

**VILNIAUS PEDAGOGINIS UNIVERSITETAS**  
**Pedagogikos ir psichologijos fakultetas**  
**Etikos katedra**

**JONAS BALČIUS**

**DOROVINIS ASMENYBĖS UGDYMAS**  
**ANTIČIOS FILOSOFIJOJE**

*(Mokomasis metodinis leidinys)*

UDK 37.03:1(3)  
Ba218

Apsvarstyta ir rekomenduota spausdinti:

Vilniaus pedagoginio universiteto Pedagogikos ir psichologijos fakulteto Etikos katedros posėdyje 2003 m. gruodžio 4 d. (protokolas Nr. 5).

Vilniaus pedagoginio universiteto Pedagogikos ir psichologijos fakulteto Tarybos posėdyje 2004 m.

Recenzavo:

VPU PPF Etikos katedros docentė Gražina Miniotaitė  
VPU PPF Etikos katedros docentė Dalia Marija Stančienė

# Turinys

PRATARMĖ .....	5
ĮVADAS .....	7
HOMERO IR HESIODO PASAULIS .....	9
SOKRATAS IR PLATONAS: FILOSOFINĖ VERTYBIŲ INTERPRETACIJA .....	14
ASMENYBĖS UGDYMAS PLATONO FILOSOFINIŲ VERTYBIŲ KONTEKSTE .....	23
FILOSOFO IR FILOSOFIJOS VAIDMUO UGDANT TOBULĄ ASMENYBĘ IR VISUOMENĘ .....	27
ONTOETINĖ SIELOS PRIGIMTIS IR RETRIBUCIONISTINĖ MORALĖS TEORIJA .....	31
ARISTOTELIO DORYBIŲ ETIKA IR DORYBIŲ SKAIČIAVIMAS .....	39
ARISTOTELIO ETIKA IR POLITIKA DOROVĖS VIENOVĖS ASPEKTU .....	45
DORYBĖS, DORYBIŲ KULTAS IR ONTOETINĖS TIKROVĖS PRIGIMTIES PROBLEMA GRAIKŲ-ROMĖNŲ FILOSOFIJOJE .....	52
IŠVADOS .....	67
REKOMENDUOJAMOS SEMINARŲ TEMOS .....	68
LITERATŪRA .....	69



## PRATARMĖ

Dorovinio asmenybės ugdymo problema išlieka aktuali visais laikais, visomis istorinėmis epochomis. Negalime girtis, jog šiandien ji jau yra išspręsta, arba kad mes žinome kaip ją spręsti. Taip yra todėl, kad kiekviena žmonių karta neišvengiamai susiduria tik su jai būdingomis individo egzistavimo visuomenėje ir pasaulyje problemomis ir iš to išplaukiančia jo veiklos prioritetų, dorovinių vertinimų, idealų, vertybių kaita. *Todėl žmogus visada buvo, yra ir bus tik pats save kuriantis ir pat sau tokiu tampantis dorovinis individas.* Kaip tik todėl šiame be galo sudėtingame, ilgame bei komplikuotame dorovinio asmenybės tobulinimosi bei tobulinimo procese aktyviai dalyvauja anaip tol ne vien tik jis pats, bet ir jo tėvai bei mokytojai, draugai ir priešai, tautos, visuomenės, žmonijos istorija, jos sukaupta patirtis – kalba, mokslas, religija, filosofija, etika – visa žmonijos kultūra.

Filosofijos, o ypač etikos, etikos istorijos bei teorijos specialistai, dėstytojai gerai žino, kaip sunkiai per ištikus tūkstantmečius buvo kopijama į šią žmogaus savęs pažinimo, saviimi pačiu tapsmo viršūnę, kiek daug įvairiausių dvasios pergalių ir nuopolių patirta, kiek prarasta ar laimėta, į kokias, neretai pragaištingas, dykumas ar į niekur nevedančius klystkelius pasukta.

