



ALGIS UŽDAVINYS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

DIALEKTINĖS-SOTERIOLOGINĖS PLATONIZMO PERSPEKTYVOS ANTIČIOS FILOSOFIJOS KONTEKSTE

Dialectical and Soteriological
Perspectives of Platonism in the Context
of Ancient Philosophy

SUMMARY

The article deals with the problems of recollection and self-identity in the Platonic tradition, especially in Neoplatonism. Various peculiarities of the Platonic dialectic are interpreted and understood in the context of the ancient Orphic myths and Egyptian cult practices aimed at the noetic ascent of the soul and her reintegration within the realm of the noetic cosmos (or the Demiurge, tantamount to the divine Intellect). In this respect, philosophy may be regarded as the guide to the transcendent realities, though certain Neoplatonists (especially, Iamblichus) emphasized the role of theurgy in the process of „anagogic homecoming“, that is, the soul’s return to the One.

SANTRAUKA

Šioje studijoje analizuojama dieviškosios bei žmogiškosios savasties samprata platoniškosios filosofijos bei orfiškosios mitologijos kontekste, kartu ieškant sąsajų (archetipinių analogijų prasme) su senovės Egipto ir kitomis teologinėmis sistemomis. Neoplatonikų reinterpretuota Platono Idėjų teorija bei sielos sugrįžimo į dieviškąją ištaką doktrina lyginama su įvairiais ritualiniais Osirio ir Dioniso-Apolono misterijų aspektais, mėginant suvokti kultinę-soteriologinę neoplatoniškosios teurgijos prasmę. Platoniškoji dialektika parodoma kaip anagoginis kelias į nematerialią noetinių Formų sritį, kaip supanašėti su dieviškuoju Pradmeniu (demiurginiu Intelektu ir Vieniu) leidžiantis metodas.

RAKTAŽODŽIAI: platonizmas, neoplatonizmas, orfizmas, dialektika, mitas, ritualas.

KEY WORDS: platonism, neoplatonism, orphism, dialectic, myth, ritual.

5. DIALEKTIKA KAIP IŠMINTIES METODOLOGIJA

Dialektika nesukuria jos tiriamų realiųjų, bet ir atskleidžia žmogaus intelektui tuos noetinius turinius, kuriuos pirmiausia kontempliuoja dieviškasis Intelektas, šitaip manifestuodamas žemesnius tikrovės lygmenis, pradedant visuotine Siela, medžiaginius daiktus kristalizuojančia (arba „sapnuojančia“) Gamta (*phusis*), ir baigiant individualia siela. Tai, kuo dieviškasis demiurginis Intelektas-Kūrėjas esti aktualiai (antgamtinio veikimo, *energeia*, aspektu), žmogiškasis intelektas esti tik potencialiai. Todėl filosofinė dialektika gali suteikti „veiklųjį“ (antikine žodžio *poiesis* prasme) aktualumą. Kitomis priemonėmis tą patį atlieka teurgija, paverčianti sielą demiurginio darbo dalininke ir leidžianti susijungti su Vieniu. Atgal į Vienį vedantį noetinės dekonstrukcijos kelią rodo ekstatinė intelekto kontempliacija – į Vienį, o ne į Sielos sklaidmenų srautus nukreiptas intelekto „veidas“. Todėl grįžtamasis judesys visada yra rekreacinis – intelekto lygmeniu tai yra „amžinasis atgimimas“, antlaikiškas kontempliacijos „gestas“, kurį rituališkai imituoja visi kiti mistinės jungties siekėjai. Panašiai krikščionybėje: tik integravus save į dieviškąjį *Logos* ir plaukiant noetinės triados „keltu“, galima pasiekti Tėvą, *deus absconditus*.

Žmogiškasis intelektas niekada negali pasiekti tikrosios būties pilnatvės, prieš tai neįsiliejęs į amžinąją save kontempliuojančio intelekto (kuris kartu yra Vienis ir Daugis) struktūrą dieviškosios hipostazės lygmeniu. Toks įsiliejimas įmanomas paneigus visas žemesnes sklaidmenų tikrovės raiškas bei tapaty-

