



SKIRMANTAS JANKAUSKAS

Vilniaus universitetas

## FAIDONAS: FILOSOFAVIMAS KAIP „ANTRASIS PLAUKIMAS“

*Phaedo*: Philosophizing as „Second voyage“

### SUMMARY

This article continues my analysis and interpretation of *Phaedo's* arguments for the soul's immortality. However, the article begins with the analysis of a counterargument, i.e. with the analysis of Platonic criticism of the view that the soul is a harmony. While the criticism stands in disarray with the overall context of the dialogue, it is assumed that Plato's tries to discredit an aspect of the traditional concept of the soul, which is not consistent with his concept of the soul as the subject of ethical thinking. It is shown in the analysis of the ontological argument for the soul's immortality that Plato takes into account a new cognitive pattern of the previously modified subject of philosophizing and identifies ontological entities which are alternative to those that are supposed by the ontology of daily thinking. The new ontological items – invisible entities – are then used as underlying assumptions of the axiological argument for the soul's immortality. It is supposed that the main goal of this argument is to shape the new way of philosophizing that is presupposed by the modified concept of the soul. Plato criticizes a previous spontaneous or uncontrolled way of philosophizing and offers an alternative to it – the so called „second voyage“, which presumes the possibility of managing the direction of thinking by way of a conscious choice of initial assumptions and by the consequent logical reasoning of their conclusions. It is demonstrated that the “second voyage” or “vertical” cognitive strategy exploits mathematical thinking skills and that it should be treated as a way to isolate philosophizing from the contents of daily thinking and as the way to concentrate on the formal aspect of philosophizing, namely, on theoretical thinking. Whereas *Phaedo* ends with Plato's rephrased myth about Hades, the article concludes with the consideration of the ethical intentions of the dialogue. It is shown that inevitable court procedure and the hierarchical topology of Hades are the guarantees of Justice, which in turn is one of the obligatory assumptions of ethical behavior.

RAKTAŽODŽIAI: mąstymo subjektas, kūnas, siela, harmonija, „antrasis plaukimas“, pirminės prielaidos, Hadas.

KEY WORDS: subject of thinking, body, the soul, harmony, “second voyage”, first assumptions, Hades.

## SANTRAUKA

Šiame straipsnyje tęsiama Platono *Faidone* pateiktų sielos nemirtingumo įrodymų analizė ir interpretacija. Tačiau straipsnis pradedamas savotišku antiįrodymu, tai yra, sielos kaip dermės platoniską kritika. Daroma prielaida, kad iš bendro dialogo konteksto iškrentančiais samprotavimais apie tai, kad siela neturėtų būti dermė, Platonas siekia sukompromituoti tradicine sielos samprata pamatuota įvaizdį, kuris nedera su platoniskąja sielos kaip etinio mąstymo subjekto apibrėžtimi. Analizuojant ontologinį sielos nemirtingumo įrodymą, parodoma, kad Platonas, įvertindamas naujojo mąstymo subjekto pažintinę specifiką, siekia identifikuoti kasdienio mąstymo numanomiems daiktams alternatyvias ontines esybes, t. y. neregimas pačias tas esybes. Šios ontinės esybės tampa aksiologinio sielos nemirtingumo įrodymo pamatinėmis prielaidomis. Taria, kad šio įrodymo pagrindinis siekis yra detalizuoti modifikuotos sielos samprata numanomą filosofavimo būdą. Platonas kritikuoja ligtolinį „stichinį“, arba nevaldomo filosofavimo, būdą ir siūlo jo alternatyvą – „antrąjį plaukimą“, kuriame jau mėginama kontroliuoti mąstymo kryptį tiek sąmoningai pasirenkant pirmines prielaidas, tiek logiškai išsaprotaujant iš jų plaukiančias išvadas. Straipsnyje parodoma, kad „antrojo plaukimo“, arba „vertikaliąjo“ pažinimo, strategija eksploatuoja matematinio mąstymo įgūdžius ir kad ji palankiausiai atveju traktuotina vien kaip būdas atsiriboti nuo dalykinio kasdienio mąstymo ir susitelkti formaliajame filosofavimo aspekte – teoriniame mąstyme. Kadangi *Faidoną* užbaigia Platono perfrazuotas mitas apie Hadą, tai straipsnio pabaigoje aptariamos šio dialogo etinės intencijos. Parodoma, kad Hade neišvengiamas teismas ir šios srities hierarchinė topologija yra teisingumo jame garantas, kuris savo ruožtu yra viena iš būtinų etinės elgsenos prasmingumo prielaidų.

*Faidonas* yra vienas iš tų Platono dialogų, kuriame be didesnio vargo galima identifikuoti jo probleminę struktūrą. Nors perėjimai tarp santykinai autonomiškų dialogo dalių dažniausiai yra realizuojami stilistiškai, t. y. eksploatuojant dialoge vykstantį pokalbį nominaliai siejančią nemirtingumo temą, tačiau idėmesnis žvilgsnis atskleidžia esant ir conceptualinio pobūdžio ryšius. Platonas, kiekviename sielos nemirtingumo įrodyme vis apibrėžčiau specifikuodamas pakitusio filosofavimo subjekto profilį, pagrečiui suruošia prielaidas papildomoms šio subjekto, t. y. sielos, apibrėžtims pelnyti. Ontologiniame sielos ne-

mirtingumo įrodyme topologizavus regimiesiems daiktams alternatyvias neregimas esybes bei nustačius jų savybes, radosi prielaidos patikslinti ir ta sritimi pamatuotos sielos savybes. Tradicinis sielos vaizdinys, kuris Platonui yra neišvengiamas atspirties taškas mėginant apibrėžti naująjį filosofavimo subjektą, buvo prisodrintas apibrėžčių, kurios, jų neišskliaudus, galėjo potencialiai konfliktuoti su filosofavimo siekais modifikuota sielos samprata. Regis, kaip tik tokio pobūdžio grėsmes Platonas įžvelgia ne tik antikoje, bet nūdieniškai visai patraukliai atrodančiame požiūryje, kad siela turėtų būti harmonija.

## FILOSOFAVIMO SUBJEKTO APIBRĖŽTIES TIKSLINIMAS: SIELA – JOKIA DERMĖ!

Tarus, kad tradicinis sielos vaizdinys numano visumiško kosmo (mąstymo) visumišką subjektą, jis turėtų būti izomor-

fiškas kosmui. Tokio požiūrio atgarsius galima įžvelgti Demokrito ištarse, kad „žmogus yra mikrokosmas“ [ἄνθρωπος

μικρὸς κόσμος ἐστὶ]<sup>1</sup> ir kad „gerai (dorai, – S. J.) sielai visas kosmas tėvynė.“<sup>2</sup> Κόσμος etimologiškai reiškia (pasaulio) tvarką arba darną, todėl juo pamatuota siela irgi turėtų būti persiėmusi ta pačia prigimtimi, t. y. turėtų būti dermė (ἀρμονία). *Faidone* vykstančio pokalbio dalyviai prie tokios minties ateina visai kitu keliu, t. y. aptardami lyros ir jos dermės santykį, kuris bent jau Simijui labai primena kūno ir sielos santykį: „suderintoje lyroje dermė esanti kažkoks neregimas, bekūnis, nepaprastai gražus ir dieviškas dalykas, o pati lyra su savo stygomis – tai kūnai, turintys kūno pavidalą, sudėtį, žemiški ir marios prigimties. Ir štai sulaužius lyrą arba perpjovus ir sutraukius stygas, kas nors imtų tokiu pat būdu, kaip tu dabar, įrodinėti esą toji dermė būtina turi dar būti, turi išlikti. <...> sielą mes įsivaizduojame maždaug šitaip: jei kūnas įtempiamas ir laikomas šilto, šalto, sauso, drėgno ir panašių dalykų, mūsų siela yra šių dalykų mišinys ir dermė, kai visa tai gražiai ir saikingai tarpusavy sumaišyta. <...> Tad žiūrėk, ką mes į tokį teiginį atsakysime, jei kas manys, esą, ištikus vadinamajai mirčiai, kūno pradų mišinys – siela turės žūti pirmoji?“<sup>3</sup>

Simijo vaizdžiai nusakyta sielos samprata, ko gero, labiau sietina su graikiškuoju žmogaus idealu – καλοκαγαθία, numatančiu kūno ir sielos harmoniją. Šis karinio šaunumo idealas ne tik nebrėžia griežtos skirties tarp kūno ir sielos, bet veikiau jau pabrėžia jų ryšį. Tačiau toks idealas buvo ypač populiarus graikams svarbioje karybos srityje, ir Platonas, matyt, nuvokdamas, kad filosofavimo vardan taikosi nuvainikuoti graikams svarbią vertybę, elgiasi labai atsargiai. Nuspėda-

mas savo pašnekovų – tiek dialoginių, tiek virtualių – galimą nusivylimą būsimu paneigimu ir baimindamasis, kad šie nenusiviltų ne tik paneigimo įrankiu – loginiu mąstymu, bet ir šį mąstymą eksploatuojančia filosofija, jis iš pradžių atlieka paruošiamąjį darbą. Ir nors jis rūpinasi kaip išsaugoti sveiką savo kailį, tačiau, užuot teisinęsis, ima gelti sofistus.