Antikos filosofija, apimanti graikų bei romėnų valstybingumo laikotarpius, yra tiesiogiai susijusi su minėto proceso pradžia tokiu mastu ir tokiu reikšmingumu, koku, pavyzdžiui, tūkstantmečio ažuolo šaknys yra susijusios su jo kamienu, šakų karūna bei lapija. Pakanka priminti, pavyzdžiui, kad ir žinomo britų filosofo bei mokslo istoriko A. N. Whiteheda mintį, jog visa Europos filosofija esanti ne kas kita, kaip pastabos Platono dialogų paraštėse (27,32), kad suprastume antikos filosofijos svarbą bei reikšmę Europos ir pasaulio kultūrai, jos raidai kuo plačiausiu aspektu.

Vadinasi, jeigu šio mokslininko taip aukštai vertinamas Platonas iš tikrųjų nėra tik atsitiktinė, skambi frazė, tai ką tada reiktų pasakyti kalbant ir apie kitus antikos mąstytojus, ypač apie tuos, kurių reikšmė, vaidmuo bei poveikis filosofijai, o ypač etikai, tikrai nebuvo mažesnis nei Platono?

Pedagoginio universiteto etikos specialybės pirmojo ir antrojo kurso studentai klauso senovės Rytų ir Antikos filosofijos bei etikos kursus, kurių pagrindu taip pat yra vedami ir seminarai. Tuo iš esmės motyvuojamas ir šios mokomosios priemonės *“Dorovinis asmenybės ugdymas antikos filosofijoje”* parengimas, josios tikslingumas bei reikalingumas. Tikimasi, jog tai pagerins ir palengvins ne tik tai etikos specialybės studentų rengimą, jų mokymąsi šioje aukštojoje mokykloje, bet ir jų, kaip būsimųjų dorovės mokytojų, darbą vidurinėse, aukštesnėse specialiosiose mokyklose bei gimnazijose šias studijas pabaigus.

Siekiant kuo visapusiškiau atskleisti antikinės filosofinės etikos reikšmę bei vaidmenį tų laikų asmenybės dvasinio, dorovinio tobulėjimo procese, šioje jaunajam skaitytojui rekomenduojamoje mokymo priemonėje ypač akcentuojami ir išskiriami trys pagrindiniai antikos pasaulio asmenybės dorovinės bei intelektualinės raidos momentai: *mitinis, filosofinis* ir *etinis*, kurie savo ruožtu vėlgi gali būti skaidomi į dar smulkesnius periodus. Bet tai jau paliekama pačių studentų kūrybinei iniciatyvai, pavyzdžiui, kad ir detalesnei antikos filosofijos analizei skirtų seminarų metu.

Pirmasis šios mokymo priemonės skyrius, įvardijamas kaip *Homero ir Hesiodo pasaulis*, skiriamas ikifilosofinei senovės graikų dorovinio individo socialinės ir intelektualinės raidos refleksijai. Antrasis, pavadintas *Sokratas ir Platonas: filosofinė vertybių interpretacija* – dar tik bręstančio, besiformuojančio graikų filosofinio pasaulėvaizdžio savitumui, sistemiškumui, jo etiniam pagrįstumui aptarti. Trečioji šio leidinio dalis, pavadinta *Asme-*

*nybės ugdymas Platono filosofinių vertybių kontekste*, yra skirta būtent šiai pamatinei klasikinės antikos filosofijos laikotarpio problemai.

Tai pačiai problemai, tik žvelgiant į ją kiek kitu aspektu, yra skirta ir po jos sekanti tema, įvardinta kaip *Filosofo ir filosofijos vaidmuo ugdant tobulą asmenybę ir visuomenę*. Problemos analizė užbaigiama tema, pavadinta *Ontoetinė sielos prigimtis ir retribucionistinė moralės teorija*.

Perėjimas prie kito antikos laikų klasikinio laikotarpio filosofijos autoriteto – Aristotelio kūrybinio palikimo, siejamas štai su tokiomis dviem problemomis: *Aristotelio dorybių etika ir dorybių skaičiavimu* bei *Aristotelio Etika ir politika dorovinės vienovės aspektu*.