bes – tiek kūniškas, tiek psichines-mentalines. Ši suvienytos Būties struktūra kartu yra loginė noetinių Formų, arba Idėjų, struktūra. Vadinasi, amžinoji intelekto savivoka logiškai ir aksiologiškai pirmesnė už bet kokią žmogiškojo intelekto produktyvumą, veikiantį tik jį pranokstančios bei pagrindžiančios šviesos pagrindu. Peršasi išvada, kad iš esmės filosofija neatranda nieko naujo, ko nebūtų archetipų talpykloje. Šiuo požiūriu, nėra idėjų nuosavybės. Kaip nurodo J. P. Antonas: „Filosofija nekuria naujų pasaulių, idant protu juos stebėtų. Iš tiesų žmogiškasis protas [savarankiškai] nepajėgus sukurti pasaulių, kuriuose jis galėtų gyventi ir kuriais galėtų tikėti, o jeigu taip daro, tai tik savo paties nelaimėi. Manyti, kad *techne* reprezentuoja didžiausią kūrybinių galių triumfą, yra [kvaila] fantazija. Mąstytojas neturi pasiduoti iliuzijai, neva proto sukurti produktai turi savaiminę ir nepriklausomą vertę, pranokstančią paveldą. Žmogaus protas viso labo yra intelektui tapačios Tikrovės galių bei noetinių struktūrų patikėtinis. Tie kuriantieji žmogiškosios *techne* principai, kuriais žemesnės rūšies medžiagoms teikiamos naujos dermės, perstatomos jų dalys bei formuojami pavidalai, kurių šios medžiagos savaime neįgytų, yra visiškai nereikalingi žmogiškojo *nous* veikimui, nes pastarojo paskirtis – kontempliuoti dieviškąjį *Nous*, kuris yra Vienis ir Daugis. Dialektikos tikslas yra ne *techne*, bet *sophia*, t.y. ne kūrimas (produkcija), bet idealios tikrovės atkūrimas.“²⁸ Vadinasi, „originalumas“ yra nuoroda į archetipinę ištaką

(origo), o „naujumas“ – viso labo optinė apgaulė, stebint siaurą istorinės sklaidos, arba visada esančių Formų kristalizacijos, akiratį individualios (noetinių šviesų pilnatvę užmiršusios) sielos akimis. Todėl keistas atrodo J. Dillono priekaištas Proklui, kad jo dialektikos metodas, perimtas iš Platono *Parmenido* (136ac), nesukuria jokios „naujos tiesos“, t.y. neatskleidžia nieko nauja apie sielą ir apie pasaulį, o tik sistemiškai išdėsto bei susumuoja turimus teiginius.²⁹

Proklas yra įsitikinęs, kad antroji *Parmenido* dialogo dalis pateikia dialektinę būties struktūros (metafizinių jos lygmenų) išsklotinę, pradedant Vieniu ir baigiant nebūčiai tolygia materija. Tikrovės hierarchijos logiką parodančias hipotezes dar reikia tinkamai išaiškinti hermeneutikos priemonėmis, tačiau šis ypatumas (net jeigu Platonas kažką suprato kitaip negu Proklas) nereiškia, kad neoplatoniškoji metafizika dedukuojama iš vieno vienintelio „literatūrinio teksto“, o ne atspindi tokius loginius bei ontologinius santykius, kurie (nepaisant kultūrinio konteksto determinacijų) yra universalūs. Aptardamas už dalis ankstesnę visumą ir visumą, sudarytą iš dalių, Proklas pabrėžia, kad tiesos laipsnis siejasi su visumos (arba visumos vienybės) laipsniu. Dieviškoji tiesa savaime yra visiškai transcendentinė, bet henadiškai susieta su diskursų (*logoi*) įvairove, ji yra sintetiškai daugialypė. L. Siorvaneso žodžiais tariant: „Kompromisui pasirengusi tiesa kartu su santykinę transcendencija yra ta kaina, kuri sumokama, kad visata ir dievybė būtų pažinios.“³⁰ Proklui tiesa yra pažįstančiojo ir pažinimo objekto sujungimas (*sunapton*) bei daugio

sujungimas (*sunagogon*) su Vieniu (*Theol. Plat.*I.21.7-15). Vadinasi, tiesa (*aletheia*) yra ne daiktas ar esinys, bet santykis. Kartais šis santykis gali būti suvokiamas kaip suėjimas, susirišimas (*sunarmosis*), kada vienybėje išsaugomi skirtumai. Toks abipusis atitikimas grindžiamas „tinkamumu“, kurį pranoksta mistinė sielos jungtis (*henosis*) su Vieniu. Tiesa yra *dunamis* – vienatiškumą ir būti jungianti galia, todėl ji yra esinių tikrovės priežastis, slypinti dievais vadinamuose praduose.