„O ypač įgudę prieštaringuose įrodymuose – žinai, kad jie galų gale įtiki tapę patys gudriausi bei vieninteliai suvokę, kad nei joks daiktas neturi nieko sveiko, nieko tvirto, nei joks įrodymas, bet visos esybės tiesiog blaškosi pirmyn atgal tarsi Euripe ir nei akimirksniui nepasilieka jokioje vietoje.“<sup>4</sup>

Dėl tokių gudruolių veiklos atsiranda „ir tokių įrodymų, kurie – vis tie patys – kartais atrodo tikri, o kartais ne.“<sup>5</sup> O tai jau palanki aplinkybė patirti didžiausią blogį ir tapti mizologu, t. y. imti neapkęsti paties įrodinėjimo. „Taigi šito pirmiausia pasisaugokime ir neįsileiskime į sielą įtarimo, neva joks įrodymas neturi nieko sveiko. Kur kas labiau verta įtarti, kad patys mes dar nesame sveiki, ir reikia drąsos ir ryžto pasveikti: tau ir kitiems šito reikės visam likusiam gyvenimui, o man – pačiai mirčiai.“<sup>6</sup>

Subtiliai įspėjęs savo pašnekovus apie tai, kad jie dabartinėje kūnu užteršto sielos būsenoje negali būti labai nuovokūs ir dėl to kai kurie jų požiūriai gali būti ir klaidingi, jis vieną iš tokių jiems labai patrauklių požiūrių paleidžia vėjais. Mat, viena vertus, „dermė yra sudėtinis daiktas, o siela, būdama kažkokia dermė, susidaro iš įtemptų kūno pradų.“<sup>7</sup> Tačiau, antra vertus, aptariant pažinimą kaip atsiminimą buvo gauta išvada, kad siela yra ankstesnė už kūną. Taigi išeitu,

„viena vertus, kad siela yra prieš atvykdamą į žmogaus pavidalą ir kūną, antra vertus, kad esą ji sudėta iš dalių, kurių dar nėra.“<sup>8</sup> Ir Sokrato pašnekovai priversti rinktis – anamnezės teoriją arba požiūrį, kad siela yra dermė. Platonas, žinoma, pasirūpina, kad dialoge pasirinkimas būtų padarytas teisingai, t. y. pažinimo kaip atsiminimo sampratos naujai. Nors požiūris į sielą kaip į dermę nuginčytas nepriekaištingai, tačiau Platonas kompromituoja šį požiūrį dar dviem papildomais samprotavimais. Mat dermė yra apspręsta ją sudarančių pradų ir „kai suderinama labiau ir plačiau, jei šitaip gali būti, dermė yra didesnė ir platesnė, kai mažiau ir siauriau, – mažesnė ir siauresnė.“<sup>9</sup> O siela ne tik negali būti nei daugiau, nei mažiau siela, bet veikia jau yra tai, kas vadovauja neva ją lemiantiems kūno pradams. Pratęsiant dermės ir sielos analogiją, gali kilti pagunda sieti sielos suderinimo būklę su jos etine kokybe, pavyzdžiui, piktybę laikyti nederme. Tačiau Platono požiūriu, „kadanigi jokia siela nėra nė kiek daugiau ar mažiau tai, kas ji yra, o būtent siela, tai ji ir suderinta nei daugiau, nei mažiau už kitą“<sup>10</sup>. O kalbant apie sielos etinę kokybę, „veikia, nuosekliai samprotaudami, turėtume sakyti, kad jokia siela negali turėti piktybės, jei ji yra dermė: juk dermė, kuri būtent tai ir yra, dermė, negali turėti jokios nedarnos.“<sup>11</sup> Tokia išvada akivaizdžiai nederą su gyvenimiška patirtimi, todėl dar kartą tenka pripažinti, kad nors ir labai patraukli sielos dermės prielaida *Faidone* vykstančio pokalbio dalyviams, tačiau ji yra logiškai prieštaringa ir todėl atmestina<sup>12</sup>.

Sielos kaip dermės paneigimai net stilistiškai iškrenta iš *Faidone* dominuo-

jančios sielos nemirtingumo įrodymų sekos. Paskutiniųjų paneigimų Platonas net nemėgina kaip nors dirbtinai susieti su nemirtingumo tema, ir tai yra dar vienas ženklas, kad jam kur kas labiau rūpi visai kitas sielos aspektas. Šiaip ar taip, gana akivaizdu, kad ginčydamas sielą esant derme, Platonas gilina prarają tarp sielos ir kūno (kaip pažinimo subjektų). Anksčiau nubrėžęs tą skirtį jų pažintinių galių rakursu, t. y. teigęs, kad kūnas neva pažįsta juslėmis, o siela – neva vien mąstymu, samprotavimais apie dermę jis, regis, jau mėgina įvertinti šių anonimiškų mąstymo subjektų vidinės konstitucijos arba struktūrinius skirtumus. Jei kūnas yra daugiapradis (pažinimo subjektas), tai vadovaujantis dar ankstyvojoje filosofijoje išryškėjusia pažintine nuostata, jog „panašus suvokiamas panašiu“<sup>13</sup>, kiltų išvada, kad čia kiekvienu pradų savitu būdu yra pelnomi saviti žinojimai. Jei kūno pradai ar bent penkios juslės yra autonomiškos galios, tai labai tikėtina, kad jais pelnomi žinojimai turėtų būti tarpusavy potencialiai nesuderinti, todėl kaip visuma jie galėtų būti prieštaringi ir dėl to jau nebūtų joks žinojimas. Argi ne tokios išvados naudai liudija ir sofistų išdidinto kasdienio mąstymo loginis sujauktumas? Šiuo požiūriu kūnui priešinama siela, matyt, turėtų būti vienapradė arba vienos prigimties. Tokia išvada plaukė ir iš anksčiau konstatuotos sielos giminystės neregimajai būčiai. Juk dar Parmenidas pabrėžinėjo šios (vien mąstomos) būties vienumą ir vienalytiškumą [οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν] <sup>14</sup>, savo ruožtu numatanti jos totalų vidinį (loginį) susietumą: „bendra (tai, kas tarpusavy susiję, – S. J.) yra tai, nuo

ko aš pradėdau, nes vėl aš čia pargrįšiu [ξυνὸν δέ μοι ἔστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις]“<sup>15</sup>. Tą pačią išvadą, bet jau iš anonimiško (mąstymo) subjekto pozicijų pabrėžinėjo Hērakleitas<sup>16</sup>: „(m)ąstyti visiems bendra [ξυνὸν ἔστι πάσι τό φρονεῖν]“<sup>17</sup>. Sielos vienalytiškumo ir jai giminingos srities vidinio susietumo prielaidos teikė viltį, kad toje srityje turėtų būti įmanoma vie-

nareikšmiškai ir dėl to neprieštarinčiai pažintiškai orientuotis ir sėkmės atveju pelnyti pačią vienatinę tiesą. Kad ir kaip būtų, papildomai izoliavęs sielą (kaip mąstymo subjektą) nuo kūno, t. y. apsidraudęs nuo galimos kūno (kaip mąstymo subjekto) struktūrinių prielaidų intervencijos į sielą, Platonas kaip tik ir imasi tyrinėti pačių tų esybių srities pažinimo būdą.

## AKSIOLOGINIS SIELOS NEMIRTINGUMO ĮRODYMAS

*Faidono* pokalbio dalyviai prie naujos temos pereina patys to tarsi ir nepastebėdami. Juos vis dar kamuoja nerimas dėl sielos galimos žūties, todėl Sokratas galų gale nutaria imtis šio reikalo esmės, t. y. „bendrai panagrinėti radimosi ir nykimo priežastį.“<sup>18</sup> Ši tema taip tiesiogiai siejasi su sielos nemarumo problema, kad būtų galima net papriekaištauti Platonui, kodėl jis taip ilgai vilkino tokių svarbių dalykų nagrinėjimą. Tačiau gana greitai paaiškėja, kad Platonas domisi ne tiek radimusi ir nykimu, kiek pačių tų esybių srities pažinimo būdu. Jei šis antikos klasikas buvo tikras, kad Sokrato į etinę problematiką perorientuotas mąstymas turėtų būti traktuojamas kaip geriau savo dalyko prigimtį įsisąmoninęs filosofavimas, tai jis anksčiau ar vėliau turėjo vieną ar kitaip pademonstruoti šio mąstymo sąsajas su ankstesniu filozofavimu. Todėl *Faidone* palaipsniui naujaip demarkuojant tiek filosofavimo sritį, tiek jos (mąstymo) subjektą ir ieškant abu šiuos dėmenis susiejančio pažinimo būdo, atspirties tašku turėjo tapti ankstesnės filosofijos pažintinė „metodologija“.

Faidoniškasis Sokratas savąjį susidomėjimą ankstesniu filozofavimo būdu

grindžia ne koku nors privačiu savo žingeidumu, bet, regis, sieja su graikiškąjį filosofavimą išjudinančia nuostaba.

„Jaunas būdamas aš užsidegiau *nuostabos* aistra tai išminčiai, kurią vadina *prigimties* tyrinėjimu [ἐγὼ γὰρ <...> νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν]. Jis man atrodė nepaprastai iškilus, jis žinojo kiekvieno daikto priežastį: kodėl kiekvienas daiktas atsiranda, kodėl žūva ir kodėl būva. Daug blaškiausi tyrinėdamas tokius dalykus.“<sup>19</sup>

Paviliotas į šią išmintį „tradiciniu“ jai būdu, t. y. filosofavimą išjudinančios nuostabos, Sokratas, atrodo, turėtų tiesiog ją persiimti, tačiau taip nenutinka. Mat Sokratas jau žvelgia į ją iš etiškai specifikuoto mąstymo subjekto pozicijų, kurios jau numato kitokį „priežastinio“ aiškinimo būdą. Šiaip ar taip, subtiliai įtraukęs į svarstymo lauką ankstyvojo filosofavimo išmintį, Platonas ima kritikuoti jos pažintinį profilį, ir daro tai atsispirdamas į ligtoliniuose *Faidono* svarstymuose išryškėjusias neregimų pačių tų esybių srities ir ja pamatuotos mąstančios sielos ypatybes. Ankstyvajame filosofavime dar buvo neatsiejamai persipy-

ne abu mąstymo dalykiniai aspektai, kurie atsiskirti pradėjo tik Sokrato ir sofistų polemikoje, todėl čia dar netrūko ir „daiktiškąją“ kasdienio mąstymo logiką suklijuotų teiginių. Faidoniškasis Sokratas pateikia keletą pirmiesiems antikos filosofams priskirtinų teiginių, kurie ne tik visiškai priimtini jo bičiuliams, bet ir nūdieniškajam dialogo skaitytojui gali atrodyti kaip stebėtinai „filosofiškos“ tiems laikams įžvalgos.