Filosofinė etika, jos tolimesnė raida, labai daug prisidėjo prie tolimesnio pamatinių antikos filosofijos disciplinų vystymosi, todėl šiame metodiniame leidinyje ypač daug vietos skiriama ir *poklasikinio* graikų-romėnų laikotarpio mąstytojams. Ši tema kaip problema čia jau formuluojama ir įvardijama kaip *Dorybės, dorybių kultas ir ontoetinės tikrovės prigimties problema graikų – romėnų filosofijoje*. Problemos turinio pagrindu tampa tokie konceptualinio pobūdžio teiginiai, kurie leidžia tvirtinti, jog visa antikos filosofija vienu ar kitoku būdu ar mastu yra prisidėjusi ir aktyviai dalyvavusi formuojant visiškai naują, palyginti su mitiniu laikotarpiu, *dorovinį antikinės asmenybės tipą*, kuris antikos laikotarpio pabaigoje harmoningai ir prasmingai įsilieja į naujai besiformuojančią *krikščioniškojo tikėjimo doktriną*, atkeliavusią ne iš graikų-romėnų, o iš judėjų dvasinės, dorovinės bei kultūrinės aplinkos.

Metodinė priemonė pradedama *Įvadu* ir užbaigiama *Išvadomis*. Pažymėtina, jog kiekviena iš šiame leidinyje nurodytų 8 temų gali būti panaudota kaip savarankiška ne mažiau kaip dviems seminariniams studentų užsiėmimams. Konkretūs šių seminarų pavadinimai paliekami formuluoti patiems antikos filosofijos ir etikos kursą skaitantiems dėstytojams bei šio kurso klausantiems studentams – jų kūrybinei kompetencijai. Todėl metodinio leidinio pabaigoje yra nurodomos tik šių seminarų temos, kurios jokių būdu nėra ir negali būti griežtai privalomojo, o tik rekomendacinio pobūdžio.

Kurso pabaigoje, pasinaudodami mokomajame metodiniame leidinyje nurodyta literatūra bei formuojamais preliminariais teiginiais, studentai, vadovaudami dėstytojo, gali rašyti seminarinius bei kursinius darbus, kuriuose jau visiškai savarankiškai būtų nagrinėjamos ir daugelis kitų antikos filosofinės etikos problemų, nebūtinai susijusių su šio metodinio darbo tema.

Naudodamasis proga, norėčiau padėkoti VPU PPF Etikos katedros dėstytojams už vertingus patarimus bei kritines pastabas.

## Išvadas

Šiuolaikiniai filosofijos istorijos tyrinėtojai vis dažniau prieina prie bendresnio pobūdžio išvados, jog visa ši senovės graikų filosofija – tai precedento žmonijos istorijoje neturinti intelektualinės graikų tautos veiklos rezultatas, t. y. nepaprastai talentingos, guvios ir energingos jų dvasinės savimonės bei saviraiškos pasaulyje komponentas, prigimtinio graikų intelektualumo bei kūrybingumo padarinys. Ta pačia proga neretai netgi daroma išvada, jog jei nebūtų graikų, Europa taip ir nebūtų turėjusi nei savo filosofijos, nei mokslo – panašiai kaip kad Rytų tautos, kurių intelektualinė patirtis, nors ir yra pasiekusi stulbinančio subtilumo bei išvalgumo daugelyje sričių, vis dėlto dar ir šiandien tebėra glaudžiai susijusi su pirmąsiais mitologija, religija ir etika kaip nedaloma (sinkretiškąja) šių tautų ir visuomenių priešistore bei iš jos išplaukiančio mąstymo turinio bei formos vienviene.