Žmogiškosios egzistencijos lygmeniu, tik dievų nušviestas intelektas suvokia nedalias visumas ir tik jo kompetencijai priklauso *episteme*, mokslinė žinija. Tuo tarpu siela (diskursyvaus mąstymo, *logismos*, *dianoia* sritis) gali ne tik logiškai operuoti sudėtinėmis koncepcijomis, bet ir įkristi į neišmanymo (*agnoia*) prieblandą, tiesą sumaišydama su apgaule ir atsiduodama betiksliam klaidžiojimui (*plane*). Plotinui dialektika yra savo principus turintis mokslas (*episteme*), o jo principus siela gauna iš to integralaus Intelkto (*nous teleios*), į kurį ir veda, kadangi dialektika priklauso Intelkto, o ne Vienio sričiai. Intelkto lygmeniu prasižada ir baigiasi dialektikos kompetencija. Tuo tarpu „dialektika ir teorinė išmintis (*sophia*) viską suteikia praktinei išminčiai (*te phronesei*) universaliu ir nematerialiu būdu“ (*Enn.*1.3.6.13-15).

Ir teorinė, ir praktinė išmintis siejasi su Intelkto turiniais, tačiau *sophia* – tiesiogiai, o *phronesis* – netiesiogiai. Praktinė išmintis veikia sielos lygmeniu ir yra dorybė, sekanti teorinės išminties pavyzdžiu, nes ši tolygi intelektinei šviesai, koordinuojančiai sielos galias ir vedan-

čiai prie archetipinių ištakų. Savo noetiniu aspektu (kaip siekinys) išmintis yra būties buvimo būdas, arba hipostazė (*hupostasis en ousia tini*), o dialektika yra išminties metodologija, nurodanti grįžimo kelią. Plotino nedomina ta „žemesnioji“ dialektika, kurią Platono personažas Sokratas nuolatos ir be saiko vartoja priešininkų nuomonėms išjuokti bei paneigti. Su juslinio (visuomeninio politinio ir gamtinio) pasaulio realijų ar miražų kvotimu bei sofistų tarpusavio rungtynėmis susiję dalykai Plotino ir kitų neoplatonikų nedomina. Plotino filosofo ir išminčiaus idealas – ne aistringi ginčai ar sokratiškos rungtys dėl dvasiškai nereikšmingų dalykų, bet šešėlinės atvaizdų srities išsižadėjimas, sielos reorientacija ir kelionė į dieviškąjį pasaulį sekant Odisejo pavyzdžiu. Svarstymuose apie dialektiką, kaip vertingiausią filosofijos dalį, Plotinas remiasi Platono *Faidru*, *Puota*, *Sofistu* ir *Välstybe*, bet nepaiso Aristotelio pateiktą dialektikos apibrėžimų. Tačiau net graikų filosofinių terminų žodyną sudaręs J. O. Urmsonas prisipažįsta, kad iš tikrųjų nelabai aišku, kas yra dialektika.³¹ Ji yra priešybės išskiriantis analitinis skaidymas (*diairesis*) ir dalių surinkimas (*sunagoge*) po bendru rūšies, pradmens, pamatinės Idėjos skėčiu. Šiuo požiūriu, tai vienio ir daugio santykių logikos atsklaida, rodanti ontologinę visumos struktūrą.

Tačiau dialektika iš esmės analogiška aukojimo procedūrai, Osirio kūno dalių išskaidymui ir surinkimui. Vadinas, ją įkūnija ritualinė praktika, kurios interio-rizacija numano vidinę transformaciją – sielos dalių suvienijimą, išvalymą (*katharsis*), pavertimą noetiniu auksu kon-

templiacijos (*theoria*), vidinės liturgijos ir jogos (*yoga* Upanišadų kontekste reiškia „jungtį“, atmano sujungimą su Brahmanu) priemonėmis. Plotinui dialektinės kelionės pabaigą žymi noetinio kosmoso vienybės realizacija, jungtis su amžiniais Intelektu turiniais. Todėl dialektika, kaip pakilimo priemonė, pranoksta diskursyvaus sielos lygmens (*dianoia*) logiką. Racionalus žmogiškasis protas (*dianoia*) užima tarpinę padėtį tarp jungtimi grindžiamo tiesioginio noetinių realijų suvokimo (*nous*) ir juslinio suvokimo (*aisthesis*). Jo užduotis – 1) komponentuoti ir skaidyti, remiantis jusliniais atvaizdais, 2) juslinius duomenis sutikrinti su tais konceptualiais turiniais, kuriuos protui suteikia noetinės Formos ir kurių veikimas garantuoja universalią racionalumo vertę, 3) nuolat patiriamus atvaizdus susieti su atmintimi, kad įvyktų atpažinimas ir būtų palaikomas integralus loginės sekos (erdvėlaikio chronologijos, priežasties ir pasekmės ryšio, asmeninio mito ir jo istorinio vientisumo) paveikslas.