„Ir dar: ar tai, kuo mes mąstome, yra kraujas? Ar oras? Ar ugnis? O gal nieko panašaus, tai smegenys: jos teikia klausos, regos ir uoslės potyrius, iš jų atsiranda atmintis ir nuomonė, o kai atmintis ir įsitikinimas nusistovi, iš jų ir randasi atitinkamas žinojimas? <...> Be kita ko, ir tai, kodėl žmogus auga; anksčiau maniau, esą kiekvienam aišku, kad dėl to, jog valgo bei geria: kai nuo valgių mėsa prisideda prie mėsos, kaulai prie kaulų ir prie visų kitų pradų prisideda tai, kas jiems gimininga, tada anksčiau maža kūno masė pasidaro didelė ir šitaip mažas žmogus tampa didelis. <...> Tikėjau, jog, kai koks nors žmogus atsistojęs šalia kito atrodo kaip didelis šalia mažo, turiu pagrindo manyti, kad anas bus tiesiog galva didesnis, lygiai kaip vienas žirgas už kitą.“<sup>20</sup>

Tačiau Sokratas be jam įprastinės ironijos teigia, kad jam tokios „tiesos“ nesuvokiamos, ir pademonstruoja, kas gautųsi, jei jis, imituodamas šių teiginių „logiką“, pamėgintų artikuliuoti paradigminių neregimų esybių – matematinių dydžių tarpusavio santykius.

„Juk net nebeleidžiu sau nuspręsti, kai prie vieneto pridėjimas vienetas, – ar tai tas vienetas, prie kurio pridėjo kitą, tapo dvejetu, ar tas, kurį pridėjo? ... Ar ir

kurį pridėjo, ir kuriam pridėjo tapo dvejetu dėl to, kad vieną pridėjo prie kito? Štai kas mane stebina: kol abudu jie buvo skyriumi vienas nuo kito, vadinas, abudu buvo vienetais ir nebuvo dvejetu, o kai vienas suartėjo su kitu, tai ir tapo priežastimi, kad taptų dvejetu – vienas greta kito padėtų daiktų susiejimas. Nebegaliu patikėti, kad suskaidžius kokį nors vieneta, šįkart dvejetu atsiradimo priežastis yra tokia – skaidymas. Juk ši dvejetu atsiradimo priežastis priešinga anai! Anąsyk priežastis buvo ta, kad vienas priartėjo prie kito, buvo prie jo pridėtas, o dabar ta, kad vieną atitraukė ir atskyrė nuo kito. Ir tai, kodėl atsiranda vienetas, *pats nebetikiu, kad žinau, kai tik imuosi tokio tyrimo būdo*, nei dėl kokio kito daikto – kodėl atsiranda, kodėl žūva ar būva. Pats sau apgraibom *ieškau kito kelio*, bet šito nei iš tolo nebeoriū.“<sup>21</sup>

Akivaizdu, kad Platonas mėgina pademonstruoti ankstyvojo filosofavimo pažintinės „metodologijos“ nevaisingumą jo naujai specifikuotoje mąstymo srityje, pagreičiu piršdamas mintį, kad šios srities pažinimas turi vykti kitokiu būdu. Tas kitas būdas, aišku, turėjo būti pamatuotas naujai specifikuoto filosofavimo subjekto, t. y. neva vien mąstančio-sios sielos (logine ir etine) prigimtimi. Toks faidoniškojo Sokrato pažintinis prioritetas visiškai akivaizdus jo požiūryje į Anaksagorą.

„Tačiau kartą išgirdau vieną žmogų skaitant knygą, pasak jo, Anaksagoro, kurioje buvo teigiama, esą *protas* (voūč) ir yra tai, kas visa sutvarko, jis visa priežastis. <...> Pagalvojau: jei šitaip yra, tai jau tvarkantysis protas viską tvarko ir kiekvieną daiktą deda taip, kad būtų kuo geriausiai. Vadinas, panorėjus atrasti

priežastį, dėl kurios vienas ar kitas daiktas atsiranda, žūva ar būva, ir reikia sužinoti, *kokiu būdu tam daiktui geriausia būti ar kita ką veikti ir patirti*. Tad šitaip samprotaujant, išeina, jog žmogui ir apie patį save, ir apie visa kita *viena teverta tyrinėti: kas yra gražiausia ir geriausia*.<sup>22</sup>

Šiame samprotavime jau darosi visiškai akivaizdu, kad Platono pastanga su teorinti praktiškąjį Sokrato filosofavimą tampa mėginimu teoriškai asimiliuoti vien etinį, t. y. gėrio (vertybės) steigiamą mąstymą. Šis mąstymas numano atitinkamą, t. y. vien logiškai ir etiškai konstituoatą mąstymo subjektą – sielą. Toks (mąstymo arba, vertybiškai formuluojant, pažinimo) subjektas, viena vertus, turi paisyti formaliosios logikos taisyklių, t. y. tiesiog būti protas, o antra vertus, dalykinėje plotmėje turi vadovautis papildoma „etine“ logika, t. y. tyrinėti vien tai, *kas yra gražiausia ir geriausia*. Žvelgiant tokia pažintine metodologija besivadovaujančio (mąstymo) subjekto požiūriu, darosi visiškai suprantama, kodėl faidoniškajam Sokratui, švelniai tariant, yra nesuvokiami aukščiau pateikti ir su ankstyvuuju filosofavimu sietini teiginiai. Jie palankiausiai atveju yra kvalifikuotini kaip kasdiene patirtimi pamatuotos dalykinės hipotezės, kurių terminų nesieja nei loginis būtinumas, nei gėrio vertybės steigiamas dalykinis būtinumas. Į šį dalykinį būtinumą visiškai nesiorientuoja savo samprotavimuose ir Anaksagoras, todėl faidoniškasis Sokratas nusivilia ir jo mąstymu.

„Mat, paskaitęs toliau, pamačiau, jog šis vyras *visai nesinaudoja* (etiškai konstituoatu, – S. J.) *protu ir neskiria jam jokios* (gėrio vertybės numanomos, – S. J.) *atsakomybės tvarkyti daiktus* [τῶ μὲν ἄν οὐδὲν

χρῶμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα], o atsakingais laiko orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų.<sup>23</sup>

Plačiau žvelgiant, *Faidone* pastebima ankstyvojo filosofavimo pažintinio profilio kritika yra gana paviršutiniška ir net tendencinga. Mat ikisokratinėje filosofavimo tradicijoje be vargo galima surasti tokių filosofų, kurie ir (etiškai konstituoatu protu) naudojosi, ir apie kosminės prigimties atsakomybę kalbėjo, ir (su gėriu siejamą) atsakomybę tvarkyti daiktus skyrė. Apie kosminę atsakomybę jau užsimena Anaksimandras. Apie būtį prabilęs Parmenidas nurodo, kad jos prieigą valdo ir netgi ją steigia Teisybė (Δίκη), t. y. neabejotinai su gėriu susijusi ir atsakomybę numananti vertybė<sup>24</sup>. Tačiau akivaizdu ir tai, kad ikisokratiniam filosofavime buvo painiojamos tos dvi pažintinės „metodologijos“, kurias išskyrė sofistų ir Sokrato polemika. *Faidone* Platonas žvelgia į ikisokratinį filosofavimą iš apibrėžtumą įgaunančio etinio mąstymo pozicijų, todėl jį tiesiog pykina nuo dviem „logikomis“ žvairuojančio ankstyvojo filosofavimo būdo.