Tokia nuostata, nors ir nėra visiškai nepagrįsta, vis dėlto vargu ar gali būti pakankama, pavyzdžiui, kad ir dėl tos aplinkybės, jog nė viena pasaulio tauta neegzistuoja atskirai nuo savo gamtinės ir socialinės aplinkos. Graikų etnosui tai pirmiausia reiškė šiltą ir sašią klimata, kalnuotą teritoriją, drėkinamosios žemdirbystės negalimumą, nedidelį gyventojų skaičių, fragmentišką socialinę struktūrą, pasireiškusių ankstyvų miestų-valstybių kūrimusi, jūrų prekybą bei nuolatinę visų graikų giminių ir genčių tarpusavio konfrontaciją.

Tačiau net ir viso šito dar nepakanka, kad Graikijoje susiformuotų sąlygos, būtinos filosofijai atsirasti ir suklestėti. Teiginio pagrįstumą rodo ir tas faktas, jog ne visos graikų valstybės tokią filosofiją turėjo. Viena iš tokių graikų valstybių ir visuomenių, jos neturėjusių, buvo, pavyzdžiui, Sparta. Vadinas, kad filosofija atsirastų, galėtų egzistuoti bei vystytis, reikia turėti dar ir tam tikrą *socialinę struktūrą*, kuri būtų tvarkoma ar tvarkytųsi taip, kaip tai buvo įprasta graikų miestų valstybių politinėje praktikoje, pavyzdžiui, Atėnuose; t. y. kaip tam tikra visuomenės valdymo forma, įvardijama kaip *antikinė graikų demokratija*.

Filosofijos atsiradimas kai kuriose graikų kolonijose, pavyzdžiui, Mažosios Azijos miestuose arba graikų miestuose valstybėse pačioje Graikijoje, pirmiausia reiškia tik nenuneigiamą įrodymą to, kad būtent graikų visuomenės gelmėse jau buvo susiformavusi *intelektinė būtinybė kitaip suvokti, traktuoti bei vertinti žmogų ir jį supantį pasaulį – kosmosą, gamtą ir visuomenę, negu tai buvo įmanoma padaryti mitinės pasaulėjautos ir ja grindžiamos pasaulėžiūros rėmuose*.

Vis dėlto, kad ir kaip ten būtų, negalima pamiršti to fakto, jog esminė ir būtina filosofijos atsiradimo bei funkcionavimo šiose graikų bendruomenėse sąlyga yra graikų miesto valstybės demokratinė santvarka, *demokratinė (nors ir ribota, vergvaldinė) visuomenės valdymo forma bei ją sąlygojanti ir nuo jos neatsiejama demokratinė pilietiškumo samprata*.

Demokratija – tiek *tiesioginė*, tiek ir *atstovaujamoji* – visada turi vieną esminę, tačiau tik jai būdingą savybę, kurios atsiradimą bei reiškimąsi visuomenėje ji pati ir sukuria bei sąlygoja: *tai visuomeninės nuomonės demonopolizacija*. Ir atvirkščiai – visuomeninės nuomonės *monopolizacija* visada reiškia ne ką kita, kaip faktą, jog visuomenė yra nedemokratiška, t. y. kad ji vadovaujasi arba yra valdoma kitais metodais bei formomis, sakykime, kokiomis nors labai griežtai reglamentuotomis religinėmis ar pasaulėžiūrinėmis normomis bei vaizdiniais, tapusiais *valstybine pasaulėžiūra ir ideologija*. Kaip tik taip, pavyzdžiui, ir buvo atsitikę kitoje, čia jau minėtoje, vergvaldinėje graikų valstybėje Spar-

toje, su kuria demokratiškieji Atėnai daugiausia ir konfliktuodavo. *Vadinasi, ir filosofija – ne vien tikrai graikų – pirmiausia visada traktuotina kaip ilgo ir sudėtingo visuomenės demokratėjimo proceso galutinė intelektualinė bei dorovinė išraiška, šio ilgo ir sudėtingo proceso rezultatas.*

