



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.

8. FILOSOFINIS DISKURSAS IR JĮ PRANOKSTANTI DVASINIŲ PRATYBŲ PROGRAMA

Dėstant ir aptariant įvairius platoniškosios filosofijos (o juo labiau filosofinio diskurso) aspektus, svarbu nepamiršti, kad tikras ar menamas nenuoseklumas gali būti viso labo paties filosofinio kalbėjimo ypatumo sukeltas ir pateisintas. Šis kalbėjimas niekada nėra savitikslis, bet visada – postūmis siekiant pažadinti intelektinę atmintį, pradų prisiminimą. Tai lyg dvasinio mokytojo duodamas „žemėlapis“, o ne mėginimas diskursyviu lygmeniu sukurti tokią sistemine kompoziciją, kuri patenkintų naujųjų amžių racionalistų lūkesčius bei jų pedantišką lingvistinį mazochizmą. Kai piešiamas regimas neregimo objekto paveikslas, šio paveikslas kompozicija niekada nebus adekvatus anapusių atvaizdas. Paveikslai gali būti įvairūs, skirtis kompozicija ir stilistika, tačiau savo esme jie yra kelio nuorodos, koncentracijai skirtos simbolinės mandalos, leidžiančios apčiuopti imaginacinių kopėčių laiptelius, pakilimo logiką, judant nuo simbolių prie realijų ir pirmiausia mėginant atkurti sielos galių dermę bei pačios sielos tyrumą rengiant ją nušvitimui ir jungčiai. Todėl rašytiniai tekstai nėra svarbiausia filosofinės edukacijos dalis, bet jie reikalingi kaip argumentuotos paveikos priemonės, kaip akstinas transformacijai bei įrankis atremti diskursyviu lygmeniu puolančius priešus.

Aristotelio paskleista nuomonė, kad Platonas buvo ezoterikas ta prasme, jog svarbiausius savo (arba sokratiškai transformuotus parmenidiškosios tradicijos, pitagorizmo bei orfizmo) mokymus dėstė išimtinai žodžiu, tarp šiuolaikinių ty-

rinėtojų, nemėgstančių tokių raštingo žmogaus savigarbą užgaunančių prielaidų, nėra populiarūs. Tačiau jie pastebi, kad skirtingi Platono dialogai neretai teigia skirtingus dalykus ir kad juose ryškėja giluminis prieštaravimas tarp mokslinės žinijos (*episteme*) keliamų reikalavimų ir iš pažiūros nerimto literatūrinio dėstymo, nieko deramai nepaaiškinant (kaip to norėtų pozityvistinis mentalitetas), bet kuriant savotišką dramą, lyg rungiantis su Sofokliu, Euripidu arba kvailiojančiu Aristofanu. Nenuostabu, kad viena dalis šiuolaikinių Platono tekstų tyrinėtojų vis dar mėgina Platoną pavaizduoti aporijas beviltiškai narpliojančiu skeptiku, kuris visada ironizuoja, tačiau vis dėlto sugeba pakloti racionalizmo pamatus, ir kurių neoplatonizmas neleistinais iškraipo. Kita dalis remiasi anachronistine XIX a. hermeneutų prielaida, jog Platono dialogai iš tikrųjų yra dramatinės raiškos priemonėmis maskuojami racionalistiniai traktatai, parašyti tam, kad juose būtų išskaitytos šiuolaikiniams specialistams rūpinoms epistemologinės doktrinos, argumentai ir mentalinės abstrakcijos.

Kone tą patį galima būtų pasakyti ir apie Plotino tekstus, kuriuose surašyti modifikuoti jo mokytojo Amonijo iš Aleksandrijos mokymai. Jie dėstomi dažnai keičiant žiūros taškus bei aiškinimo strategijas, už kurių slypi žodinė dvasinių pratybų programa. Tiek Platonui, tiek jo teiginiams bei problemų sprendimus aristotelizmo ir platonizmo tradicijos kontekste detalizavusiam, taip pat metafiziškai modifikavusiam Plotinui *theoria* reiškia visiškai ką kita negu šiuo-

laikiniams racionalistams. Tai ne diskursyviai pateikta argumentuota „teorija“, bet regėjimas, kontempliacija, akivaizdus suvokimas, grindžiamas tiesioginiu vidiniu potyriu. Apie „regėjimą“ šiame kontekste galima kalbėti ir pažodine, ir perkeltine simboliškai prasme, kadangi vidinis noetinių realijų vydėjimas nėra tapatus išorinių reiškinių (arba simbolišnių atvaizdų, pavidalų, schemų) kontempliacijai. Vis dėlto Plotinas pabrėžia, kad juslinis suvokimas tėra pritemdyta intelektacija (*noesis*), o intelektacija yra aiškus juslinis suvokimas (*aisthesis*), šitaip teigdamas būties sklaidmenų vienybę bei tęstinumą. Tačiau visą „širdies akimi“ aprėpiamą akiratį apimanti *theoria* yra sintetinė, o ne analitinė – jai nereikia argumentų, įrodymų ir ji nesiremia diskursyviais lingvistiniais modeliais, bet mena betarpišką atskleidimą.

