtų būti suprantami kaip *aritmologiniai* skaičiai, viena vertus, patvirtina kai kuriuos Aristotelio „Metafizikoje“ išsakytus teiginius apie eidų teorijos susietumą su matematikos objektų ontologinio statuso klausimu bei eidų ir skaičių tapatybę, ir kita vertus, leidžia šio tyrimo rezultato pagrindu tirti tolimesnę platonizmo raidą Speusipo ir Ksenokrato filosofinėse sistemose. Speusipas savo filosofijoje visiškai atmetė eidų teoriją ir teigė, kad egzistuoja tik matematiniai skaičiai, tuo tarpu Ksenokratas savo kūryboje sutapatino matematikos mokslų objektus su eidais. Abiem atvejais galima įtarti, kad šių mąstytojų sprendimą vienai ar kitaip modifikuoti eidų teoriją galėjo nulemti būtent skaičių ir eidų sutapatinimas Platono metafizikoje, kuris šiame tyrime buvo atskleistas kaip viena iš pagrindinių „Sofiste“ plėtojamų temų siekiant išspręsti eidų tarpusavio susietumo problemą. Bet kuriuo atveju, galimą eidų kaip aritmologinių skaičių doktrinos įtaką Speusipo ir Ksenokrato filosofinėms pozicijoms galima laikyti potencialia tolimesnių tyrimų sritimi.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Pirminiai šaltiniai, jų vertimai

1. Alexander of Aphrodisias. 1989. *On Aristotle's „Metaphysics“ 1*. Translated by W. E. Woodley. Ithaca, NY: Cornell University Press.
2. Alexander of Aphrodisias. 1992. *On Aristotle's „Metaphysics“ 2 & 3*. Translated by W. E. Woodley & Arthur Madigan. London: Bloomsbury.
3. Alexander of Aphrodisias. 1994. *On Aristotle's „Metaphysics“ 4*. Translated by Arthur Madigan. Ithaca, NY: Cornell University Press.
4. Alexander of Aphrodisias. 1994. *On Aristotle's „Metaphysics“ 5*. Translated by W. E. Woodley. Ithaca, NY: Cornell University Press.
5. Barnes, J. (ed.). 1995. *The Complete Works of Aristotle*. 2 Vls. Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. Bekker, I. (ed.). 1831. *Aristotelis Opera*. 2 Vls. Berolini: apud Georgium Reimerum.
7. Burnet, J. (ed.). 1901 – 1907. *Platonis Opera*. 5 Vls. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
8. Cooper, John M. (ed.). 1997. *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
9. Cousin, V. (ed.). 1864. *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita*. Parisiis: prostant apud Aug. Durand.
10. Hayduck, M. 1891 (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristoteles Metaphysica Commentaria*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
11. Ficino, M. 2008. *Evermore Shall Be So: Ficino On Plato's „Parmenides“*. Translated by Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn (Publishers) Ltd.
12. Platonas. 1999. *Faidonas, arba apie sielą*. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.
13. Platonas. 1996. *Faidras*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
14. Platonas. 2016. *Filebas*. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
15. Platonas. 2000. *Puota, arba apie meilę*. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.
16. Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.

17. Platonas. 1995. *Timajas. Kritijas*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
18. Platonas. 2000. *Valstybė*. Iš senosios graikų k. vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai.
19. Proclus. 1987. *Commentary on Plato's „Parmenides“*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Antriniai šaltiniai