Nebūdamas tikras, ar jo pašnekovai įsikirs į gana bendro pobūdžio samprotavimus apie kosmo ir žmogaus netinkamo ir tinkamo pažinimo būdus, faidoniškasis Sokratas pateikia visiškai konkretų pavyzdį, akivaizdžiai kompromituojantį ankstyvojo filosofavimo pažintinę „metodologiją“ ir pagrečiui labai gražiai iliustruojantį jam prioritetinį etinio mąstymo būdą. Sokratas pamėgina parodyti, kaip, vadovaujantis ligtoliniu filosofavimo būdu, būtų galima paaiškinti tą faktą, kad jis, užuot pabėgęs iš kalėjimo, visgi sėdi kameroje ir ramiai

laukia bausmės. Sokrato žodžiais perfrazuojamas paaiškinimas bylotų taip: „čia dabar aš sėdžiu todėl, jog mano kūnas susideda iš kaulų ir raumenų, ir kad kaulai yra kieti ir išdėstyti skyriumi vienas nuo kito, o įsitempti ir atsipalaiduoti gebantys raumenys juos supa kartu su mėsa ir oda, kuri visa tai sulaiko. Kaulai, sukabinti savo sąnariuose, juda, o raumenys atsipalaiduoja arba įsitempia ir, matyt, padaro taip, kad įstengiu dabar sulenkti savo narius. Dėl šios priežasties susilenkęs sėdžiu čia. Taip pat ir mano kalbėjimasi su jumis aiškintų kitomis panašiomis priežastimis, atsakingais laikydamas garsus, oro sroves ir aibes kitų tokių dalykų, nepasirūpindamas pasakyti tikrųjų priežasčių: *kadangi atėniečiai nutarė, kad geriau mane pasmerkti, tai aš, savo ruožtu, nutariau, jog geriau man sėdėti čia, ir jog teisingusia yra pasilikti ir patirti tokią bausmę, kokią jie man paskirs*. Mat, galai griebtų, tikiu, kad jau seniai nešami *mano nuomonės apie tai, kas yra geriausia, šitie raumenys ir kaulai būtų kur nors Megaruose ar pas bojtiečius, jei tik nebūčiau manęs, jog teisingau ir gražiau, nei išsisukti ir pasprukti, yra priimti valstybės bausmę, kokią ji man beskirtų*.“<sup>25</sup>

Kitaip negu sofistai, kurie, išdidinę „daiktiškąją“ kasdienio mąstymo logiką, jos matu anihiliavo bet koki kitą mąstymą, Platonas „daiktiškos“ logikos visiškai nureikšmina, bet tik pajungia ją etinio mąstymo logikai. Formaliai tas santykis atrodo taip: „viena yra tikroji priežastis, o kita – tai, be ko priežastis niekada negalėtų būti priežastimi.“<sup>26</sup> Žvelgiant dalykiškai ir formuluojant Platono poziciją jo kritikuojamos ikisokratinės filosofijos kosmologiniu rakursu, seka išvada, „kad iš tiesų gėris ir (logi-

nė, – S. J.) privalomybė [turi] surišti ir kartu laikyti [ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν].“<sup>27</sup>

Apibrėžus pačių tų esybių srities vidinio sąryšingumo arba susietumo (ξυνὸν) prigimtį, jau galima formuluoti ir orientavimosi toje srityje arba jos pažinimo būdą. Nesunku nuspėti, kad Platonas turėtų atsiriboti nuo juslių ir teikti pirmenybę mąstymui. Būtinumą atsiriboti nuo juslių Platonas motyvuoja tokiu nevienareikšmiu palyginimu, kad paskui pats yra priverstas daryti išlygas. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad, tyrinėjant daiktus tiesiogiai juslėmis, galima jas pačias pagadinti, pavyzdžiui, žiūrint tiesiogiai į saulę, o ne į jos atvaizdą (τὴν εἰκόνα) vandenyje ar kur kitur, galima net apakti. Neva todėl Platonas ir nutaria, „jog prieglobsčio reikia ieškoti [sąvokų] svarstymuose ir jose bandyti išvelgti pačių tų esybių tikrovę [εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν].“<sup>28</sup> Gretinant šia formuluote su pasamprotavimu apie tiesiogines juslinės patirties pavojus, peršasi mintis, kad Platonas, nenorėdamas (tiesioginėmis patirtimis) apakinti mąstymo subjekto – sielos, tarsi siūlo ir mąstyme operuoti pačių tų esybių atvaizdais. Iš čia sektų išvada, kad Platonui svarstymų objektai – sąvokos neva tėra pačių tų esybių atvaizdai kaip kad daiktų atspindžiai ir šešėliai yra daiktų atvaizdai. Platonas pripažįsta savo palyginimo galimą nekorktiškumą ir išreikštai nurodo, kad jis tikrai nemano, jog tas, „kas esybes tyrinėja svarstymais, labiau žiūri į atvaizdus negu tas, kuris tai daro [kasdieniais] veiksmis [τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις].“<sup>29</sup> Čia kyla



didelė pagunda prastinti situaciją ir galvoti, kad Platonui (mintinių) svarstymų objektai yra pačios tos esybės, todėl jokios tarpinės esybės, pavyzdžiui, atvaizdai čia jau nebereikalingi. Tačiau Platono išlyga, nors ir menkina atvaizdų vaidmenį svarstymuose, visgi iš svarstymo horizonto atvaizdų visiškai neišskliaudžia. Nors čia Platonas dar išreikštai nenurodo, kas verčia jį palikti atvaizdus ir svarstymuose, ir, rodytūsi, visai be reikalo dauginti esmes šioje srityje, nuspėti, kodėl jis taip daro, visai nesunku. Analitiškai mąstydami, galėtume konstatuoti, kad psichinis operavimas, platoniškai tariant, neregimomis sąvokomis numano jusliškų tarpininkus – arbitralius ženklus arba, anot Platono, atvaizdus-ikonas. Platonas, matyt, jau pastebi, kad atvaizdas (kaip ženklas) nevaizdžiame etiniame mastyme funkcionuoja kitaip, negu atvaizdas kasdieniame mastyme, kur sunku atsiriboti nuo išpūdžio, kad (daikto) atvaizdas (kaip ženklas) nėra atsitiktinis daiktui (kaip sąvokai). Nегana to, Platonas mąsto sinoptiškai, todėl priverstas ontologizuoti atvaizdus tiek kasdienio mąstymo srityje, tiek atvaizdus etiniame mastyme, todėl jau vėliau *Politèjoje* formuluojamoje linijos analogijoje yra priverstas konstatuoti esant keturių pakopų ontologinę realybės schemą<sup>30</sup>.

*Faidone* Platonas į šias onto-gnoseologines vingrybes dar nesigilina, bet, regis, mėgina dar tik labai bendrais bruožais nusakyti etinio mąstymo pažintinę strategiją.

„Šiaip ar taip, nutariau judėti šitokiu būdu: kiekvienu atveju remiuosi teiginiu, kuris, mano galva, yra (vertybiškai, – S. J.) stipriausias [καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὄν ἄν κρινῶ ἐρρωμε-

νέστατον εἶναι,], ir kas man pasirodo su juo sutinkant, tai laikau teisingu – kalbu apie priešastį ir visa kita, – o kas nesutinka, laikau neteisingu.“<sup>31</sup>

Analitiškai žvelgiant, ši strategija tarsi ir nekvepia jokiomis dviprasmybėmis. Regis, Platonas siūlo, atsiremiant į kokias nors labiausiai tikėtinas prielaidas, vadovautis dedukcinio samprotavimo taisyklėmis ir tikrais laikyti tik logiškai tvarkingai išsamprotautus teiginius. Vadinasi, norint išmąstyti etinio mąstymo turinius, reikėtų, atsispiriant į čia stipriausius teiginius, pavyzdžiui, jį steigiančius imperatyvus, nuosekliai rekonstruoti jų prielaidas ir išmąstyti logiškai galimas jų išvadas. Šiuo požiūriu patį *Faidoną* būtų galima traktuoti kaip mėginimą apmąstyti paties stipriausio etinio teiginio, sokratiškojo imperatyvo, raginančio pasirūpinti sielos gerumu, teorines prielaidas ir logines išvadas. Tačiau Platonas mąsto ne analitiškai, o sinoptiškai. Nors ontologiniame sielos nemirtingumo įrodyme jis jau demarkuoja dvi ontines sritis, tačiau, nedisponuodamas mums įprastu *cogito*, jis negali nei preferuojamos neregimų esybių srities izoliuoti nuo regimųjų esybių srities, nei su pirmąja sritimi siejamos sielos atidalinti nuo kūno, siejamo su antrąja sritimi. Į neregimąją sritį taikančios sielos startinė pozicija lieka regimoji sritis, todėl pirmiausia Platonui reikia įveikti pažintinio perėjimo nuo regimosios srities prie neregimosios problemą. Ši problema jau buvo sušmėžavusi ir ontologiniame sielos nemirtingumo įrodyme.

„O ką manai apie šiuos gražius žmones, žirgus, apsiaustus ir visus kitus tokius dalykus, kurie yra lygaus, gražaus ir kitų tokių pat [esybių] *bendravardžiai*

[τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ [78ε] ἰματίων ἢ ἄλλων ὄντων τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκεῖνοις ὁμωνύμων]? Ar jie tapatūs, ar visiška anų priešybė: nei patys sau, nei vieni kitiems, gali sakyti, niekadus niekaip nėra tapatūs<sup>32</sup>?

Performulavus šią problemą pažintiniu aspektu, iškyla klausimas, kas lemia abiejų sričių esybių bendravardiškumą? Mąstymo loginei specifikai pirmenybę teikiantis Platonas konstatuoja čia esant (sąvokinių turinių) loginės priklausomybės ryšį, kurį, žvelgdamas sinoptiškai, ontologizuoja: „gražiu daiktą padaro ne kas kita, o vien grožis: ar tai grožio buvimas jame, ar tai bendrystė, ar dar kokiu kitu keliu ar būdu jis čia atsiranda [οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκεῖνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅτι δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη]. Mat dėl šito dalyko dar nesu tikras, bet tikrai žinau, kad visi gražūs daiktai yra gražūs dėl grožio.“<sup>33</sup> Vadovaujantis šiuo požiūriu, ne tik atsiveria perspektyva su kūnu susietai ir dėl to regimųjų esybių srityje įstrigusiai sielai pasikelti prie neregimųjų esybių srities, bet ir dar kartą pagrįsti sielos nemarumą. Mat, viena vertus, išeitų, kad tikras (anot Platono, neva vien mąstantis) pažinimas, pradedamas nuo regimųjų daiktų, turėtų, vaizdingai tariant, žvelgti aukštyn, t. y. daikto (kaip sąvokos) turinio (loginės apimties) didėjimo kryptimi ir kilti prie pačių esybių. Čia jau darosi suprantama, kodėl Sokratui nepriimtina, jog „neva kas esybės tyrinėja svarstymais, labiau žiūri į atvaizdus negu tas, kuris tai daro [kasdieniais] veiksmis“<sup>34</sup>. Mat akivaizdu, kad „vertikaliojoje“ pažintinėje strategijoje daiktas yra ontologiškai

devalvuojamas ir traktuojamas vien kaip atvaizdas-ikona, nurodantis į juo kaip ženklų numanomą sąvoką. Šioje strategijoje visiškai ignoruojami gausūs daiktų-atvaizdų tarpusavio ryšiai regimojoje srityje, todėl sielos (kaip filosofinio pažinimo subjekto) gryninimo nuostata persiėmusiam faidoniškajam Sokratui darosi visiškai nepriimtina įprastinė „horizontalioji“ kasdienės veiklos ir jį aptarnaujančio mąstymo pažintinė strategija, kuri, užuot kreipusi aukštyn, klampina regimųjų daiktų horizonte.