Senovės graikams veiksmožodis *theasthai* apibūdina kūniškomis akimis patiriamą regėjimą, tačiau platoniškosios filosofijos kontekste *theoria* taip pat reiškia intelektualinę viziją. Filosofas yra tarsi teatro vaidinimą ar žaidynėms prilygintą gyvenimą ramiai stebintis žiūrovas, Intelektą atstovaujantis noetinio kosmoso ambasadorius (*theoros*), nesikišantis į aistrų valdomus kūniškosios egzistencijos žaidimus. G. A. Pressas siūlo visus Platono dialogus vertinti būtent kontempliacijos, o ne episteminio dogmatizmo požiūriu: „Diskursyvaus proto požiūriu, Sokrato sakomos išmonės bei mitai yra problemiški: atrodo, kad jie paneigia tą racionalų diskursą, kuris skelbiamas. Tačiau Platono filosofiją vadinant vizija, tokių problemų neiškyla,“ kadangi „vizijoje, kaip ir sapne,“ nenuoseklūs, vienas kitam priešingi dalykai gali būti

integruoti (panašiai kaip gyvenime) į koordinuotą visumą.⁴⁴

Matematinės struktūros gali būti šios kontempliacijos objektas ir pakilimo priemonė, bet ne tuo epistemologinį voratinklį rezgiančios techninės magijos aspektu, kurį sudieviną šiuolaikinių mokslo žynių *dianoia*, kadangi matematinės realijos, platonikų teigimu, „gimsta iš sielos“.⁴⁵ Nors *dianoia* yra matematinių realijų sklaidos vieta, vaizduotės ekrane išskylančios matematinės formos ir idėjos tėra noetinių Formų atspindžiai sielos lygmeniu. Tad nors siela audžia nematerialų matematinių struktūrų audinį, kurio dėmenų projekcijos (*probolai*) artikuluoja ir derina gamtos veikimą, Intelektas savo ruožtu seikėja sielos judėjimą, o Vienis „matuoja“ paties Inteltekto gyvenimą, kadangi Vienis yra visų daiktų matas. Todėl Proklas teigia: „*Timajus* matematinę žinią vadina edukacijos priemone, kadangi su visų daiktų žinija, arba pirmąja filosofija, ji siejasi taip, kaip edukacija su dorybe. Įtvirtintiems įpročiams padedant, edukacija paruošia sielą integraliam gyvenimui, o matematika parengia mus suvokimui ir intelektualiam regėjimui, kreipiančiam į aukštesnį pasaulį. Štai kodėl Sokratas *Valstybėje* teisingai pastebi, kad „sielos akiai“ užtemus, tik matematika gali atgaivinti ir vėl pažadinti sielą būties regėjimui, atgręždama ją nuo atvaizdų prie provaizdžių, nuo tamsos – prie Inteltekto šviesos ir, trumpai tariant, išlaisvindama sielą iš urvo, kuriame ši yra materijos įkalinta (...). Matematinio diskurso grožis bei tvarkingumas, taip pat – tvirtas ir nepajudinamas šio mokslo pobūdis, susieja mus su noetiniu kosmosu ir įtvirtina tarp tų dalykų, kurie visada vienodi

ir visada spinduliuoja dieviškąjį grožį (...). Todėl Platonas daug įstabių doktrinų apie dievus pateikia matematiškai, o pitagorikai savo filosofijoje slaptuosius teologinius mokymus aprenkia panašiais rūbais“ (*In Euclid*.I.20-22).⁴⁶ Nors matematika gali būti teurgijos ir vidinio atnašavimo (pitagoriškai suvoktos liturgijos) priemonė – ne pozityvistinio skaičiavimo, bet vienaties ir daugio dialektikos kontekste, dianoetinio mąstymo lygmeniu veikiančios matematikos nederėtų pervertinti. Kaip nurodo D. L. Hale, nors *dianoia* pranoksta juslinei sričiai būdingas „fragmentiškas ir netikslas būties bei žinijos karikatūras“, ji nepasiekia tobulos ir savipakankamos dieviškojo Intelkto pilnatvės.⁴⁷ Noetinis Idėjų kosmosas transcenduoja matematinų realijų lygmenį bei kompetenciją, todėl savo dvasinį tikslą (*telos*) neteisingai suvokiantys matematiniai metodai gali tapti pavergimo priemone, uzurpuojančia Intelkto regalijas „protingu pragmatizmu“ užmaskuotiems sielos geiduliams tenkinti ir gamtos harmonijai griauti.