Juslinį suvokimą ir vaizduotę pranokstanti *dianoia* parengia dialektikai. Tačiau būtina prisiminti, kad Plotinui net juslinis suvokimas nėra patyrimas (*pathos*) iš pašalies, arba išorės (*exothern*). Pažinimas nėra procesas išorinis intervencijos prasme, nes subjekto–objekto perskyra yra vidinė. Tam tikru požiūriu, tai reali perskyra, nes pažįstančiojo subjekto tapatumas sau reikalingas žinijai aktualizuoti. Kaip nurodo M. Husain, pati Forma negali būti aktualizuota, nes nėra potencialios Formos. Forma tapati intelektui, todėl kiekviena pažįstama Forma kartu yra visų kitų pažįstamų

Formų subjektas ir objektas: kiekviena iš jų rodo unikalią visumos kontempliacijos perspektyvą, todėl jų tapatumas sau išlieka ir Formų vienybės lygmeniu.³² Pats žmogus (*autos*) yra pilnai aktuali Forma, tačiau kūniškosios tikrovės sraute (lyg tamsiame kape) esantis žmogus gali nesuvokti, kad jis jau yra tobulą žinią turinti Forma: aktualizuota gali būti ne pati Forma, t.y. nekintanti archetipinė prigimtis Intelektu lygmeniu, bet šios prigimties suvokimas, tarsi išvalant iš pašalies atėjusias apnašas ir nusimetant netikros tapatybės rūbus. Diskursyviai loginei sielos galiai (kuri naudojasi ir matematikos priemonėmis) atlikus preliminarų darbą, dialektika atveria kelią Intelektu šviesai, kuri sielai parodo ją pačią noetinės vienybės aspektu. Tai ir yra sugrįžimas į save – *epistrophe pros heauton*.

Pasak Proklo, savivokos subjektas turi nuo kūno atsietą esatį (*choriston ousian*),

kadangi turintis save mąstančią arba save kontemplančią savivoką (*epistrep-tikon*) yra nekūniškas (*asomaton*). Turėti savivoką, vadinasi, susijungti (*sunaptetai*) su savimi, kai du dalykai tampa vienu. Tačiau savivoka grindžiamas savęs pažinimas kartu yra archetipinių pradų pažinimas, kadangi pasekmė visada slypi savo priežastyje: pažinus pasekmę, pažįstama priežastis, kitaip tariant – sugrįžtama į savo ištaką.³³ Olimpiodoras šį pažinimą aiškina Delfų orakulo duoto priesako „pažink save“ požiūriu, teigdamas, kad tokia savivoka leidžia suvokti nemirtingą sielos esmę (*In Alcibiadem* 10.1-7; cf. Damascius *In Phaedonem* 176.6). Vadinasi, savivoka, arba savęs pažinimas, tobulina ta prasme, kad atskleidžia antžmogišką noetinį tobulumą, kuris amžinai esti „čia ir dabar“. Kada noetinių turinių kontempliacija atveria metafizinę provaizdžių tiesą, grožį ir gėrį, tada įmanoma ir mistinė jungtis.

6. TRANSCENDENCIJOS GRADACIJOS IR JŲ SANTYKIAI

Teigti, kad Plotinas pirmasis pateikė antbūtiško Vienio koncepciją, vadinasi, nesuprasti, kad tie patys dalykai (kurie nėra Plotino išmonė ar subjektyvios fantazijos vaisius) gali būti reiškiama įvairiai ne tik mitologijos, bet ir filosofinės hermeneutikos kontekstuose. Jeigu žodinė formuluotė šiuolaikiniams tyrinėtojams atrodo tokia svarbi (nes Vienį vadinti pirminiais Vandenimis arba dievų Tėvu jiems netinka), galima priminti, kad neopitagorikai taip pat kalbėjo apie noetinių priešpriešų porą aukščiausiu lygmeniu (*kata ton anotato logon*) transcenduojantį Vienį.³⁴ Šiame kontekste Apolono

vardas buvo aiškinamas kaip *a-polla* – daugio paneigimas, suvokimas ne tik kaip išbarstytų Dioniso (arba Osirio) dalių integracija, arba suvienijimas, bet ir kaip visas kokybes (ir pačią vienybės sampratą) pranokstančio vienatinio Pradmens transcendencija.