„Taigi <...> nebesuprantu ir nebepajėgiu suvokti visų šių gudrių priešasčių, ir jei kas man aiškina, neva koks nors daiktas gražus dėl ryškios spalvos, ar dėl formos, ar dar kaip nors panašiai, nenoriu viso to žinoti, mat tokie dalykai išmuša mane iš vėžių.“<sup>35</sup>

Antra vertus, „tariant, kad yra pats tas gražu, gera, didu ir visa kita [ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα:]“ (ten pat, 100b) bei konstatuojant, kad sielai galima pažintinė strategija, iš regimosios srities kreipiantis link šių esybių, plaukia dar tvirtesnė, pačiu sielos funkcionavimo būdu, o ne tuščia viltimi grįsta išvada apie sielos prigimtinį ryšį su tomis esybėmis.

Kad ir kaip būtų, pačiam Platonui, regis, kur kas svarbiau yra naujoji pažintinė strategija, kurią jis pavadina „antruoju plaukimu [ὁ δευτερος πλοος].“<sup>36</sup> Antikoje šiuo pavadinimu tiesiogiai apibūdinama situacija, kuri gali susiklostyti plaukiant burlaiviu, kai nesant vėjo, tenka verstis irklais. Metaforiškai taikydamos šį pavadinimą naujajai pažintinei strategijai, Platonas, matyt, pirmiausia netiesiogiai pabrėžia ankstyvojo antikos

filosofavimo negalią kontroliuoti pažinimo kryptį. Juk ankstesnis ir, kaip pasakytų Hérakleitas, dvigalvis arba dviem Platono išskirtų dalykinių sričių „logikoms“ atsiduodantis filosofavimas dreifavo ten, kur jį nešė atsitiktinai susiklostantis vertybinis vėjelis. Platoniškoji pažintinė strategija jau akivaizdžiai numatė galimybę mąstytojui pačiam pasirinkti tiek mąstymo atspirties taškus, tiek paskesnę sąmoningą, t. y. logikos taisyklių paisantį „irklavimą“ mąstymo kontūre. Matyt, todėl faidoniškasis Sokratas nedelsdamas ima savo pašnekovams demonstruoti naujosios pažintinės strategijos veiksmingumą, ir, ja vadovaudamasis, artikuliuoja aksiologinio įrodymo pradžioje pateiktus, jo galva, (logiškai) sujaukto kasdienio mąstymo pavyzdžius.

Tariant, kad „gražūs daiktai tampa gražiais dėl grožio“<sup>37</sup>, logiška mąstyti, kad ir „dideli daiktai dideliais, o didesni didesniais tampa dėl didumo, o mažesni mažesniais dėl mažumo.“<sup>38</sup> Tačiau kasdieniame mąstyme šios „logikos“ nepaisoma ir sakoma, kad tiek ir vienas žmogus didesnis už kitą visa galva, tiek ir kad kitas (ta pačia) galva mažesnis už pirmąjį. Ir jau išeina, kad ta pati galva, griežtai logiškai žvelgiant, atlieka prieštarinę funkciją – ir didina, ir mažina. Ir jau didžiausias stebuklas Sokrato akimis būtų tai, kad ta galva kaip „mažas daiktas kažką padaro dideliu“ (ten pat, 101b). Vadovaujantis naująja pažintine strategija visai kitaip derėtų aptarti ir anksčiau minėtą vieneto ir dvejetao santykį.

„Kai vienas daiktas pridėtas prie kito, nejuo drįstum teigti, kad priežastis dviem daiktams atsirasti esąs sudėjimas, o vieną daiktą suskaidžius – skaidymas?

Turbūt garsiai šauktum, *jog nežinai kito būdo bet kuriam daiktui atsirasti, jei ne dalyvaujant kaip tik toje esmėje, kurioje jis dalyvauja* [ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὐ ἂν μετάσχη]. Iš šiuo atveju nežinai kitos priežasties dviem daiktams atsirasti, išskyrus dalyvavimą dvejete, kad norint tapti dviem, reikia tapti dvejeto dalininku, o norint tapti vienu – vieneto. O į visus tuos „skaidymus“, „sudėjimus“ ir kitokias įmantrybes turbūt nė nežiūrėtum, palikęs tuos aiškinimus už save gudresniems žmonėms. Pats gi, baimindamasis, kaip sakoma, savo šešėlio, tai yra savo neišmanymo, *atsakinėtum taip, kaip sakiau, laikydamasis anos saugios prielaidos*. O jei kas įsikibtų į pačią šią prielaidą, nekalbėtum su juo ir neatsakinėtum, kol neištirtum, dera tarpusavyje ar nedera tai, kas iš jos pareina. *O jei tektų paaiškinti pačią šią prielaidą, darytum lygiai taip pat: rinktumėsi kurią nors prielaidą iš aukštesnių, kuri tik pasirodytų pati geriausia, kol galiausiai prieitum ką nors patenkinama*. Tad ir nesusipainiotum kaip priešginiautojai, kartu kalbėdamas ir apie patį pradą, ir apie tai, kas iš jo pareina [ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὐ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις, ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὠρμημένων], *jei išties norėtum atskleisti kurią nors iš esybių*. Anie juk apie tai nei kalba, nei susimąsto. Jie mat tokie gudrūs, kad, visa suvėle, vis vien sugeba likti patenkinti savim. Tačiau tu, *jei tik esi iš filosofų, turbūt darysi taip, kaip aš tau sakau*<sup>39</sup>?

Užuot rizikavę įklimpti trumparegiškoje šių pavyzdžių analizėje, pažvelkime į juos platesniu, t. y. Platono mąstymo intencijų rakursu. Naujosios pažintinės strategijos profilį Platonas šlifuoja priešindamas ją priešginiautojų sofistų sujauktam mąstymui, kuriame visi dalykai – ir pradai, ir tai, kas iš jų pareina, – yra atsidūrę, vaizdžiai tariant, vienoje plokštumoje ir dėl to neišvengiamai vieni su kitais konfliktuoja. Taip yra atsitikę dėl to, kad sofistams kasdienio žmogaus matu reliatyvinant vertybes, antikos dalykinis mąstymas prarado jomis steigiamą hierarchinį gylį arba, žvelgiant kita kryptimi, aukštį, nes, anot Hērakleito, „(k)elias aukštyn ir žemyn yra vienas ir tas pats.“<sup>40</sup> Su sofistais polemizuojantis Platonas kaip tik ir mėgina atstatyti sofistų pradangintąjį antikinio dalykinio mąstymo hierarchinį arba vertikalųjį matmenį. Mesdamas atvirą iššūkį sofistams, jis gana stačiai siūlo pradėti nuo to, ką jie neigia, t. y. nuo jokiu žmogumi nepamatotų ir dėl to nesantykiškų paties to, kas gražu, gera, didu ir kitų vertybinės prigimties, arba į tikėjimą atsiremiančių dalykų. *Faidone* pateikti pavyzdžiai, kuriais iliustruojamas naujosios pažintinės strategijos veikimas, iš pirmo žvilgsnio lyg ir leidžia daryti išvadą, kad Platonas, atsiribodamas tiek nuo „lėkšto“ prosostistinio kasdienio mąstymo „horizontaliųjų“ ryšių chaoso, tiek, matyt, ir nuo ankstyvojo antikos filosofinio mąstymo „horizontaliųjų“ bei „vertikaliųjų“ ryšių nediferencijuotos painiavos, mėgina išfiltruoti ir rekonstruoti „vertikaliąją“ ir, regis, vien formaliąją antikinio mąstymo struktūrą. Tačiau akivaizdu, kad atraminiai tos struktūros elementai – pačios tos esybės – Platonui tikrai nėra formalios