Neoplatonikų tekstuose aprašomos metafizinės konstrukcijos taip pat atlieka simbolinių ikonų vaidmenį: jos nustato kontempliacijos dėmenų akiračių ir rodo kryptį, judant nuo atvaizdų prie noetinių archetipų. Šiuo požiūriu, visos diskursyvios kompozicijos yra „mitinės“ pamatine ontologine prasme. Panašiai Pla-

tono piešiamas imaginacinis valstybės (*politeia*) modelis liudija, kad toks racionaliai tvarkomas miestas galimas tik diskursyvių kalbų lygmeniu (*en logois*), nes jis tėra pavyzdys (*paradeigma*) tiems, kurie nori jį atrasti ir kontemliuoti savyje (*Rep*.592a10-64). Panašiai ir loginės, ontologinės bei metafizinės konstrukcijos (tiek mitinės, tiek išreikštos geometrijos figūromis) yra koordinuoti atspirties taškai, padedantys tvarkingai oranžuoti sielos turinius ir pasirengti transcendentiniam šuoliui. Mito reikalaujamas pasidavimas vaizduotės kryptį reguliuojančiai įtaigai taip pat nėra „tikėjimas“ nupieštu teologiniu paveikslu arba struktūrine jo turinio analizės schema – suabsoliutinta diskurso „ideologija“. Kaip nurodo Ero mitą (*Rep*.614b-621b) komentuojantis K. Moorsas, šis pasakojimas apie mūšyje kritusio kario sugrįžimą iš dausių ir ten matytus dalykus (pvz., sielų teismą) pirmiausia pagrindžia filosofijos būtinybę ir pataria rūpintis siela dar gyvam esant.⁴⁸

Vadinasi, naivu būtų manyti, kad diskursyviai konstruojamos doktrinos ir piešiamos hierarchijų išsklotinės yra šiuolaikiškai suvoktos pozityvistinės schemas, rodančios „kaip viskas yra iš tikrųjų“, kadangi anagoginis simbolis savo lygmeniu gali būti nepanašus į tą transcendentinę tikrovę, kurią jis regimai reprezentuoja ir į kurią kreipia sąmonę.

9. TEURGINĖ SIELOS TRANSFORMACIJA IR PRADMENŲ VIENYBĖS PATVIRTINIMAS

Plotino teigimu, Vienio suvokimas (*sunesis*) yra žinią pranokstantis akivaizdumas, arba sambūvis (*parousia*), kurio negali suteikti intelekcia, leidžianti pa-

žinti ir kontemliuoti noetines Formas. Jeigu apskritai galima kalbėti apie Vienio „regėjimą“, tai Intelktas jį regi ta savo dalimi, kuri nėra Intelktas (*to heauton me*

no), bet prigimtimi tapati Vieniu. Iš čia kyla sąlyčio, arba jungties, galimybė, nes Intelekte slypintis Vienis „jungiasi“ su pačiu savimi. Įvairias kombinacijų (sąlyčių, ryšių, jungčių) schemas piešianti kalba negali adekvačiai perteikti šių dalykų. Pvz., nurodoma Intelekte esanti Vienio „dalis“, nors Vienis nedalus, ir iš tikrųjų Intelektas slypi Vienyje, o ne atvirkščiai. Tačiau kaip kitaip pasakyti, kad dieviškasis Intelektas savyje turi tokią imanentinę vienybę, kuri jo hipostazės lygmeniu labiausiai primena Vienį arba yra vienatinis noetinės tikrovės pagrindas, vadinamas aukščiausiuoju priešintelektiniu Intelektu aspektu (*tou nou to proto: Enn. VI.9.3.27*)? J. M. Ristas pažymi, kad Intelektas save transcendentuoti gali tik padedant tokiam dėmeniui, kuris yra jame, bet nėra jis pats: „Vadinasi, galime daryti išvadą, kad Intelekte (*nous*) slypi tokia iš Vienio sambūvio kylanti, bet Vienio transcendencijos nepažeidžianti vienybė, kuri aktualizuojama sugrįžimo į Vienį akimirką mistinės jungties metu. Ši vienybė, aišku, nėra atskira hipostazė. Tai pamatinė Intelektu (*nous*) galia, iš Vienio kylanti, kad vėl į jį sugrįžtų.“⁴⁹