1. Ackrill, J. L. 2001a. *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*, in: *Essays on Plato and Aristotle*: pp. 72 – 79. New York: Oxford University Press.
2. Ackrill, J. L. 2001b. *Plato and the Copula: „Sophist“ 251 – 259*, in *Essays on Plato and Aristotle*: pp. 80 – 92. New York: Oxford University Press.
3. Allen, R. E. 1971. *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, in: *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*: pp. 167 – 183. Edited by Gregory Vlastos. London: Palgrave Macmillan.
4. Ambuel, D. 2013. *Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene*, in: *Plato's „Sophist“ Revisited*: pp. 247 – 268. Edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson. Berlin: Walter De Gruyter GmbH.
5. Ambuel, D. 2007. *Image and Paradigm in Plato's „Sophist“*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
6. Armstrong, D. M. 1989. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder, CO: Westview Press, Inc.
7. Baldry, H. C. 1937. *Plato's Technical Terms*, in: *The Classical Quarterly*: pp. 141 – 150. Vol. 31, No. 3/4 (Jul. – Oct., 1937). Prieiga per internetą - www.jstor.org
8. Bestor, Thomas W. 1978. *Common Properties and Eponymy in Plato*, in: *The Philosophical Quarterly*: pp. 189 – 207. Vol. 28, No. 112 (Jul., 1978). Prieiga per internetą - www.jstor.org
9. Bestor, Thomas W. 1980. *Plato's Semantics and Plato's „Parmenides“*, in: *Phronesis*: pp. 38 – 75. Vol. 25, No. 1 (1980). Prieiga per internetą - www.jstor.org
10. Bigger, Charles P. 1968. *Participation: A Platonic Inquiry*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

11. Blackson, Thomas A. 1995. *Inquiry, Forms and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*. Dordrecht: Springer Science and Business Media.
12. Bondeson, W. 1973. *Non-Being and the One: Some Connections Between Plato's Sophist and Parmenides*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 13 – 21. Vol. 7, No. 2 (November, 1973). Prieiga per internetą - www.jstor.org
13. Bossi, B. 2013. *Back To The Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?*, in: *Plato's „Sophist“ Revisited*: pp. 157 – 174. Edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson. Berlin: Walter De Gruyter GmbH.
14. Brandwood, L. 2009. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Brumbaugh, Robert S. 1961. *Plato on the One: The Hypotheses in the „Parmenides“*. New Haven: Yale University Press.
16. Brumbaugh, Robert S. 1959. *Plato's „Parmenides“ and Positive Metaphysics*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 271 – 277. Vol. 13, No. 2 (Dec., 1959). Prieiga per internetą - www.jstor.org
17. Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Cherniss, H. F. 1946. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press.
19. Cherniss, H. F. 1971. *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in: *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*: pp. 16 – 27. Edited by Gregory Vlastos. London: Palgrave Macmillan.
20. Cherniss, H. F. 1957. *The Relation of the “Timaeus” to Plato's Later Dialogues*, in: *The American Journal of Philology*: pp. 225 – 266. Vol. 78, No. 3 (1957). Prieiga per internetą - www.jstor.org
21. Cherniss, H. F. 1962. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell and Russell.
22. Cleary, John J. 1995. *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. Leiden: E. J. Brill.
23. Cohen, S. Marc. 1999. *The Logic of the Third Man*, in: *Plato I. Metaphysics and Epistemology*: pp. 275 – 297. Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
24. Cordero, Néstor – Luis. 2013. *The Relativization of „Separation“ (khorismos) in the „Sophist“*, in: *Plato's „Sophist“ Revisited*: pp. 187 – 204. Edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson. Berlin: Walter De Gruyter GmbH.

25. Corkum, P. 2008. *Aristotle On Ontological Dependence*, in: *Phronesis*: pp. 65 – 92. Vol. 53, No. 1 (2008). Prieiga per internetą - www.jstor.org
26. Corlett, J. Angelo. 2005. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
27. Cornford, F. M. 1939. *Plato and Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul.
28. Cornford, F. M. 1997. *Plato's Cosmology: The „Timaeus” of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
29. Corrigan, K. 2010. *The Place of the „Parmenides“ in Plato's Thought and in Subsequent Tradition*, in: *Plato's „Parmenides“ and Its Heritage (Vol. 1)*: pp. 23 – 36. Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
30. Dancy, R. M. 2004. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. De Vogel, C. J. 1986. *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: E. J. Brill.
32. Devereux, Daniel T. 1999. *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, in: *Plato I. Metaphysics and Epistemology*: pp. 192 – 214. Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
33. Dorter, K. 1994. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The „Parmenides“, „Theaetetus“, „Sophist“, and „Statesman“*. Berkeley: University of California Press.
34. Dorter, K. 1989. *The Theory of Forms and „Parmenides“ I*, in: *Essays in Greek Philosophy III: Plato*: pp. 183 – 202. Edited by John Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press.
35. Else, G. F. 1936. *The Terminology of the Ideas*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*: pp. 17 – 55. Vol. 47 (1936). Prieiga per internetą - www.jstor.org
36. Fine, G. 2003a. *Immanence*, in: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*: pp. 301 – 325. Oxford: Oxford University Press.
37. Fine, G. 2004. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
38. Fine, G. 1995. *Plato and Aristotle on Form and Substance*, in: *Classical Philosophy: Collected Papers, Vol. IV: Plato's Metaphysics and Epistemology*: pp. 235 – 260. Edited by Terence Irwing. New York & London: Garland Publishing, Inc.
39. Fine, G. 2003b. *Relational Entities*, in: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*: pp. 326 – 349. Oxford: Oxford University Press.