Vadavimasis iš *mitinės* pasaulėžiūros sąlygoto pasaulėvaizdžio bei jo atributų iš graikų mąstytojų pareikalavo neeilinės intelektualinės bei dorovinės ištikimybės, ištvermės bei atsakomybės, o neretu atveju ryžto ir talento, kadangi naujų – filosofinių dorovinių bei intelektualinių vertybių kūrimas ir puoselėjimas buvo tiesiogiai susijęs su politiniais, teisiniais jas diegiančiųjų persekiojimais, trėmimais, o kai kada – ir su mirties nuosprendžiais. Taip, pavyzdžiui, atsitiko Sokratui, tuo tarpu jo mokinys Platonas pats paskubėjo ilgam laikui palikti Atėnus, apsispręsdamas verčiau jau savo valia pakeliauti po svetimus kraštus, negu būti prievarta ištemtas ar susilaukti savo mokytojo likimo. *Todėl ir naujosios filosofinės pasaulėžiūros formavimasis graikų (ir romėnų) socialinėje bei intelektualinėje aplinkoje pirmiausia reiškėsi kaip išskirtinai talentingų, valingų ir dorovingų asmenybių kova su tradicine pasaulėjauta, kurią šios visuomenės privalėjo įveikti pirmiausia savo pačių socialinės ir politinės ateities labui.*

Filosofijos atsiradimas senovės graikų miestuose valstybėse bei tolimesnė jos plėtotė analizė rodo, *jog pirmiausia tai ir buvo vertybių, neišskiriant iš jų tarpo nė dorovinių vaizdinių, intelektualizacija bei konceptualizacija.* Šios vertybės čia jau nebuvo suvokiamos vien tik kaip dievų duotos ar jų atstovaujamos, kaip kad yra įprasta mitinėje pasaulėžiūroje: mitinė etninio individo savimonė bei saviraiška apskritai niekada neperžengia tų ribų bei rėmų, kurie jai yra uždedami nuo pat gimimo dienos kaip gimininė, gentinė, kolektyvinė atsakomybė bei pareiga ir kurie pirmiausia visada išreiškia bei įprasmina jo absoliučią priklausomybę nuo savo aplinkos – giminės, genties papročių, tradicijų, vertybinių orientacijų ir t. t. Tai iš esmės *demosinė* (sen. gr.kalbos žodis *demos* reiškia liaudį. – J. B.) *individo* priklausomybė, sąlygojama jo tiesioginės priklausomybės tai ar kitai giminei ar genčiai, bei ją įsmeninanti. Todėl etnis individas dar nesuvokia savo asmeninės atsakomybės, nes jis vis dar tebėra *mediumas* ar *išraiška* to, kas sudaro jo *demosinį – gimininį, gentinį identitetą.*

Filosofinė individo ugdymo paradigma – priešingai, į pirmą planą iškelia ir įprasmina ne ką kita, o asmeninį, individualųjį dorovinį ir intelektualinį jo pasirinkimą bei apsisprendimą. Tačiau būtent tokiam pasirinkimui ir yra itin svarbus individo intelektinis išprusimas bei išsilavinimas - gebėjimas įtikinamai argumentuoti, sutikti ar nesutikti, pagrįsti, konceptualizuoti savo nuomonę ir t. t. Vadinasi, šiam tikslui pasiekti taip pat pirmiausia buvo reikalingas visai kitokio pobūdžio dorovinis ir intelektualinis asmenybės turinys. Jį antikos sąlygomis galėjo suteikti tik filosofija. Filosofija senovės Graikijos miesto-valstybės piliečiams, o dar vėliau – Romos imperijos gyventojams galėjo suteikti ir, be abejo, suteikė ne tik tai: galiausiai ji pati tapo jų tolimesnio *intelektinio, pasaulėžiūrinio ir ypač dorovinio tobulėjimo organonu.*



## HOMERO IR HESIODO PASAULIS

Homeras (*Homēros* ~ VIII a. pr. Kr.) ir Hesiodas (*Hesiodos* ~ VII a. pr. Kr.) – tai du didieji senovės graikų mitinio pasaulėvaizdžio autoritetai – autoriai, su kurių vardais ir kūryba tiesiogiai susijusi ir visa antikos mitologija. Filosofijai jiedu reikšmingi pirmiausia tuo, kad teikia tam tikrą, pakankamai argumentuotą, objektyvų pagrindą spręsti apie graikų mitinio pasaulėvaizdžio ir mitinio mąstymo ypatybes. Kartu tai yra ir argumentas, liudijantis kaip, koku būdu šį itin archaišką mitinį mąstymą graikų išminčiams pavyko transformuoti į kokybiškai naują, t. y. į *filosofinę tikrovės recepciją*.