Savimonė, arba sąmoningas savęs suvokimas, neįmanomas be subjekto ir objekto, nors noetiniu lygmeniu jie yra viena, ir ši vienybė – intelekcinę (*noesis*) žadinančios dialektikos tikslas. Pripažindamas neopitagoriko Numenijo išryškintą Intelektu dalijimą į rimtyje skendintį (*nous en hesuchia*) ir veikiantį (*nous kinou-*

menos) Intelektą, Plotinas neigia, kad rimtyje skendintis Intelektas yra aukščiausias Pradmuo. Vadinasi, Gėriu vadinamas Vienis pranoksta noetinę savimonę ir sąmoningo savęs suvokimo (*parakolouthesis auto*) jam nereikia. Visa apimančios giluminės transcendencijos aspektu, Vieniui (kurio net „Vieniu“ iš tikrųjų nepavadinsi) nereikia nei žinojimo (*gnosis*), nei intelektacijos (*noesis*), nei savęs suvokimo (*sunaithesis*). Plotino vartojamas terminas *sunaithesis* numano kažkokį daugį arba diferenciaciją, kurios savaiminis Vienis negali turėti. Tačiau J. Ristas perspėja: teigimas, kad Vienis neturi save nusakančio sąmoningumo (*sunaithesis*) nereikia, kad jis yra *anaistheton* (be suvokimo). Vadinasi, pripažinus, kad Vieniui nereikia intelektacijos (*noesis*), negalima daryti išvados, kad jis yra *anoeton* (be jokio inteligibilumo).³⁵ Žmogiškoji kalba yra bejėgė išreikšti šiuos metafizinius niuansus, todėl Plotinas Vieniui priskiria tokią antibūtišką intelektiją, kuri skiriasi nuo dieviškojo intelekto mąstymo bei savivokos, sakydamas, esą absoliuti apofatinė Vienio sąmonė yra *katanoesis* – intelektiją pranokstanti savivoka. Plotinas nėra patenkintas šiuo apibrėžimu, nes jis „neigia teoriją, kad daugis Vienyje slypi potencialiai neišryškintu būdu (*hos me diakekrimena*)“³⁶. Keblu kalbėti apie nenusakomus arba sunkiai nusakomus dalykus, todėl neoplatoniškosios filosofijos terminai, nepaisant maksimalaus apibrėžtumo siekio, yra ambivalentiški ir dažnai turėtų būti suprasti kaip simbolinės nuorodos, formuojančios įvairius suvokimo kontekstus bei minties perspektyvas.

Ką reiškia savaiminio Vienio transcendencija, jeigu galima kalbėti (žemes-

nio lygmens suvokėjų požiūriu) ir apie „daugyje esančio Vienio“ (*hen pollois*) transcendenciją? L. Siorvaneso manymu, lotyniškas žodis *transcendere* galėjo atsirasti kaip vietos pakeitimą, perėjimą reiškiančio graikiško žodžio *metabasis* atitikmuo.³⁷ *Tran-scendo* reiškia pereiti, peržengti. Šis ribos arba lygmens peržengimas nurodo kažkokį kitą lygmenį, kitą krantą, anapusybę Platono vartojamo termino *epekeina* (*Rep.* 509b) prasme. Jeigu kito lygmens dalykas tiesiogiai neprieinamas, jis yra transcendentinis (anapusinis) to lygmens požiūriu, kurį pranoksta. Dievu vadinamas Vienis, neoplatonikų teigimu, pranoksta bet kokią noetinę esatį, todėl jis yra antibūtiškas (*huperon*) – esamybės substanciją pranokstantis (*huperousia*). Vadinasi, noetinės substancijos (*ousia*) požiūriu, jis yra anapusinis. Tačiau lygiai taip pat siela yra anapusinė (*epekeina*) kūno atžvilgiu, o intelektas – sielos atžvilgiu, nepaisant juos koordinuojančių saitų. Galima kalbėti apie „anapusių“ hierarchiją, kuri tapati tikrovės lygmenų hierarchijai.

Pasak Proklo, atsietą Vienatis nedalyvaujama, nes jokie dalyviai šiuo transcendentiniu aspektu negali prie jos prisiliesti, todėl ji viską pranoksta (*amethektou kai ton holon exeremenes henados: Plat. Theol.* 3.13.4-17). Savo komentaruose Platono *Parmenidui* Proklas teigia, kad Vienis yra nuo visų daiktų atsietas, arba „atleistas“ (*exeremenon panton*), tačiau jis anaipol nėra „anapus“ (*epekeina*) tų daiktų, kurių matu jis esti (*In Parm.* 1209.24), t.y. kuriems „atmatuoja“ artikuliuotą būtį. Vadinasi, kaip pabrėžia Siorvanesas, Proklas skiria dvi transcendentumo rūšis – atsietą (*exeremenon*) ir