Proklas šią Intelekte esančią ir jį pranokstančią vienybę vadina „intelektu žiedu“ (*anthos tou nou*): tai tarsi slaptas Vienio pėdsakas, leidžiantis susijungti su Vieniu. Noetinės tiesos vizija yra sielos pakilimo tikslas, todėl visas gyvenimas tėra parengiamosios pratybos, siekiant dialektinėmis ir teurginėmis priemonėmis išvysti tą „tiesos plynę“, apie kurią kalba Platono *Faidras* (248b), nes šis regėjimas patvirtina intelektinę savasties esmę (*In Parm.1015.33-41*). Tačiau aukščiausiąją sielos vienybę taip pat reprezentuoja ne intelektinis veikimas, o vadinamasis „sie-

los žiedas“, įgalinantis jungtį (*henosis*) su Vieniu. Vadinasi, „pasiekę *nous* hipostazę, tampame *noeideis*, o pasiekę vienybę – *henoeideis*“⁵⁰. Išvertus tai reiškia „panašūs į Intelektą“ (turintys noetinį *eidos*, noetiškį) ir „panašūs į Vienį“ (vieniškį). Tą patį teigia *Chaldėjų orakulai* sakydami, kad *henosis huper noun* (Intelektą pranokstanti vienybė) sujungia žmogų su tėviškuoju Intelektu (*ho patrikos nous*) – Vienio atitikmeniu chaldėjų teologijoje.

Savaiminis „nedalyvuojamas“ Vienis save parodo į būties pusę pasvirusiomis henadomis – vienatimis, kurios tapačios dievams ir kurios pakloja henadinius manifestacijos pamatus. Pasak chaldėjų sekančio Proklo, „tėviškumo pradas“ (*to patrikon*) slypi kiekvienoje henadoje ir kiekviena henada kyla iš tėviškosios vienybės (*apo tes patrikes henoseos*). Intelektu žiedas yra tas vienybės centras, kurį Proklas dar vadina grynosios (niekaip neartikuliuotos) esaties (*huparxis*) terminu. Pasak Risto: „Kada mąsto antropologiškai, jis vadina tai *anthos nou* ir *henosis* terminais, o kada Proklas omenyje turi ontologinę Tikrojo Pasaulio struktūrą, tada vartoja terminą *huparxis* arba vadiną Tėvu.“⁵¹ Tačiau Proklui ir Plotinui Tėvas reiškia skirtingas metafizinės tikrovės padalas. Plotinui ir jo mokiniui Porfirijui Tėvas yra Vienis, o Proklui ir Damaskijui Tėvas yra *huparxis* – aukščiausiasis iškart po Vienio einančios noetinės triados narys. Ši triada, kurią Proklas dedukuoja iš Platono *Sofisto* (248c), sudaro Būtis (grynosios esaties, *huparxis*, prasme), Gyvastis ir Intelektas.

Proklo požiūriu, pasiekus Tėvu vadinamą aukščiausią noetinės triados narį, stovima Intelektu viršūnėje – jo „žiede“. Todėl reikalinga dar viena, pačiam Vie-

niui tapačios vienybės pakopa, kuri pasiekama vienybiniu „visos sielos žiedu“ (šis vienybės akiratis apima ne tik noetines realijas, bet visą tikrovę, todėl yra pilnesnis). Vadinasi, Proklas išskiria tris jungties pakopas: pirmiausia grįžtama į Intelektą, paskui į Intelektą žiedą ir galiausiai į visos sielos žiedą, taip užbaigiant reintegracijos ir dekonstrukcijos liturgiją. Vienio lygmeniu (nors apie „lygmenį“ šiuo atveju nedera kalbėti) lieka tik Vienis. Tačiau Proklas taip pat nėra nuoseklus ir kartais pateikia skirtingus šių metafizinių santykių eskizus, deramai nepaaiškindamas šių „žiedų“, nors diskursyvus jų aiškinimas apskritai geriausiu atveju yra metaforiškas.

Terminas *huparxis* žymi dievų esatį, todėl Jamblichui visi dievai savo esme yra antbūtiškos ir savarankiškos „hipostazės“ – *huparxeis* (Damascius *De principiis* 3.149.10-13). Proklas dievus vadina *henadomis*, kurios pasvirusios būties link ir kurių puokštė išskleidžiama kaip sklaidmenų būties hierarchiją pagrindžiantis antprotišku pradmenų žvaigždynas. Būti suvienytu ir būti sudievinu (tarpininkaujant teurginę funkciją atliekančioms *henadoms*) yra tas pat, kadangi Dievas yra Vienis.⁵² Jamblichas įsitikinęs, kad, palyginti su dieviškuoju veikimu, net tobula siela atrodo netobula, todėl jis peikia Numenijo ir iš dalies Plotino neva palaikomą nuomonę, kad visos nekūniškos substancijos panašios ir kad individuali siela savyje gali atskleisti jai iš esmės tapatų noetinį kosmosą (Stobaeus *Anthologium* I.365.7-21). Sielą apibūdinamas kaip tarp dviejų kraštutinių dalykų tarpininkaujantį vidurį, Jamblichas individualią sielą aiškiai atskiria nuo Intelektą, iš kurio ši kyla, neigda-

mas, kad aukščiausioji sielos dalis nenužengia į kūniškąją sritį, bet išlieka dieviškojo Intelektą lygmeniu. Plotinas ir Jamblichas skiriasi tik tuo, kad skirtingai išdėsto tapatybės akcentus. Jamblichas žvelgia ne *sub specie aeternitatis*, bet žmogiškosios tikrovės požiūriu, todėl klausia: kodėl mes nesame laimingi, jeigu mūsų aukščiausioji ir tikriausioji dalis visada intelektualiai stebi dievų pasaulį, nors mes to nejaučiame? Jamblichas daro išvadą, kad žmogaus siela nužengia visa ir gyvena savo lygmeniu, nes sielos esmė dvejoja: intelektinė, kai ši veikia Intelektą lygmeniu, ir gyvulinė, kai ši veikia gamtos lygmeniu.