Graikų filosofija archaiškiausiąją mitinę pasaulėjautą istoriškai ir intelektualiai galėjo įveikti ne tiesioginės politinės ar visuomeninės konfrontacijos, o tik dorovinės interpretacijos pagrindu, t. y. tik nuolat atsižvelgdama, subtiliai reaguodama į šią itin archaišką minėtųjų autoritetų *intelektualinę* bei *dorovinę* patirtį – nuolat ją studijuodama ir iš jos mokydamosi. Minėtasis procesas ypač akivaizdus, pavyzdžiui, ne tik pirmųjų graikų mąstytojų, bet netgi Sokrato bei Platono filosofijoje, o juk šiedu filosofai jau atstovauja anaipol ne archainiam, o klasikiniam graikų kultūros ir filosofijos raidos laikotarpiui.

Tuo tarpu Homero ir Hesiodo pasaulis – tai epocha, kurioje *iš tikrųjų gyvena ir veikia ne tiek žmonės, kiek dievai ir pusdieviai, didvyriai ir titanai, chtoniškasis* (požeminis, povandeninis. *J. B.*) *ir dangiškas mitinių būtybių panteonas*. Žmogus čia tėra tik *dievų valios vykdytojas*, įrankis, kurio pagalba jie bando spręsti ir sprendžia savo pačių problemas. Kitaip tariant, tiek Homero, tiek ir Hesiodo poemų herojai čia dar nežino, kas yra jų pačių *valios laisvė*, arba *laisva valia*, ir kaip tik dėl to *doroviškai* tebėra tik *nevisaverčiai statistai*, dievų valios vykdytojai, *mediumai*. Toks supratimas – esminis archaiškosios graikų mitologinės pasaulėjautos bei iš jos išplaukiančios pasaulėžiūros bruožas, kurį graikų filosofija privalėjo įveikti, įrodydama, jog *žmogus dievų rankose nėra ir negali būti vien tiktai įrankis ar žaislas, bet ir būtybė, turinti laisvą valią, vadinasi, ir dorovinę – polinę, pilietinę moralinę savimonę*.

Kita vertus, kad tokia savimonė, grindžiama minėto turinio dorovine savirefleksija, iš tikrųjų atsirastų ir pradėtų funkcionuoti, neišvengiamai buvo reikalinga:

a) *graikų miesto valstybės demokratizacija*;

b) *demokratinė (nekanonizuota) graikų miesto valstybės piliečių politinė savivoka arba filosofija*, kuri visa tai kaip tik ir privalėjo intelektualiai pagrįsti bei įtvirtinti.

Štai dėl ko, anot žinomo lenkų filosofijos istoriko W. Tatarkiewicziaus, ši “Europos senovės filosofija buvo graikų filosofija. Jokia kita tauta tuo metu nesukūrė filosofijos, jokia net nebendradarbiavo su graikais, išskyrus romėnus, kurie senosios epochos pabaigoje puoselėjo graikų sukurtą filosofiją, nebepridėdami prie jos nieko esmingo” (55,1,19)