anapusinę (*epekeina*): pirmoji nėra absolūti, nes numano, kam ir koku aspektu ji yra transcendencija. Todėl ji santykinė ir turi gradacijas.³⁸ Žodis *exeremenon* kyla iš veiksmazodžio *exairein* – būti neeiliniu, išimtinu, puikiu, neprilygstamu. Proklo metafizikoje ši neprilygstamumą išreiškia vieno ar kito ontologinio lygmens „viršūnė“, „aukščiausioji“ (*akrotaton*) vieta, arba kokybė, dar vadinama žiedu, tarsi įsivaizduojant iš dumblo išaugusį ir jam neprilygstantį lotoso žiedą. Todėl tyriausia (virš visų žemesnių kompozicijų iškilusi) intelekto viršūnė vadinama intelekto žiedu, nors šis žiedas apima visą jo vienijamų žiedlapių puokštę ir kartu yra „nedali“ sklaidmenų viršūnė. Kiekviena atskirą klasę sudaranti daugio dėmenų puokštė pasižymi dviejopa vienybe: susieta imanentine (*sunte-tagmenen*) ir atsietą transcendentine (*exeremenen*). Susieta vienybė reiškia, kad yra tokia vienijanti bendrybė, kurioje „dalyvauja“ visi po jos skėčiu esantys „dalyviai“, todėl ji vadinama „dalyvaujama“ (*methektion*) vienybe – ta, kuriai kurie nors nariai gali atitinkamai priklausyti, nors ši vienybė pati grindžiama nuo dalyvių

atsieta ir ją palaikančia (priežasties prasme), bet nedalyvaujama (*amethektion*) vienybe, t.y. ta, kuri nuo dalyvių atsietą.

Savaiminiu aspektu noetinės Formos taip pat yra atsietos (*exeremena*) nuo žemesnei sklaidmenų tikrovei priklausančių subjektų, tačiau jas žino dieviškasis Intelektas. Šios Formos nėra svetimos (*oude allotrion*) manifestuotiems esiniams ir jų atžvilgiu atlieka noetinės apvaizdos (*pronoia*) funkciją. Savo atsietu nesantykiniu (*ascheton*) aspektu žemesnių rangų suvokėjams jos nepažinios ir pačios jų nepažįsta transcendentinėms Formoms netinkamu diferencijuoto ir individualiai išskaidyto sklaidmenų daugio lygmeniu (*In Parm.* 923.19-29). Tarp šių Formų ir juslinių dalykų esantis bendrumas tėra analoginis. Tačiau nereikia pamiršti, kad net fizinių daiktų plotmėje jusliškai suvokiami medžiaginiai kūnai „analitiškai priklauso kitam rangui negu fizinės jų kokybės, todėl tirti pastarąsias joms tinkamu lygmeniu, vadinasi, atlikti perkėlimą (*metabasis*), kylant (*aneimi*) iš kūniško būvio į nekūnišką (*In Parm.* 879.9-27) – o šie yra tipiški transcendenciją apibūdinantys terminai“³⁹.

7. APSIVALYMAS IR FILOSOFINĖS MISTERIJOS

Apsivalymą (*katharsis*) susiedamas su išminties bei žinijos siekiančio filosofo gyvenimu, Platonas tvirtina: apsisivalyti reiškia atskirti (*to chorizein*), kiek tai įmanoma, sielą nuo kūno ir pratinti ją surinkti pačią save iš įvairių kūno dalių, kad sukonstruota sielos vienybė leistų jai būti savarankiškai dabar ir po mirties – išsivadavus iš kūniškųjų pantių (*Phaed.* 67 cd).

Šis apibūdinimas kartoja senovės egiptiečių bei orfikų misterijų paradigmą – surinkti išskaidytas ir išbarstytas Osirio dalis tam, kad įvyktų dvasinis prisikėlimas, tarsi atkuriant Horo Akies pilnatvę bei vienybę. Teigti, kad filosofija yra pasirengimas mirti, vadinasi, prilyginti ją Osirio iniciacijos apeigoms – alcheminei sielos transformacijai (apsivalymui, vienybės išryškinimui), kuri neį-

manoma be atitinkamos žinijos ir vidinio regėjimo. Šiuo požiūriu, filosofija veda į Duatą (dausų pasaulį) ir rengia sielą jungčiai su sauliškuoju Intelektu.