Neatrodo, kad Plotinas būtų teigęs kažką kita, tačiau gilesnė lygmenų perskyra liudija tai, ką J. F. Finamore vadiną perėjimu nuo teorijos (*theoria*) prie teurgijos (*theourgia*), kuris būdingas vėlyvajam neoplatonizmui.⁵³ Plotino ir Porfirijo įsitikinimu, sielą išgelbėti gali *theoria* – kontempliacija grindžiamas pakilimas, leidžiantis atskleisti tikrąją noetinę tapatybę, tarsi nusimetant uždangas. Dialektines priemones naudojantis filosofas pajėgus atlikti šį darbą savarankiškai. Nors sklaidmenų hierarchija, kuria vedamas vidinės kontempliacijos žvilgsnis, taip pat yra teofanija – dieviškųjų energijų audžiamas tikrovės audinys, keliamoji dialektika suvokiama kaip savipakankamas vidinis „ritualas“ – dialektikos laiptais mąstanti siela kyla pati. Tuo tarpu teurginė perspektyva teigia, kad siela pati viena pakilti negali – ją transformuoja dievų veikimas, arba darbas (*to tou theou ergon*). Šis dievų darbas (*theourgia*) nėra kažkokia atsitiktiniais nuotykiiais grindžiama magija, bet imanentiška pasaulio bei atskiro žmogaus

būčiai, kurią sudaro įvairios dieviškųjų galių kombinacijos. Todėl Jamblichas pabrėžia: „Ne mąstymas teurgus sujungia su dievais (*oude gar he ennoia sunapteitois theois tous theourgous*), nes kas tada galėtų sutrukdyti tiems, kurie praktikuoja kontempliatyvią filosofiją, teurgiškai susijungti su dievais? Tačiau taip nėra. Teurginę jungtį (*ten theourgiken henosin*) įgyvendina slėpingas (*arrheton*) ir bet kokią intelektiją pranokstantis (*huper pasan noesin*) ritualinis pačių dievų veikimas (*telesiourgia*) vieniems dievams težinomų nenusakomų simbolių galia“ (*De mysteriis* 86.13-97.2).⁵⁴ Neoplatoniškoji teurgija grindžiama senovės Egipto šventyklų ritualais ir chaldėjų misterijomis (asirų-babiloniečių ritualine praktika, išaiškinta platoniškosios metafizikos požiūriu). Ritualinis simboliais „ginkluoto“ chaldėjų išventintojo pakilimas, suvokiamas tiek išorinių apeigų, tiek vidinės vizualizacijos bei koncentracijos prasme. Mistagogų vaidmenį atliekantys dievai, t.y. simboliuose slypinčios ir teurgo pažadintos sakramentinės jų galios, atskiria sielą nuo kūno ir eteriniais saulės spinduliais kelia aukštyn į regimuosius dievus pranokstančią noetinių dievų sritį.

Šiame kontekste svarbi dievų kvietimo, arba šaukimo (*klesis*) procedūra, kurią sudaro įvairios mantrinės praktikos, siekiant dieviškųjų spindulių nusileidimo, kuris iš tikrųjų yra malone nušviesintos sielos pakilimas – jos aktualizacija intelektualinės šviesos lygmeniu, leidžianti kontempliuoti „palaimingus reginius“ (*makaria theamata*). Liturginiu dieviškojo Logos srautu vykstantis pakilimas (*anodos*) išlaisvina sielą iš aistrų kupino kūniškojo tapsmo pasaulio ir sujungia su dievais.⁵⁵ Tačiau Jamblichas pabrėžia, kad