Vis dėlto klaidinga būtų manyti, jog prie didžiųjų senovės graikų filosofinės minties nuopelnų, susijusių su *filosofine valios laisvės* interpretacija bei samprata, vienareikšmiškai būtų priskiriama dar ir moralės samprata. *Moralė*, arba dorovė, kaip žinoma, atsiranda ne *filosofiniu*, o *paprotiniu* pagrindu. Tą nenuneigiamai įrodo ir patsai terminas bei jo genezė. “Mokslas, kurs tiria dorą, - rašo buvęs tarpukario Lietuvos Respublikos prezidentas A. Smetona, kuris taip pat gerai žinomas ir kaip vienas iš klasikinės filologijos žinovų, vertėjas iš graikų bei lotynų kalbų, - vadinasi m o r a l è, arba e t i k a.” (53,9). <...> “Senovės graikų kalboje buvo du panašūs žodžiai - è t h o s ir e t h o s. Pirmasis reiškė pirma kiemą, gyvenamąjį namą; paskum jo reikšmė išsiplėtė: vieno kurio kiemo žmonių būdą arba charakterį ėmė vadinti è t h u. Antrasis žodis - e t h o s - reiškė šioj ar tokj įprotį žmogaus, gebančio šiaip ar taip elgtis, vilkėti. <...>

Romėnai mokėsi iš graikų, vertėsi jų mokslą, o su juo ir atskirus žodžius. Ciceronas sakosi, kad jis, norėdamas pralobinti lotynų kalbą, žodį *ethos* išvertęs į *moralis* (lietuviškai būtų gal - įprastinis, įprotiškas?). O *moralis* jo padarytas iš žodžio *mos* (gen. *moris*). Bet lotynų žodis *mos* nėra visai tolygus pasak graikų žodyno žodžiui *ethos*. Šis, kaip matėme aukščiau, reiškia daugiau būdą, o *mos* (bent pradžioje) norą, palinkimą prisiderinti į šen ar ten esamą įpročių tvarką. Toliau iš būdvardžio *moralis* buvo padarytas ketvirtame amžiuje po Kristaus daiktavardis *moralitas* (53,23).

Vadinasi, tai, ką šiandien apibrėžiame bei įvardijame *ethos*, tiek tai, ką norime pasakyti žodžiu *moralis* (lietuviškasis atitikmuo čia, be abejo, būtų žodis *doras*) faktiškai yra kilę iš poreikio išskirti, apibendrinti tam tikros žmonių grupės, arba *etosos*, gyvenimo būdo, papročių, poelgių savitumą, savaimingumą ir ypatingumą.

Kita moralės, arba dorovės, ypatybė, ją istorinės bei socialinės evoliucijos aspektu vertinant, būtų ta, jog tiek sąvoka *ethos*, ties ir sąvoka *mos* arba *moralis*, genetiškai yra susijusios su sakralizuotų (*sacrum* lot. šventas, pašventintas – J. B.) papročių, kultų bei ritualų praktika, kurių kaip nors keisti ar atsisakyti faktiškai buvo neįmanoma. "Religijos ir atvirumo santykį įdomu panagrinėti iš senovės graikų etikos perspektyvos, atkreipiant dėmesį į graikiškąją etosą sampratą. Žodis *ethos* reiškia ne tik „papročių“, „konvenciją“, bet ir „ganyklą“ (tai pirminė šio žodžio reikšmė). Panašiai ir gr. *nomos* reiškia ne tik „įstatymą“, bet ir „ganyklą“, „teritoriją“, „sritį“ netgi „(muzikinę) dermę“, taip pat įvardija tam tikrą giesmių rūšį (veiksmažodis *nemo* reiškia ir „dalyti“, skirstant teritoriją kaip dalį, ir „ganyti“). Taigi etosas, senovės graikų supratimu, yra ganykla, kurioje ganomasi, neperžengiant ribų. Peržengti *ethos* ribas - įžūlumas (*hybris*), už kurį prasižengėlių baudžia dievai“ (21,15 - 16).