esybės. Dar neįprasčiau yra tai, kad šioje struktūroje dominuoja santykis tarp bendravardžių esybių iš ontiškai alternatyvių mąstymo sričių. Analitiškai žvelgiant, šioje gnoseologijoje būtų galima konstatuoti tiek bereikalingą esmių dvejinimą, tiek nepateisinamą ontologizavimo judesį. Tačiau Platonas mąsto sinoptiškai, todėl naujojoje pažinimo strategijoje jis tapatina, analitiškai žvelgiant, du autonomiškus mąstymo aspektus, t. y. semiotinės prigimties arbitralų reprezentavimo ryšį tarp bendravardžio (daikto) vaizdo ir bendravardės (daikto) sąvokos jis traktuoja kaip loginės prigimties būtiną priklausomybės ryšį tarp skirtingos ontognoseologinės kokybės (daiktų) sąvokų. *Faidone* jo pateikiami matematiniai pavyzdžiai gana nedviprasmiškai nurodo, kur Platonas aptinka tokio sinoptiško ryšio prototipą. Juk būtent matematikoje kalbama apie idealias esybes, kurių bendravardžiai realūs atitikmenys tarsi turi tuos pačius, tačiau kokybiškai prastesnius turinius. Pavyzdžiui, Pitagoro teorema galioja tik idealiajam trikampiui, o jau jokie realūs trikampiai – nei pirštu ant rasoto stiklo išvedžiotas, nei geriausiaisiais braižymo įrankiais ant vatmano lapo nubrėžtasis nėra iš tolo šiuo požiūriu neprilygsta idealiajam. Ir aritmetikos pagrindas – vienetas yra universali esybė, kuriai nėra iš tolo neprilygsta visiškai individualūs ir, griežtai mąstant, net neskaičiuotini daiktai. Ryšiai tarp skaičių visiškai apspręsti jų, kaip idealių esybių, prigimties, pavyzdžiui, skaičiavimo sistemos pagrindo, ir visiškai nesusiję su skaičiuojamų daiktų tarpusavio ryšiais, todėl Platonas visiškai pagrįstai abi ryšių atmainas atriboja vieną nuo kitos. Žvelgdami nūdieniškai, t. y. pode-

kartinio aktyvaus subjekto požiūriu, sakytume, kad žmogus, skaičiuodamas realius daiktus, juos prievartiniu būdu kokiu nors aspektu uniformuoja ir, tiesą sakant, skaičiuoja jau nebe pačius individualius daiktus, o uniformuotas, t. y. idealias esybes. O antikos mąstymas numano pasyvų ir anonimišką mąstymo subjektą, todėl tai, ką mes dabar priskiriame podekartiškam mąstymo subjektui, ten atiduota vienanarės pažintinės schemos dalykui *Priešais*. Todėl Platonas irgi visai pagrįstai gali samprotauti, kad skaičiavimo metu daiktai ne tik patys noriai gulasi į idealaus vieneto prokrustišką lovą, bet, tarsi kokio nevisavertiškumo komplekso genami, tik ir svajoja, kaip jiems tokią uniformuotą tobulybę pelnyti arba, Platono žodžiais tariant, „visi veržiasi būti tokie, kaip anas ‘lygu’, bet atsilieka.“<sup>41</sup> Šiuo ontologiniu nevisavertiškumo kompleksu suseraga bei jo nulemtu siekiu pasiima ir nuo daiktų pradantis, bet pačias tas esybes pažinti besitaikantis filosofavimo subjektas – etiškai modifikuota siela, kuri „geriausiai turbūt tada protauja, kai niekas iš šių dalykų jai netrukdo: nei klausia, nei rega, joks skausmas, joks malonumas, bet kai ji pasilieka pati su savimi ir pasako kūnui ‚sudie‘ ir kiek įmanoma vengdama su juo bendrauti bei liestis, veržiasi prie esybės.“<sup>42</sup> Kaip nusakyti tokį prieraišaus atsidavimo idealiai esybei būdą? Platonas čia galvos daug nesuka, bet perima dar ankstyvojoje antikos filosofijoje vartotą pritaipimo arba dalyvavimo [μετάσχεσις] terminą, kuris, viena vertus, numano bendrai naudojamų ir dėl to tarpusavy susijusių dalykų srities buvimą, o, antra vertus, žmogaus egzistencinį susietumą su šia sritimi. Argi šios ypatybės nenu-

rodo į žmogaus socialios būties prigimtį? Juk viskas čia bendrybiška ir dėl to tarpusavy susiję [ξυνόν] ir viskuo čia yra potencialiai dalinamasi [μετασχόν], arba, anot Hérakleito, „visi žmonės dalinasi (galimybe) save pažinti ir sveikai nuvokti [ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν].“<sup>43</sup>

Jei neregimos esybės, į kurias taiko „vertikaliojo“ pažinimo strategija, yra arba matematinės prielaidos [ὑποθέσεις], arba jų pavyzdžiu rekonstruojamos kitos sąvokos, tai ši pažintinė strategija, ko gero, nerealizuoja jai numatomo tikslo, t. y. netemizuoja etinio mąstymo srities arba būties griežtąja reikšme. Todėl ši strategija gali būti vertinama tik kaip pirmas ir neišvengiamas žingsnis etinio mąstymo temizavimo kelyje. Šiame pažintiniame judesyje dominuoja atsiribojimas nuo kasdienio mąstymo dalykinės srities ir juo tepasiekiamą (matematiškai) nedalykiško ir neutralaus mąstymo srities – neregimos, t. y. idealios esybės, kurias, sekdami Kantu, galėtume pavadinti, grynosiomis sąvokomis. Ontologiškai žvelgiant, ši sritis yra tik būties griežtąja reikšme prieiga, ir jau vėliau būtiškumo hierarchiją iliustruojančioje linijos analogijoje šią „būtį“ Platonas įterpia tarp įprastinių kasdienių daiktų bei etiškai konstituotos būties. Atsiribojimo nuo kasdienio mąstymo ženklu – nemarumu – paženklintas ir šia strategija besivadovaujantis filosofinio mąstymo subjektas – siela. Strategiją iliustruojančiuose matematinuose pavyzdžiuose ryškėjant šio subjektu temizuojamos srities neutralių esybių specifikai, Platonas renčia dar vieną samprotavimą, atiribojantį sielą nuo kūno, arba sielos nemirtingumo įrodymą.

Kaip matematinės prielaidos, taip ir jas mėgdžiojančios neregimosios srities esybės turėtų būti neprieštaringos, t. y. čia jokia „priešybė, kol ji dar yra tai, kas yra, nesutiktų tapti ir kartu būti savo priešybe, bet taip atsitikus, pasitrauktų arba žūtų.“<sup>44</sup> Vienas iš Sokrato pašnekovų prisimena, kad dar ne taip seniai, įrodinėdamas sielos nemirtingumą, jis rėmėsi visai kitokia prielaida apie dalykų atsiradimą iš priešybių, pagal kurią kaip tik reikėtų, pavyzdžiui, didesnę kildinti iš mažesnės ir atvirkščiai. Faidoniškasis Sokratas be vargo išsisuka nurodydamas, kad tąsyk buvo kalbėta, jog „priešingas daiktas atsiranda iš priešingo daikto, o dabar, kad pati priešybė niekada negalėtų tapti savo priešybe: nei mumyse, nei savo prigimtyje. Tąsyk, bičiuli, kalbėjome apie daiktus, kurie turi priešybių, vadinant juos anų priešybių vardais, o dabar apie pačias priešybes, esančias daiktuose, kurie todėl ir vadinami jų vardais.“<sup>45</sup> Dar kartą pabrėžtinai atribodamas du mąstymo klodus, kuriuos taip nesunku supainioti dėl to, kad abu nusakomi ta pačia kalba ir dėl to, kad tie patys vardai nurodo į dvejopus dalykus, Sokratas formuluoja vien neregimųjų esybių sričiai

galiojančią lemą ir, ja remdamasis, be vargo dar kartą pagrindžia sielą esant nemirtingą. Toji lema skelbia: „priešybė niekada netaps savo priešybe.“<sup>46</sup> Jei siela yra tai, kas kūnui suteikia gyvybę, o mirtis yra priešinga gyvybei, tai „siela niekuomet nepriims priešybės to, ką ji visuomet suteikia.“<sup>47</sup> Tai, kas nepriima mirties, vadinama nemirtinga, todėl ir nepriimanti mirties „siela yra kažkas nemirtinga.“<sup>48</sup> Nors nuosekliai logiškai mąstant tokia išvada yra visiškai pakankama ir, rodos, nenumato jokių išlygų, tačiau kasdieniški Sokrato pašnekovai dar nėra tikri, ar siela nežus mirčiai užpuolus kūną. Todėl Sokratas stiprina įrodymą papildoma išvada. Juk visai ne daug pastangų tereikia norint suprasti, kad nemirtingumo savybė apima ir nežuvimo savybę. Todėl „(j)ei tai, kas nemirtinga, kartu ir nežūstama, negali būti, kad siela žūtų mirčiai užpuolus.“<sup>49</sup> „Vadinasi, atrodo, jog, mirčiai užpuolus žmogų, kas jame yra mirtinga, miršta, o kas nemirtinga, pasprunka nuo mirties ir pasitraukia bei išsikelia sveika ir nenykstanta.“<sup>50</sup> „Taigi, visiškai aišku: <...> siela yra nemirtinga ir nežūstanti, ir mūsų sielos tikrai bus pas Hadą.“<sup>51</sup>

## TEISINGUMAS PAS HADĄ, ARBA ETINĖS ELGSENOS PRASMINGUMO PRIELAIDOS

Šioje vietoje *Faidone* vykstantis pokalbis jau galėtų ir baigtis, nes, sušvelnintai perfrazuojant žinomą patarlę, ir avys nuramintos, ir vilkas pasotintas. Faidoniškojo Sokrato pašnekovams ir su jais besitapatinantiesiems dialogo skaitytojams jau turėtų būti numalšintas nerimas dėl galimos sielos žūties ir įžiebta graži pomirtinio gyvenimo viltis, o į gilesnius

filosofavimo vandenį kartu su Platonu brandantiems jo sekėjams atverta galimybė, persiimant „vertikaliojo“ pažinimo strategija ir susitelkiant nuo kūno atribotame filosofavimo subjekte – sieloje, mėginti pasiekti pačią būtį. Tačiau, matyt, visai neatsitiktinai paskutinėje išvadoje faidoniškasis Sokratas pamini Hadą, kuris bent jau stilistiškai provo-

kuoja galimybę pokalbį pratęsti. Tokios provokacijos ženklai pastebimi ir Sokrato pašnekovų poziciją vainikuojančioje Simijo abejonėje.