šis susijungimas nereiškia, jog siela tampa dievu – ji jungiasi išsaugodama savo tapatybę.⁵⁶ Lygindamas Plotino ir Jamblichio koncepcijas G. Shaw teigia: „Manyti, kad dalis „mūsų“ išlieka neįsikūnijusi, yra platoniškoji doketizmo forma, kalbant krikščioniškais terminais. Jamblichas, be abejonės, labiau chalkedoniškas. Iš tiesų, Chalkedone [patvirtintas tikėjimo išpažinimas], kad Kristus yra visiškai žmogus ir visiškai dievas, tinka ir Jamblichio sielai.“⁵⁷ Vadinasi, Jamblichas neigia, kad aktyvus intelektas (*nous poietikos*) gali kaip nors priklausyti sielai: *Nous* sielą pasiekia iš pašalies (*thurathen*), ir dievai pasirodo iš išorės (*exothern*), o ne iš vidaus, kadangi įsikūnijusi siela savo esme dievams netapati. Negalima, Porfirijo pavyzdžiu, teigti, esą visa platoniškoji sielos edukacija (*paideia*) tėra suvokimas, kad giluminė sielos savastis (nenužengusi dalis) tapati Intelektui (*De abstinentia* I.29.4), kuri ir yra tikroji sielos Savastis. Remdamasis Aristotelio teigimu, kad esmes, arba būtiškas substancijas (*ousiai*), parodo jų veikimai (*energeiai*), Jamblichas daro daugumai platonikų sunkiai priimtina išvadą: kadangi žmogiškųjų sielų veikimai (*energeiai*) kinta ir yra mirtingi, vadinasi, jų esmės (*ousiai*) taip pat gali būti mirtingos ir kisti.⁵⁸

Proklas atmėta Jamblichio mokymą, kad sielos *ousia* gali kisti, bet Damaskijas mėgina pateisinti, remdamasis Platono pateiktu sielos apibrėžimu: jeigu sielai būdingas savaiminis judėjimas (*autokinesis*), galima manyti, kad tam tikru aspektu judintojas ir judinamas dalykas yra viena. G. Shaw teigimu, tokį paradoksalių sprendimą lemia sielos atliekamas kosmogoninės funkcijos pobūdis – tarpininkavimas tarp dviejų priešybių: „Sie-

los vienybės bei stabilumo netektis verčia ją kentėti, bet tai yra vienintelis būdas žmogaus sielai mėgdžioti Demiurgą. Neigti sielos daugialypiškumą ir mirtinumą, vadinasi, neigti jos vaidmenį kosmogonijoje, nors savo substancijos išskydimo susilpninta (*Tim.41 de*), siela savo demiurgiją vykdyti gali tik susvetimėjusi pačiai sau ir išbarsčiusi savo esmę. (...) Pasitelkus egiptietišką vaizdinį galima tarti, kad siela it Osiris suskaidoma ir jos *logoi* išbarstomi po pasaulį; norėdama save atkurti, siela turi gamtoje atrasti šiuos logus (*logoi*).⁵⁹ Osirio suskaidymas yra Formų diferenciacija manifestacijos procese ir kartu būtiškosios sielos esmės (arba substancijos, *ousia*) fragmentacija. Sekant Platono *Timajumi* (43e-44a), galima tarti, kad siela praranda orientaciją, apvirsta žemyn galva, pasiduoda išvirkščiam judesiui (*anastrophe*): panašumą ima suvokti kaip skirtumą, viršų palaiko apačia, kairę – dešinę.

Šitaip įsikūnijusi siela, nors iš principo nemirtinga pasaulinės Sielos lygmeniu, pasidaro pati sau svetima (*allogrioten*) ir mirtinga likimui paklūstančio fizinio kūno lygmeniu. Vadinasi, kad ir kokia tauri ar iškili bebūtų, žmogiškoji siela atkirsta nuo Intelektu ir dievų pasaulio. Tokia išvada keičia platoniškosios edukacijos (*paideia*) programą ir pobūdį, nes sąlytis su dievais nėra žinija (*gnosis*). Jamblichas teigia: „Mūsų pačių niekybės suvokimas (*sunaithesis tes peri heautous oudeneias*), palyginti su dievais, savaime (*autophos*) nuteikia maldai“ (*De myster.* 47.13-15). Savaime būdama niekas (*oude-neia*), siela vis dėlto turi įgimtą dievų žiniją (*emphutos gnosis*) ir Gėrio siekį (*ep-thesis*). Vadinasi, nors ir susvetimėjusi, siela gali atkurti savąjį nemirtingumą,