Mirtis Platonui yra ne tik sielos atskyrimas (*chorismos*) nuo kūniškojo lavono, bet ir išlaisvinimas (*luisis*). Ši mirtis gali būti suvokiama ir ezoterinio išventinimo prasme. Kontempliacija ir mąstymas taip pat atlieka valomąją funkciją. Noetinės realijos (*ta noeta*) yra nekūniškos, arba, kaip sako Plotinas, „pirminės mintys (*tas protas noeseis*) iš tiesų visiškai nepriklauso nuo kūniškųjų dalykų“ (*einai ton pante somatos katharotaton: Enn. IV.7.8.15-16*). Todėl siela gali atskirti (*choriai*) save nuo kūno mąstydamą. R. Musseris pastebi, kad Plotino tekstuose žodžiai *katharsis* ir *chorismos* (arba jų vediniai) vartojami itin dažnai, apsisvalymą palyginant su svetimybių (sielos prigimčiai netinkamų dalykų) nusikratymu, tarsi rūbų nusimetimu (*aphairesis*). Pastarasis terminas teisėje reiškia vergo paleidimą į laisvę, o logikoje – abstrahavimą.⁴⁰ Apsivalymas Plotinui reiškia ne tik ontologinį sielos ir kūno atskyrimą (mirties prasme, nes fizinė mirtis savaime sielos neišvalo – ji toliau gali būti alchemiškai kankinama Duatė), kiek dialektinį pakilimą tampant panašiu į Dievą (pirmiausia – dieviškąjį Intelektą). Plotinas primena, kad Platonas šį panašumą suvokia kaip sparnus atauginusios sielos skrydį pas Dievą (*ten homoiosin ten pros ton theon phugen: Enn. I.2.3 6-7*). Plotinas teigia: „Nesuklysimė šią būvą pavadinę sielos panašumu į Dievą (*homoiosin ... pros theon*), kada sielos veikimas intelektualinis ir ji nuo aistrų išvalyta (*apathes houtos estin*). Mat dievybė taip pat yra tyra (*katharon*), o jos veikimas

(*he energeia*) toks, kad šio veikimo mėgdžiojimas yra praktinė išmintis“ (*phronesis: Enn. I.2.3.19-23*).

Panašumo Dievui koncepciją skirtingai platoniškosios filosofijos aiškintojai suvokia nevienodai, bet visi remiasi pamatiniu *Teaiteto* 176 ab tekstu, kuriame kalbama apie žemiškajame pasaulyje klesintį blogį ir būtinybę pabėgti iš šio pasaulio, kadangi tik šitaip siela gali išvengti sąlyčio su blogiu. Ką reiškia šis pabėgimas? Tapti panašiu į Dievą (*homoiosis theo*), arba būti kaip Dievas (*theo... homoiothetai*), kaip sako Platoną cituojantis Plotinas. Todėl, praktinei išminčiai (*phronesis*) padedant, turime pasidaryti teisingi, šventi (*dikaioi kai hosioi*) ir įsitvirtinti dorybėje (*en arete: Enn. I.2.1.4-6*). Taip tampama panašiu į pasaulinę Sielą valdantį noetinį Pradmenį, kuriame slypi stebuklinga, arba nuostabi išmintis (*phronesis thaumaste: ibid.1.2.1.8-9*). Kadangi dialektika yra kelias, kuriuo Formos leidžiasi iš Intelektu ir atgal į jį kyla, tarsi artėdamos prie Valdovo sosto, ji vadinama išmintimi (*sophia*), o išminties mylėtojo tikslas – tapti panašiu į Dievą. Kaip nurodo P. A. Kay, Plotino pateiktas išminties apibūdinimas (intelektinis veikimas, leidžiantis nusigręžti nuo kūniškosios tikrovės ir vedantis sielą aukštyn) sutampa su dialektikos mokslo metodo bei tikslo apibūdinimu.⁴¹ Tai siekis žmogiškąją stoką paversti dieviškąja pilnatve.

Tačiau Plotinas pats pripažįsta, kad dorybių praktikavimą vadindami dievybės mėgdžiojimu susiduriame su *aporėja*, kadangi dievybė negali turėti jokių „dorybių“ Platono *Valstybėje* išryškinta „politine“ prasme.⁴² Pakilimas į tikrojo Grožio sritį vyksta „apsivalymais“ (*ka-*