„Bet ir aš <...> nematau, kodėl nepasitikėti tuo, kas išdėstyta. Tačiau tai, ką svarstome, taip didinga, o žmogaus galimybės man atrodo tokios menkos, jog esu priverstas pasilaikyti abejonę dėl to, kas buvo išdėstyta.“<sup>52</sup>

Jam kur kas dalykiškiau pritaria savo reziumuojančioje išvadoje faidoniškasis Sokratas:

„Tu, Simijau, ne tik čia teigus, <...> bet ir anose pirminėse prielaidose [τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας,], tegu jos jus ir įtikino, reikia ieškoti didesnio aiškumo. Jei-gu kaip reikiant jas ištirsite, tikiu, kad seksite svarstymo keliu [ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ], kiek žmogus tegali juo sekti. O jei ir tai pasidarys aišku, nieko daugiau nebeieškosite.“<sup>53</sup>

Nors Platonas teikia prioritetą (teoriniams) svarstymams ir net primygtinai ragina vien šiuo keliu eiti, tačiau jau *Faidone* jis priverstas konstatuoti teorinio mąstymo ribotumą asimiliuojant (tikėjimu pamatuotas) svarstymų pirmines prielaidas. Vėliau *Politejoje* jis jau nurodys teorinio mąstymo pažintinę ribą, o čia, regis, visiško pažinimo viltis jame dar rusena, todėl jau kitame dialoge – *Puotoje* jis mėginys taip sunorminti „vertikaliojo“ pažinimo strategiją, kad ji nukreiptų tiesiai į etinio mąstymo sritį.

Bet nepamirškime Hado! Juk ne šiaip sau Sokratas jį pamini. Pasirodo, sielos nemirtingumas ne tokia jau ir dovana žmogui. „(Jei siela nemirtinga, jai juk reikia priežiūros ne tik šiam laikui, kai vyksta tai, ką mes vadiname gyvenimu, bet ir visam laikui. Štai čia, rodos, ir esama didžiulio

pavojaus tam, kas ja nesirūpina. Mat jeigu mirtis reikštų visa ko nusikratymą, tai būtų tikras laimikis niekšams: mirdami jie nusikratytų ne vien kūno, bet ir savo niekšystės kartu su siela. Bet iš tiesų, kadangi paaiškėjo, jog siela yra nemirtinga, tad tikriausiai nėra jokio kito prieglobsčio nuo blogybių, nei kito išganymo, kaip *tapti kuo geriausiu ir protingiausiu* [οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι].“<sup>54</sup>

Nors skaitant *Faidoną* į akis pirmiausia krenta nominaliai dominuojanti sielos nemirtingumo tema, o įsigilinus į tos temos rutuliojimo būdą, viršų pradeda imti ontognoseologinė problematika, tačiau dialogo pabaiga labai nedviprasmiškai nurodo, kad visi tie svarstymai buvo valdomi etinio intereso. Nors paskutinėje *Faidono* citatoje rūpestis sielos gerumu nurodomas kaip optimaliausia žmogui elgsenos strategija tuo atveju, jei siela yra nemirtinga, tačiau šių dalykų santykis, matyt, yra atvirkštinis, t. y. sokratiškasis imperatyvas numato sielos nemirtingumą kaip vieną iš savo teorinių prielaidų. Kitaip tariant, *Faidoną*, matyt, reikėtų traktuoti kaip mėginimą suteorinti sokratiškąją imperatyvą, raginantį pasirūpinti sielos gerumu. O tai numato, viena vertus, būtinumą teoriškai identifikuoti subjektą, kuriam šis imperatyvas taikomas bei, antra vertus, rekonstruoti imperatyvo teorines prielaidas, darančias etinę elgseną prasmingą. Argi ne tai daro Platonas vadinamuosiuose sielos nemirtingumo įrodymuose? Argi jis teoriškai negrynina tradicinio sielos vaizdinio, pamatuodamas jį teoriniam mąstymui nuosava neregimų esybių sritimi? Kuo gali virsti taip gryninama siela, kuri tradiciškai traktuojama kaip gyvastį tei-

kiantis arba išjudinantis pradus? Matyt, teoriniam mąstymui gimininga esybe, pavyzdžiui, teorinio mąstymo anonimišku vykdytoju arba, atsižvelgiant į teorinį mąstymą tiesiogiai angažuojančią vertybę, teorinio pažinimo subjektu. Tačiau ir taip modifikuotai sielai pamatiniu siekiu lieka dorybė. Tad kokių kelių siela kaip mąstantis (pažinimo) subjektas galėtų tikėtis pelnyti dorybę? Matyt, tik tu, kuris įmanomas mąstymo subjektui, t. y. mąstančio pažinimo veiksmams? Ar neliudija šios permainos Platono modifikuotas sokratiškasis imperatyvas, kuriame greta gerumo siekio tarsi visai nekaltai atsiduria ir protingumo siekis?

Kaip gali Platonas ir pats taip susipainioti, ir paskesnę filosofavimo tradiciją supainioti? Regis, atsakymas slypi ten pat: Platonas mąsto ne taip, kaip mes, ne analitiškai. O sinoptiniu požiūriu veiksmai (ἔργα) ir svarstymai (λόγοι) arba, formuluojant labiau apibendrintai, veikla (πραξις) ir kalbėjimas (λέξις) supanašėja. Kaip aksiologiniame sielos nemirtingumo įrodyme konstatuoja pats Platonas, ir viena, ir kita eksploatuoja atvaizdus arba, apibendrintai formuluojant, (jusliškąją) vaizduotę. Tačiau ne tik svarstymai yra mąstymas. Jei su veiksmams sietinas, neva vien juslišką sielą numantis sofistiskasis žmogus yra matas (μέτρος) ir, vadinasi, sprendžia, tai spręsti tegali tik kaip vertybiškai angažuotas mąstymas, t. y. valia. Išeitų, kad filosofiskai, t. y. teoriškai, žvelgiant, veiksmai (formaliai) nesiskiria nuo svarstymų. Negana to, sinoptinis mąstymas yra dar ir ontologizuojantis mąstymas, todėl ne tik veiksmai tikroviški, bet ir svarstymai Platonui nėra kokia nors virtuali veikla.

Žvelgiant iš „vertikaliojo“ pažinimo strategijoje ryškėjančių neregimų esybių perspektyvos, svarstymai netgi teikia didesnio tikrovės viltį, nes juose operuojama tobulesnėmis esybėmis. Neveltui vėliau *Politejoje* Platonas retoriškai klausia: „Ar galima ką nors padaryti taip, kaip nusakyta žodžiais? O gal jau pačia savo prigimtimi (daiiktiskasis) įkūnijimas yra toliau nuo tikrovės negu (mąstantis) kalbėjimas, nors daugelis mano kitaip [ἄρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πράξιν λέξεως ἢ ττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τω δοκεῖ]“<sup>55</sup>?

Tačiau *Faidone* Platonas taip toli dar nežengia. Kasdieniškiems Sokrato pašnekovams kur kas didesnę nerimą kelia mintis, kad nemirtingai sielai „reikia priežiūros ne tik šiam laikui, kai vyksta tai, ką mes vadiname gyvenimu, bet ir visam laikui“. Ši mintis rūpestį sielos kokybe ištesia iki pat amžinybės ir priverčia nuogaštauti dėl galimo atpildo už veiksmus šiame gyvenime. Tiesa, toks nuogaštavimas yra prasmingas tik tuo atveju, jei Hade, kitaip negu čia gyvenime, visiškai neduota išsisukti nuo teisingumo teismo. Todėl norom nenorom tenka faidoniškajam Sokratui ir apie Hadą paporinti. Tačiau svarstymais Hadas nepasiekiamas, ir *Faidone* fragmentiškai nužymėta pažinimo strategija tiesiogiai pasinaudoti neišeina. Į Hadą veda antikos rapsodų ir poetų pramintas mito kelias, todėl tenka ir Platonui įsileisti į ištesa pasakaitės sekimą (πάλαι μῆκύνω τὸν μῦθον)<sup>56</sup>. Tačiau tai visiškai netrukdo į laisvai perfrazuotus tradicinius vaizdinius tarsi nepasitebimai įterpti kai kuriuos svarbius akcentus, kurie išryškėjo ligtoliniuose svarstymuose. Mat nustačius pažintiskai modifikuotos sielos ryšį su anapusiška ne-



regimųjų esybių sritimi, visai pamatuota būtų tarti, kad ir tradiciniai vaizdiniai apie sielą ir jos kelionę į anapusišką Hadą savita kalba pasakoja apie tuos pačius dalykus. Regis, tam tikrai pritartų Hērakleitas, kuriam jau kilo įtarimas, kad jo išmąstyta žosmė (λόγος), ko gero, sietina su tradiciniu Dzeuso įvaizdžiu: „(v)iena išmintinga vienui viena ir nenori, ir nori Dzeuso vardu vadintis.“<sup>57</sup> Galbūt ir Platonas, kuris jau akivaizdžiai taikė į parmenidiškąją būtį, taip pat sau tyliai stebėjosi: viena *tikra*, vienui viena ir nenori, ir nori Hado vardu vadintis? Kad ir kaip būtų, faidoniškasis Sokratas surengia savo pašnekovams savotišką virtualią ekskursiją pas Hadą, o pakoregavus sielos vaizdinį, tikrai sunku nepataisyti tradiciniuose pasakojimuose kai kurių siela pamatuotų detalių.