tačiau tik sakramentinėmis priemonėmis, pačių dievų veikimu. Sakralinei liturgijai padedant (*dia tes hieras hagisteias*), galima atsekti Demiurgo išbarstytus dieviškumo pėdsakus – simbolius ir sintemas (*symbola kai sunthemata*), kurie veikia kaip imanentinės henados, t.y. leidžia susijungti su dievais įvairiais dieviškųjų galių imtuvui būdingo „tinkamumo“ (*epitedeites*) lygmenimis. Pasak Jamblichio, būtent egiptiečiai išsaugojo šias sielos nemirtingumą atkuriančias apeigas, veikiančias medžiaginiaisiais simboliais, mantrinais galios žodžiais bei skaičiais (pitagoriškosios matematikos priemonėmis). Nepaisant niekinio sielos pobūdžio, Jamblichas pripažįsta, kad joje glūdi dieviškasis pėdsakas, simbolis, kurį reikia pažadinti, arba henadinis pradas, leidžiantis ją suvienyti ir pakylėti. Tai yra „sielos vienis“ (*to hen tes psuches*), per kurį siela liečiasi su Vieniu. Jamblichas šią henadą lygina su Platono *Faidre* minimu sielos vairininku (*Phaedr.247c*), gebančiu sujungti sielą su noetiniaisiais turiniais, tačiau ne intelektiniu, bet slėpiningu mistiniu būdu. Todėl, Jamblichio teigimu, tai, kas mumyse dieviška (*theion*), noetiška ir viena (*hen*) – tą mumyse pažadina teurginiam dievų darbui (*erga*) tolygios maldos, garantuojančios sielai jungtį (*henosis*) su dievais. Teurgiškai suvoktos maldos analogiškos sufijų zikrui – jos veikia ne jusliniais žodžiais, bet intelektine ir kartu nenusakoma sakramentine galia (*dunamis*) – savo henadiniu pagrindu. Panašiai kaip senovės egiptiečių šventyklos liturgijoje, šis ritualas yra pačių dievų tarpusavio bendravimas, kadangi „mūsų laukiamo nemirtingumo šlovė bei grožis tiesiogiai proporcingi (...) asmeninio išnykimo baimei“⁶⁰.

Save panaikinus ir pripažinus savo mirtingumą, patvirtinamas amžinas nemirtingumas universalių pradų (ne savo asmeninį mitą kuriančių personalijų) lygmeniu. Vadinasi, kai dieviškoji šviesa, arba ugnis, užlieja žmogų, ji turi sudeginti jame viską, kas yra maru ir laikina. Tačiau šis išvalymo ir alcheminės transformacijos darbas taip pat gali būti aprašytas kaip pomirtinis sielų teismas. Kada tenka palyginti platonikų bei pitagorikų nuomones šiuo klausimu su „senovės žmonių“ (veikiausiai egiptiečių) mokymais, Jamblichas mano, kad būtent pastarieji visada teisūs.⁶¹ Kalbant mitiniais įvaizdžiais, eterinius kūnus turintys dievai-teisėjai Mėnulio sferoje alchemiškai išvalo pakilimui tinkamas sielas, tad šios gali pasiekti sauliškojo Intelekto sritį ir kartu su angelais padėti Demiurgui administruoti visatą. Šis administravimo darbas analogiškas Saulės laivu plaukiančio dievo Ra (kuriančio ir gaivinančio Intelekto) bei jo komandos (kurią sudaro dievai ir *akhu* šviesa virtusios sielos) darbui. Kaip nurodo J. F. Finamore: „Panašiai kaip egiptiečių simboliai gali vesti žmogaus protą nuo atvaizdų prie intelektinių tiesų, taip teurginių ritualų maldos ir *voces mysticae* gali vesti sielą nuo jos imaginacinių bei iracionalių gebėjimų prie paties Intelekto.“⁶² Šiuo aspektu teurgija apima ir kontempliaciją, o dialektika tampa vienu iš jos aspektų, kadangi metafiziškai suvokta *theourgia* yra ne koks nors konkretus ritualas, bet visas išeinamasis ir grįžtamasis kosminės manifestacijos spektras, pagrindžiantis teofanijos sampratą. Nereikia manyti, kad tokia sakramentinė būties vizija prieštarauja tradicinės platoniškosios filosofijos priesakui pažinti save ir teigi-

mui, kad išmintingas nežinojimas yra tikrasis nenusakomų pradų pažinimas. Juk mirtingas žmogus dievų tiesiogiai pažinti negali (kadangi tik panašus pažįsta panašų, tik henada „jungiasi“ su Vieniu), tačiau dievai yra jo būties pagrindas visuminės teofanijos kontekste.

Žmogaus regėjimas, kvėpavimas, mąstymas ir Gėrio siekis (*epheisis*) savaime yra dievų (ypač egiptietiško termino *neteru* prasme) veikimas, kadangi dieviškųjų energijų dialektika audžia ontologinę egzistencijos audinį ir yra jam tapati. Todėl net būdama *oudeneia*, siela negali iškristi iš noetinių šviesų pilnatvės. Konkrečios interpretacijos pobūdį lemia metodiniai kontekstai: negalima sakyti, kad savo esme žmogaus siela tolygi dievui, jeigu šis teiginys (kaip galima tikėtis) bus neteisingai supastas, supaprastintas ir taps neišmanyme skendinčios egocentrinės savasties puikybės priežastimi bei saviapgaulės ir dezintegracijos įrankiu.