40. Fine, G. 2003c. *Separation*, in: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*: pp. 252 – 300. Oxford: Oxford University Press.
41. Fowler, D. 1999. *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press.
42. Fujisawa, N. 1974. *Ἐχειν, Μετέχειν and Idioms of Paradigmatism in Plato's Theory of Forms*, in: *Phronesis*: pp. 30 – 58. Vol. 19, No. 1 (1974). Price per internetą - www.jstor.org
43. Gadamer, Hans-Georg. 1980a. *Amicus Plato Magis Amica Veritas*, in: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*: pp. 194 – 218. New Haven and London: Yale University Press.
44. Gadamer, Hans-Georg, 1980b. *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*, in: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*: pp. 93 – 123. New Haven and London: Yale University Press.
45. Gadamer, Hans-Georg. 1980c. *Idea and Reality in Plato's „Timaeus“*, in: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*: pp. 156 – 193. New Haven and London: Yale University Press.
46. Gadamer, Hans-Georg. 1980d. *Plato's Unwritten Dialectic*, in: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*: pp. 124 – 155. New Haven and London: Yale University Press.
47. Gadamer, Hans-Georg. 1986. *The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian Philosophy*. New Haven (CT): Yale University Press.
48. Gadamer, Hans-Georg. 1998. *The Beginning of Philosophy*. New York: Continuum International Publishing Group.
49. Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Plato as Portraitist*, in: *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*: pp. 293 – 321. Edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press.
50. Gaiser, K. 2012. *Plato's Synopsis of the Mathematical Sciences*, in: *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*: pp. 83 – 120. Albany, NY: State University of New York Press.
51. Geach, P. T. 1956. *The Third Man Again*, in: *in Plato's Metaphysics (1967)*: pp. 265 – 287. Edited by R. E. Allen. Routledge & Kegan Paul: London.
52. Gerson, L. P. 2005. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
53. Gerson, L. P. 1981. *Dialectic and Forms in Part One of Plato's „Parmenides“*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and*

- Science*: pp. 19 – 28. Vol. 15, No. 1 (June 1981). Prieiga per internetą - www.jstor.org
54. Gerson, L. P. 2004. *Plato on Identity, Sameness and Difference*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 305 – 332. Vol. 58, No. 2 (Dec., 2004). Prieiga per internetą - www.jstor.org
 55. Gill, Mary-Louise. 2012. *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
 56. Grabowski, Francis A. 2008. *Plato, Metaphysics and the Forms*. London: Continuum International Publishing Group.
 57. Harte, V. 2002. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford: Clarendon Press.
 58. Heath, T. 1921. *A History of Greek Mathematics. Vol.1: From Thales to Euclid*. Oxford: Clarendon Press.
 59. Heidegger, M. 2003. *Plato's Sophist*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
 60. Heinaman, R. 1989. *Self - Predication in Plato's Middle Dialogues*, in: *Phronesis*: pp. 56 – 79. Vol. 34, No. 1 (1989). Prieiga per internetą - www.jstor.org
 61. Herrman, Fritz – Gregor. 2007. *Words & Ideas: The Roots of Plato's Philosophy*. Swansea: The Classical Press of Wales.
 62. Huffman, Carl A. 2005. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press.
 63. Huffman, Carl A. 1993. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge: Cambridge University Press.
 64. Hunt, David P. 1997. *How (Not) to Exempt Platonic Forms from „Parmenides“ Third Man*, in: *Phronesis*: pp. 1 – 20. Vol. 42, No. 1 (1997). Prieiga per internetą - www.jstor.org
 65. Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
 66. Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
 67. Jankauskas, S. 2017. *Aristotelis vs. Platonas: μέθεξις sąvokos kritika*, in: *Problemos*: pp. 99 – 114. Vol. 91 (2017). Prieiga per internetą - www.zurnalai.vu.lt
 68. Jankauskas, S. 2015. *Platonas Vs Zenonas, arba esinių ontiškumo problema „Parmenide“*, in: *Logos*: pp. 6 – 11. Vol. 85 (spalis – gruodis). Prieiga per internetą: <http://www.litlogos.eu>
 69. Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