tharseis), kurie vadinami dorybėmis ir baigiasi dieviškosios palaimos realizacija (*eudaimonia*) amžinybės lygmeniu, tačiau pati amžinybė neturi dorybių, kuriomis galima būtų sekti. Šį menamą prieštaravimą Plotinas paaiškina tvirtindamas, kad panašumas (*homoiosis*) yra dvejopas. Vienu atveju, atvaizdas (arba kopija) gali būti panašus į kitą atvaizdą ir abu turėti provaizdžiui būdingus požymius. Kitu atveju, galimas toks atvaizdo „panašumas“ archetipui, kai šie neturi bendrų požymių. Toks panašumas nėra abipusis (*ouk antistrephon*), nes nekūniška paradigma tik pateikia „formulę“, pagal kurią kristalizuojamas juslinis atvaizdas. Šiuo požiūriu galima kalbėti apie Intelekte slypinčias keturių dorybių paradigmas: išmintį, teisingumą (kuris yra *oikeiopragia* – vienybės esmės veikimas), „nuosaikumą“ (*sophrosune*), kuris rodo intelektualinę grėžimąsi į save patį (*to pros hauton*), ir „vyriškumą“ (*andreaia*), reiškiantį tyrą nematerialų buvimą savyje.⁴³ Plotino išminčiaus kelią taip pat sudaro du etapai – gyvenimas iki kūniškosios mirties ir kūnui mirus. Atrodo, kad tokia filosofinio gyvenimo sampra-

ta kartoja dvilypę egiptietiškos iniciacijos struktūrą – dvasinę praktiką (liturginę tarnybą, pasirengimą mirti, gnostinę edukaciją) fiziniame pasaulyje ir pomirtinėje Osirio dausų karalystėje – Duate.

Išminties mylėtojo tikslas – tapti dievu, susijungti su archetipiniais pradais. Tačiau, nepaisant būtino pakilimo ir tikrosios tapatybės atskleidimo dar gyvenant kūniškai, visiškai sugrįžimas ir jungtis įmanoma tik kūnui mirus. Siela „filosofuoja“ ir tarpiniame „mirusiųjų pasaulyje“, nors šiuolaikiniam skaitytojui, nieko nežinančiam apie senovės egiptiečių Duate vykstančias sielos transformacijas, tokie teiginiai sunkiai suprantami. Fiziniame kūne gyvenantis išminčius gali pasiekti aukščiausią išminties (*sophia kai phronesis*) lygmenį ir kontempliuoti Intelektą turinius, tačiau ontologiškai jis tebėra dvilypis padaras, susietas tiek su savuoju daimonu, tiek su fizinės (politinės socialinės) egzistencijos struktūromis. Savo elgesiu filosofas mėgdžioja ne gerus žmones (nes atvaizdų lygmeniu jis pats – sektinas pavyzdys), bet dieviškąjį Intelektą.

Literatūra ir nuorodos

²⁸ John P. Anton. *Plotinus and the Neoplatonic Conception of Dialectic*, p. 15.

²⁹ John Dillon. *Proclus and the Parmenidean Dialectic*. // *Proclus, lecteur et interprete des anciens* (Colloque international CNRS, 1985). Ed. J. Peppin et H.-D. Saffrey. – Paris: Editions du CNRS, 1987, p. 167.

³⁰ Lucas Siorvanes. *The Problem of Truth in the Platonic Theology*. // *Proclus et la Theologie Platonicienne*. Ed. A. Ph. Segonds et C. Steel. – Leuven-Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000, p. 53.

³¹ J. O. Urmson. *The Greek Philosophical Vocabulary*. – London: Duckworth, 1990, p. 40.

³² Martha Husain. *Cognition and Human Actualization in Plotinus and Aristotle*. // *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. I, no. 1, 1992, p. 112.

³³ Lloyd P. Gerson. *Επιστροφή προς εαυτον: History and Meaning*, p. 19–20.

³⁴ John Whittaker. *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*. // *Symbolae Osloenses XLVIII*. – Oslo, 1973, p. 82 (reprinted in *Studies in Platonism and Patristic Thought*. – London: Variorum Reprints, 1984).

- ³⁵ J. M. Rist. *Plotinus: The Road to Reality*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 41.
- ³⁶ Ten pat, p. 44.
- ³⁷ Lucas Siorvanes. Proclus on Transcendence. // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica Medievale*, IX. – Sismel: Edizioni del Galluzzo, 1998, p. 3.
- ³⁸ Ten pat, p. 7.
- ³⁹ Ten pat, p. 5.
- ⁴⁰ Robert Musser. Notes on Plotinian Purification. // *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. V, no. 1, 1996, p. 83.
- ⁴¹ Peter A. Kay. Dialectic as the Science of Wisdom in Plotinus. // *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. IV, no. 1, 1995, p. 33.
- ⁴² John M. Dillon. An Ethic of the Late Antique Sage. // *The Cambridge Companion of Plotinus*. Ed. Lloyd P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 316.
- ⁴³ John Dillon. Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue. // *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*. Ed. H. D. Blume and F. Mann. – Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983, p. 99–100.

B. d.