Siela, kaip individuali atskirybė, turi mirti ir niekaip negali būti išgelbėta, nebent ši mirtis yra tapati „antgamtiniam“ (*hyperphues*) sąmonės šuoliui, patvirtinančiam pradų dieviškumą noetinės visumos požiūriu. Pasak G. Shaw: „Vis dėlto, nepaisant mūsų įgimtos silpnybės, skaitydami Platoną ir ypač Plotiną, mes imame tikėti, kad mūsų siela dieviška, o mes – nemirtingi. Jeigu mūsų silpnybė bei užterštumas nėra pakankamas kliuvinys, tai saviapgaulingas tikėjimas, kad mūsų asmeninė tapatybė, mūsų „aš“, išliks po mirties, kaip išlieka permanentinė ir amžina savastis, tiek Jamblichui, tiek Budai yra kvailių mokymas. Šitaip Jamblichas suvokia žmogaus sielos tragediją, ir jo mažiau egzaltuota bei mažiau optimistinė psichologija yra mėginimas

parodyti, kokia beviltiška žmogaus padėtis ir kokie bevaisiai tokie tušti tikėjimai. Tačiau situacija dar sudėtingesnė ir

įdomesnė negu gali atrodyti, kadangi Jamblichas yra platonikas ir jis taip pat tiki žmogaus sielos nemirtingumu.⁶³

IŠVADOS

Platoniškoji dialektika (suvokta kaip išminties metodologija, apsisvalymo bei sielos pakilimo priemonė) ir tradicinis teurginis ritualas atlieka tą pačią savasties mokymo, transformavimo ir gelbėjimo funkciją. Tapti panašiu į Dievą yra svarbiausias platoniškosios filosofijos tikslas. Paradoksalu, kad dalis vėlyvųjų platonikų (pvz., Jamblichas) kalba apie individualios savasties išnykimą kaip

metafizinę būtinybę, taip patvirtindami anaip tol ne asmeninį atskiros sielos nemirtingumą, bet amžinąją mitinę dievų pasaulio ir su juo siejamų kultinių veiksmų (ontologine prasme) struktūrą. Tačiau toks „sielos numarinimas“ (arba jam analogiškas simbolinis ritualas) taip pat gali būti suvokiamas kaip esminė intelektualinio atgimimo (savęs suvokimo noetinio kosmoso lygmeniu) sąlyga.

Literatūra ir nuorodos

- ⁴⁴ Gerald A. Press. Knowledge and Vision in Plato's Dialogues. // *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. III, no. 2, 1995, p. 85.
- ⁴⁵ Daryl L. Hale. Leading Geometry out of Calypso's Arms: Kant's Neoplatonic Re-Visions of Knowing. // *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. III, no. 2, 1995, p. 100.
- ⁴⁶ Proclus. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Tr. Glenn R. Morrow. – Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 17–19.
- ⁴⁷ Daryl L. Hale. *Leading Geometry out of Calypso's Arms: Kant's Neoplatonic Re-Visions of Knowing*, p. 102.
- ⁴⁸ Kent Moors. Mythologia and the Limits of Opinion: Presented Myths in Plato's Republic. // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. IV. Ed. John J. Cleary, Daniel C. Shartin. – Lanham: University Press of America, 1989, p. 242.
- ⁴⁹ John M. Rist. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism. // *Platonism and its Heritage*. – London: Variorum Reprints, 1985, XV, p. 214.
- ⁵⁰ Ten pat, p. 216.
- ⁵¹ Ten pat, p. 218.
- ⁵² Carlos G. Steel. Iamblichus and the Theological Interpretation of the Parmenides. // *Syllecta Classica*, vol. 8, 1997, p. 18.

- ⁵³ John F. Finamore. Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy. // *Dionysius*, vol. XVII, Dec. 1999, p. 83.
- ⁵⁴ Iamblichus. *De mysteriis*. Tr. Emma C. Clarke, John M. Dillon, Jackson P. Hershbell. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 114–115 (Greek text ed. by Edouard des Places).
- ⁵⁵ Apie teurgiją žr.: Algis Uždavinsys. *Simbolių ir atvaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose*. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Sophia, 2006, p. 236–305.
- ⁵⁶ Iamblichus. *De Anima*. Text, Translation, and Commentary, by John F. Finamore and John M. Dillon. – Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 18.
- ⁵⁷ Gregory Shaw. *After Aporia: Theurgy in Later Platonism*, p. 23.
- ⁵⁸ Ten pat, p. 22.
- ⁵⁹ Ten pat, p. 24–25.
- ⁶⁰ Gregory Shaw. The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul. // *Syllecta Classica*, vol. 8. – Iowa City: University of Iowa Press, 1997, p. 184.
- ⁶¹ John F. Finamore and John M. Dillon. Introduction. // Iamblichus. *De anima*, p. 18.
- ⁶² John F. Finamore. *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, p. 92.
- ⁶³ Gregory Shaw. *The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul*, p. 178.