70. Kahn, Charles H. 2007. *Why is the „Sophist“ a Sequel to the „Theaetetus“?*, in: *Phronesis*: pp. 33 – 57. Vol. 52, No. 1 (2007). Prieiga per internetą - www.jstor.org
71. Kardelis, N. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus Aureus.
72. Katz, Victor J. 2009. *A History of Mathematics: An Introduction*. Boston: Addison-Wesley.
73. Kirkland, Sean D. 2012. *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*. New York: State University of New York Press.
74. Klein, J. 1965. *A Commentary on Plato's „Meno“*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
75. Klein, J. 1985a. *A Note on Plato's „Parmenides“*, in: *Lectures and Essays*: pp. 285 – 287. Annapolis, Maryland: St. John's College Press.
76. Klein, J. 1985b. *About Plato's „Philebus“*, in: *Lectures and Essays*: pp. 309 – 343. Annapolis, Maryland: St. John's College Press.
77. Klein, J. 1992. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications, Inc.
78. Klein, J. 1977. *Plato's Trilogy: „Theaetetus“, the „Sophist“ and the „Statesman“*. Chicago: The University of Chicago Press.
79. Klein, J. 1985c. *The Concept of Number in Greek Mathematics and Philosophy*, in: *Lectures and Essays*: pp. 43 – 51. Annapolis, Maryland: St. John's College Press.
80. Krämer, H. J. 1990. *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press.
81. Lassere, F. 1964. *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*. Larchmont, N.Y.: American Research Council.
82. Lewis, Frank A. 1979. *Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms: Plato's „Parmenides“ 133a*, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*: pp. 105 – 127. Vol. 35, No. 2 (Feb., 1979). Prieiga per internetą - www.jstor.org
83. Lidell, H. G. & Scott, R. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
84. Mabbott, J. D. 1926. *Aristotle and the χωρισμός of Plato*, in: *The Classical Quarterly*: pp. 72 – 79. Vol. 20, No. 2 (1926). Prieiga per internetą - www.jstor.org
85. Malcolm, J. 1981. *Semantics and Self – Predication in Plato*, in: *Phronesis*: pp. 286 – 294. Vol. 26, No. 3 (1981). Prieiga per internetą - www.jstor.org

86. McCabe, M. M. 2004. *Unity in the „Parmenides“: The Unity of the „Parmenides“*, in: *Form and Argument in Late Plato*: pp. 5 – 48. Edited by Christopher Gill and Mary Margaret McCabe. Oxford: Clarendon Press.
87. McPherran, Mark L. 1999. *An Argument „Too Strange“: „Parmenides“ 134c4 – e8*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 55 – 71. Vol. 32, No. 4 (December 1999). Prieiga per internetą - www.jstor.org
88. McPherran, Mark L. 1989. *Plato's Reply to the „Worst Difficulty“ of the „Parmenides“: „Sophist“ 248a – 249d*, in: *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*: pp. 227 – 246. Edited by John Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press.
89. Meinwald, Constance C. 1991. *Plato's „Parmenides“*. Oxford: Oxford University Press.
90. Miller, Mitchell H. 1986. *Plato's „Parmenides“: The Conversion of the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
91. Mulhern, J. J. 1971. *Plato's „Parmenides“ 130d3 – 4*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 17 – 22. Vol. 5, No. 1 (March, 1971). Prieiga per internetą - www.jstor.org
92. Nails, D. 2002. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
93. Natorp, P. 2004. *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
94. Nehamas, A. 1975. *Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 287 – 306. Vol. 29, No. 2 (Dec., 1975). Prieiga per internetą - www.jstor.org
95. Nehamas, A. 1982. *Participation and Predication in Plato's Later Thought*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 343 – 374. Vol. 36, No. 2 (Dec., 1982). Prieiga per internetą - www.jstor.org
96. Nehamas, A. 1979. *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, in: *American Philosophical Quarterly*: pp. 93 – 103. Vol. 16, No. 2 (Apr., 1979). Prieiga per internetą - www.jstor.org
97. Nikulin, D. 2012. *Plato: Testimonia et Fragmenta*, in: *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*: pp. 1 – 38. Albany, NY: State University of New York Press.
98. Notomi, N. 1999. *The Unity of Plato's „Sophist“: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