Štai Aischilo Telefas teigia, kad „paprastas kelias veda pas Hadą.“<sup>58</sup> O Sokratui „tas takas neatrodo nei paprastas, nei vienintelis. Kitaip nereikėtų palydovų: niekas, reikia manyti, niekur nenuklystų, jei būtų vienintelis kelias. Bet, atrodo, jog iš tikro jis turi gausybę atšakų ir kryžkelių.“<sup>59</sup> Ir, regis, todėl Sokratui taip atrodo, kad jis visgi žvelgia į Hadą „vertikalojo“ pažinimo strategijos požiūriu. Vadovaujantis šiuo požiūriu, kiekviena (mažoma) pati ta esybė krepia iš kasdienio mąstymo lauko į jo anapusybę, tai yra, matyt, teoriškai modifikuoto Hado link, o tos esybės, be to, dar logiškai tarpusavy persipynę. Kaip čia tarp tų gausybės (logiškai) susipynusių takų takelių nesusipainioti? Be vedlio čia niekaip. Ar ne todėl paskesnėje *Puotoje* ir pasitelkiamas vedlys Erotas, kad „teisingiausią kelią“ į būties pavidalą įgaunančią anapusybę nurodytų?

Tačiau svarbiausia ištęstame pasakojime yra nustatyti tai, kas, kasdieniškai žvelgiant, labai jau įtartiną sokratiškąjį raginimą pirmiau negu kasdieniais reikalais pasirūpinti sielos gerumu paverstų nesvarstomu ir neatšaukiamu imperatyvu. O tam pasirodo ne tiek daug ir tereikia. Visiškai gana, kad Hade būtų teisingai teisiama. Todėl „(k)ai mirusieji atvyksta į tą vietą, kur kiekvieną nuveda jo daimonas, juos pirmiausia teisia: ir tuos, kurie gyveno gražiai ir dievobaimingai, ir tuos, kurie ne.“<sup>60</sup> Teismo sprendimai numato ir bausmes, ir paskatinimus, juk nelygu kas ko nusipelnė. Ir čia paaiškėja, kodėl Platonas nepatingėjo Hado kraštovaizdį taip detalčiai aprašyti. Mat labai jau nevienodi žmonės savo dorybėmis ir niekšybėmis, ir tikrai būtų neteisinga, jei bausmių ir paskatinimų būtų tik keletas. Šiaip ar taip, Hado teisingumas pamatuotas jo (vertybiškai hierarchizuota) daugiasluoksne topologija, kuri numato čia atsidūrusioms sieloms daugybę galimybių ir bausmėms atlikti, ir paskatinimais pasimėgauti<sup>61</sup>. Ne taip jau sunku nuspėti, kokių sielų laukia gražiausias atpildas.

„Na, o tie, kurių gyvenimas pripažįstamas nepaprastai dievobaimingu, išvaduoti iš šių vietų Žemėje ir tarsi paleisti iš kalėjimų nueina *aukštyn* į tyrą buveinę ir apsigyvena žemės paviršiuje. Tie iš jų, kurie *pakankamai apsisvalė filosofija, toliau gyvena visai be kūno* ir nueina į dar gražesnes buveines, nei šitos – aprašyti jas nelengva, ir laiko dabar nepakaktų.

Štai kodėl <...> *reikia daryti visa, idant gyvenime turėtum dorybės ir pažinimo* – juk laimėjimas nuostabus ir viltis didžiulė.“<sup>62</sup>

## VIETOJ IŠVADŲ

Faidoniškasis Sokratas nemulkina savo pašnekovų ir, užbaigdamas savo pasakojimą, pripažįsta, „jog teigti, kad yra būtent taip, kaip aš pasakojau, protingam žmogui nedera“<sup>63</sup>. O tai, ką jis sako paskui, dar kartą primena mums paskališkąsias lažybas: „bet, kad taip arba kaip nors panašiai yra su mūsų sielomis ir jų buveinėmis, jei paaiškęjo sielą esant nemirtingą, – šitai teigti, man regis, dera, ir *verta bandyti laimę, manant, kad taip ir yra*. Juk tai gražus išmėginimas, ir reikia save kerėti tokiais dalykais.“<sup>64</sup> Nes kuo virstų žmogus – antikos ar nūdienos, jei jis, gyvendamas kasdienį gyvenimą – skalsesnį ar skurdesnį gyvenimą dėl išgyvenimo, nepasišviestų ta Sokrato taip gražiai nupasakota gy-

venimo prasmės viltimi? Kuo taptų jis, jei retartėmis nepakeltų galvos ir nepasigrožėtų žvaigždėmis naktiniame dangaus skliaute ir moraliniu įstatymu amžinybe dvelkiančiame sielos skliaute? Ne dažnas skaitė Platono dialogus, o ir retas žino jau gerokai vėliau I. Kanto suformuluotus praktinio proto postulatus, tačiau kiekvienas, kuris renkasi etišką sprendimą kasdienėje situacijoje, visada provokuojančioje naudos galimybe, taigi toks žmogus, pats to nenumanydamas, įsiterpia į *Faidone* vykstantį įstabų pokalbį. Kilnumo gestai nutinka banalioje kasdienybėje, tačiau jie aidi Platono užrašytoje pakilioje etiškumo simfonijoje, net jei jos ir negirdi tas, kuris atlieka kilnų gestą.

## Literatūra ir nuorodos

- <sup>1</sup> Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I–III. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951–1952, 68 B34.
- <sup>2</sup> Ten pat, 68 B247.
- <sup>3</sup> Platonas. *Faidonas*. Iš senosios graikų k. vertė N. Kardelis. – Vilnius: 1999. Graikiškas tekstas iš Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. – Oxford: Oxford University Press, 1903. Prieiga per internetą: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=16588ED97B9CA0258B4BE281308B677E?doc=Plat.+Phaedo+57a&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169,85e-86d>. Koreguojant lietuvišką vertimą greta įterpiamas graikiškas tekstas.
- <sup>4</sup> Ten pat, 90c.
- <sup>5</sup> Ten pat, 90d.
- <sup>6</sup> Ten pat, 90e.
- <sup>7</sup> Ten pat, 92a-b.
- <sup>8</sup> Ten pat, 92b.
- <sup>9</sup> Ten pat, 93a-b.
- <sup>10</sup> Ten pat, 93d-e.
- <sup>11</sup> Ten pat, 94a.
- <sup>12</sup> Platonas taip subtiliai ironizuoja įprastus ir, rodosi, visiškai nekvestionuojamus dalykus, kad supainioja net kai kuriuos jo tekstų tyrinėtojus. Kaip kitaip būtų galima interpretuoti vienos iš retų lietuviškų antikos studijų pavadinimą, žadantį supažindinti su sielos dermėmis graikų filosofijoje, nors Platonas akivaizdžiai įrodinėja, kad siela nėra dermė? Žr.: Tatjana Aleknienė. *Sielos dermės. Filosofinės graikų etikos apybraiža*. – Vilnius: Aidai, 1999.
- <sup>13</sup> Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 44 A29.
- <sup>14</sup> Ten pat, 28 B8 5-6.
- <sup>15</sup> Ten pat, 28 B5.
- <sup>16</sup> Hérakleitas cituojamas pagal: Hérakleitas. *Fragmentai*. Iš senosios graikų k. vertė M. Adomėnas. – Vilnius: Baltos lankos, 1995. Kai kur vertimas koreguojamas pagal DK graikišką tekstą.
- <sup>17</sup> Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B113.
- <sup>18</sup> Platonas. *Faidonas*, 93d-e.
- <sup>19</sup> Ten pat, 96a-b.
- <sup>20</sup> Ten pat, 96b-e.

- 21 Ten pat, 96e–97a-b.  
 22 Ten pat, 97b-d.  
 23 Ten pat, 98b-c.  
 24 Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B1, 14; B8, 14-15.  
 25 Platonas. *Faidonas*, 98c-99a.  
 26 Ten pat, 99b.  
 27 Ten pat, 99c.  
 28 Ten pat, 99e.  
 29 Ten pat, 100a.  
 30 Platonas. *Valstybė*. Iš senosios graikų k. *vertė* J. Dumčius. – Vilnius: Pradai, 2000. Graikiškas tekstas iš Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903. Prieiga per internetą: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?jsessionid=235660CC45C6622A569657F7D525B6DE?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167,509d-511e>. Koreguojant lietuvišką vertimą greta įterpiamas graikiškas tekstas.  
 31 Platonas. *Faidonas*, 100a.  
 32 Ten pat, 78d-e.  
 33 Ten pat, 100d.  
 34 Ten pat, 100a.  
 35 Ten pat, 100c-d.  
 36 Platonas. *Faidonas*, 99d.  
 37 Ten pat, 100e.  
 38 Ten pat.  
 39 Ten pat, 101b-e.  
 40 Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B60.  
 41 Platonas. *Faidonas*, 75a.  
 42 Ten pat, 65a-c.  
 43 Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B116.  
 44 Platonas. *Faidonas*, 103a.  
 45 Ten pat, 103b.  
 46 Ten pat, 103c.  
 47 Ten pat, 105d.  
 48 Ten pat, 105e.  
 49 Ten pat, 106b.  
 50 Ten pat, 106e.  
 51 Ten pat, 106e-107a.  
 52 Ten pat, 107a-b.  
 53 Ten pat, 107b.  
 54 Ten pat, 107c-d.  
 55 Platonas. *Valstybė*, 473a.  
 56 Platonas. *Faidonas*, 114d.  
 57 Hermann Diels, hrsg. von Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B32.  
 58 Platonas. *Faidonas*, 108a.  
 59 Ten pat.  
 60 Ten pat, 113d.  
 61 Ten pat, 109a-115c.  
 62 Ten pat, 114b-d.  
 63 Ten pat, 114d.  
 64 Ten pat, 114b-d.