99. Owen, G. E. L. 1953. *The Place of the "Timaeus" in Plato's Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*: pp. 79 – 95. Vol. 3, No. 1/2 (Jan. – Apr., 1953). Prieiga per internetą - www.jstor.org
100. Palmer, John A. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.
101. Panagiotou, S. 1982. *The Consequences of the Divisibility of Forms in Plato's „Parmenides“*, in: *Phoenix*: pp. 45 – 52. Vol. 36, No. 1 (Spring, 1982). Prieiga per internetą - www.jstor.org
102. Panagiotou, S. 1987. *The Day and Sail Analogies in Plato's „Parmenides“*, in: *Phoenix*: pp. 10 – 24. Vol. 41, No. 1 (Spring, 1987). Prieiga per internetą - www.jstor.org
103. Patterson, R. 1999. *Forms, Fallacies, and the Functions of Plato's „Parmenides“*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 89 – 106. Vol. 32, No. 4 (December 1999). Prieiga per internetą - www.jstor.org
104. Patterson, R. 1985. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
105. Perl, Eric D. 1999. *The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 339 – 362. Vol. 53, No. 2 (Dec., 1999). Prieiga per internetą - www.jstor.org
106. Pickering, F. R. 1981. *Plato's Third Man Arguments*, in: *Mind*: pp. 263 – 269. Vol. 90, No. 358 (Apr., 1981). Prieiga per internetą - www.jstor.org
107. Prior, William J. 1983. *The Concept of Παράδειγμα in Plato's Theory of Forms*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 33 – 42. Vol. 17, No. 1 (June 1983). Prieiga per internetą - www.jstor.org
108. Rankin, K. W. 1969. *The Duplicity of Plato's Third Man*, in: *Mind*: pp. 178 – 197. Vol. 78, No. 310 (Apr., 1969). Prieiga per internetą - www.jstor.org
109. Reale, G. 1997. *Toward a New Interpretation of Plato*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
110. Rickless, Samuel C. 1998. *How Parmenides Saved the Theory of Forms*, in: *The Philosophical Review*: pp. 501 – 554. Vol. 107, No. 4 (Oct., 1998). Prieiga per internetą - www.jstor.org
111. Rickless, Samuel C. 2007. *Plato's Forms in Transition. A Reading of the „Parmenides“*. Cambridge: Cambridge University Press.
112. Ross, D. 1966. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

113. Runciman, Walter G. 1959. *Plato's „Parmenides“*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*: pp. 89 – 120. Vol. 64 (1959). Prieiga per internetą - www.jstor.org
114. Ryle, G. 1966. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
115. Sanday, Eric C. 2009. *Eleatic Metaphysics In Plato's „Parmenides“: Zeno's Puzzle of Plurality*, in: *The Journal of Speculative Philosophy*: pp. 208 – 226. Vol. 23, No. 3 (2009). Prieiga per internetą - www.jstor.org
116. Sallis, J. 1996. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Indianapolis: Indiana University Press.
117. Sallis, J. 1999. *Chorology: On Beginning in Plato's „Timaeus“*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
118. Sayre, Kenneth M. 1996. *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's „Parmenides“*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
119. Sayre, Kenneth M. 2005. *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
120. Sayre, Kenneth M. 1978. *Plato's „Parmenides“: Why the Eight Hypotheses Are Not Contradictory*, in: *Phronesis*: pp. 133 – 150. Vol. 23, No. 2 (1978). Prieiga per internetą - www.jstor.org
121. Schipper, E. W. 1961. *Perceptual Judgments and Particulars in Plato's Later Philosophy*, in: *Phronesis*: pp. 102 – 109. Vol. 6, No. 2 (1961). Prieiga per internetą - www.jstor.org
122. Schofield, M. 2004. *Likeness and Likenesses in the „Parmenides“*, in: *Form and Argument in Late Plato*: pp. 49 – 78. Edited by Christopher Gill and Mary Margaret McCabe. Oxford: Clarendon Press.
123. Schofield, M. 1977. *The Antinomies of Plato's „Parmenides“*, in: *The Classical Quarterly*: pp. 139 – 158. Vol. 27, No. 1 (1977). Prieiga per internetą - www.jstor.org
124. Sedley, D. 2006. *Form – Particular Resemblance in Plato's „Phaedo“*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*: pp. 311 – 327. Vol. 106 (2006). Prieiga per internetą - www.jstor.org
125. Sedley, D. 1998. *Platonic Causes*, in: *Phronesis*: pp. 114 – 132. Vol. 43, No. 2 (May 1998). Prieiga per internetą - www.jstor.org
126. Sharma, R. 2007. *The Anatomy of an Illusion: On Plato's Purported Commitment to Self-Predication*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 159 – 198. Vol. 40, No. 2 (June 2007). Prieiga per internetą - www.jstor.org

127. Sharvy, R. 1986. *Plato's Causal Logic and the Third Man Argument*, in: *Nous*: pp. 507 – 530. Vol. 20, No. 4 (Dec., 1986). Prieiga per internetą - www.jstor.org
128. Shorey, P. 1903. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
129. Silverman, A. 2002. *The Dialectic of Essence: A Study in Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press.
130. Tabak, M. 2015. *Plato's „Parmenides“ Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
131. Tarrant, H. 2000. *Plato's First Interpreters*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
132. Thesleff, H. 2009. *Studies in Platonic Chronology*, in: *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*: pp. 143 – 382. Las Vegas: Parmenides Publishing.
133. Turnbull, Robert G. 1989. *The Third Man Argument and the Text of the „Parmenides“*, in: *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*: pp. 203 – 226. Edited by John Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press.
134. Vlastos, G. 1954. *The Third Man Argument in the „Parmenides“*, in: *Studies in Plato's Metaphysics* (1967): pp. 231 – 264. Edited by R. E. Allen. Routledge & Kegan Paul: London.
135. Wedberg, A. 1971. *The Theory of Ideas*, in: *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*: pp. 28 – 52. Edited by Gregory Vlastos. London: Palgrave Macmillan.
136. White, F. C. 1977. *Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars*, in: *The Philosophical Quarterly*: pp. 193 – 213. Vol. 27, No. 108 (Jul., 1977). Prieiga per internetą - www.jstor.org
137. White, F. C. 1982. *Problems of Particulars in Plato's Later Dialogues*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 53 – 62. Vol. 16, No. 1 (June 1982). Prieiga per internetą - www.jstor.org
138. Wolfsdorf, D. 2006. *„Hippias Major“ 301b2 – c2: Plato's Critique of a Corporeal Conception of Forms and the Form-Participant Relation*, in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*: pp. 221 – 256. Vol. 39, No. 3 (September 2006). Prieiga per internetą - www.jstor.org
139. Wood, K. 2005. *Troubling Play: Meaning and Entity in Plato's „Parmenides“*. New York: State University of New York Press.
140. Zhmud, L. 2015. *Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?* Prieiga per internetą - www.researchgate.net

141. Zuckert, Catherine H. 1998. *Plato's „Parmenides“: A Dramatic Reading*, in: *The Review of Metaphysics*: pp. 875 – 906. Vol. 51, No. 4 (Jun., 1998). Prieiga per internetą - www.jstor.org

PUBLIKACIJŲ DISERTACIJOS TEMA SĄRAŠAS

1. Petuška, V. 2018. *Dalyvavimo (methexis) problema Platono dialoguose „Parmenidas“ ir „Didysis Hipijas“*, in: *Problemos*: pp. 156 – 167. Vol. 94. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
2. Petuška, V. 2019. *Atskyrimo (khōrismos) doktrinos kritika Aristotelio „Metafizikoje“*, in: *Problemos*: pp. 42 – 54. Vol. 95. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p.: info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
Tiražas 15 egz.