Vadinasi, ne tik tai senovės graikams, bet ir, pavyzdžiui, senovės indams – *dharma* (5,29 - 33), lygiai kaip ir senovės lietuvių *darna*, *dermė* – iš čia kilęs ir apibendrinamojo pobūdžio suvokiny *dora* – reiškę vieną ir tą patį: maksimalią priklausomybę nuo išorės pasaulio, nuo gamtos jėgų, kurios ir buvo suvokiamos kaip *absoliuti dievų valia ir galia žmogui*. Maža to: „graikiškoji *ethos* samprata numano, jog ne visa tikrovės teritorija yra žmogiška, priklauso žmogui, yra žmogaus rankų ar proto sukonstruota. Tuo ši samprata skiriasi nuo postmodernistinės, kuri suponuoja, kad visa tikrovės teritorija yra žmogiška, o tai, ką žmogus - dėl tradicijų įtakos, inercijos ar tiesiog prietaringumo - vis dar laiko nežmogiškais dalykais, tėra socialinis ar koks nors kitoks konstruktas, kurį būtina „dekonstruoti“ (21,16).

Tačiau svarbiausia – ir dėl to negalima nesutikti ir su kita N. Kardelio mintimi, teigiančia, jog „Nesant nežmogiškos išorės ir etosą kaip žmogiškos teritorijos, besiribojančios su nežmogiška išore, *pats* žmogiškumas ir visos su juo susijusios etinės kategorijos tampa neaiškios, neapibrėžtos ar apskritai beprasmės. Tai paprasčiausiai reiškia, kad be to, kas nežmoniška, žmogus negali išlikti net pačiu savimi, t. y. žmogumi“ (21,16 - 17). Pastarojo teiginio neįmanoma paneigti dar ir dėl to, kad jį patvirtina ir liūdna mūsų laikų dorovinė kasdienybė. Nustojęs bijoti gamtos, dievų arba Dievo „žmogus ritasi žemiau žmogaus, link gyvulio“ (21,17).

Homero ir Hesiodo epocha – tai dievų baime persmelkto etninio (bendruomeninio) individo genties papročių ar įpročių, ritualizuoto bei sankcionuoto gyvenimo būdo, elgesio epocha. Čia taip pat niekas nieko nedaro, niekas nevyksta ir iš principo negali vykti be išankstinės dievų valios. Kitaip tariant, visa, kas turi įvykti žemėje, pirmiausia – ir visada – kaip dievų sutarimas, ar kaip jų tarpusavio konfliktas, visada turi įvykti amžinojoje graikų dievų buveinėje – Olimpe, mūsiškai – danguje. Šia prasme čia jokia išimtis

tiesiogiai Homero "Iliada", tiek "Odiseja", nes tai – poemos, kuriose žemiškasis juse apdainuojamų įvykių turinys tėra tik dieviškasis atspindys to graikų dievų ir deivių konflikto, kuris jau įvyko danguje, arba Olimpe, ir kuris, be abejo, kaip tik ir tapo *mitologiniu* šio genialaus poeto kūrinio pagrindu. "Čia prisimenamas mitas, - nurodoma "Iliados" komentaruose 24-ajai giesmei, - apie Pario sprendimą. Pelėjo ir Tetidės vestuves šventė visi dievai, tik nesantaikos deivė Eridė nebuvo pakviesta. Įsižeidusi Eridė parideno ant vestuvių stalo auksinį obuolį su užrašu "Gražiausiajai". Dėl šio obuolio susiginčijo Hera, Atėnė ir Afroditė. Ginčą turėjo išspręsti Paris, kuris ganė Idos kalne (jis, dar kūdikis būdamas, buvo pamestas piemenims, nes motina Hekabė, prieš jį pagimdydama, sapnavo pagimdžiusi degantį nuodėgulį, nuo kurio užsidegė visa Troja). Deives pas Parį atvedė Hermenėjas; Hera Pariui žadėjo valdžią, Atėnė - karišką garbę, o Afroditė gražiausios moters meilę. Paris atidavė obuolį Afroditei, kuri po to jam padėjo pagrobti Eleną. Nuo to laiko Hera ir Atėnė neapkentė Pario ir Trojos". (19,392).

Vadinasi, ir patys Olimpo dievai nemirtingi achajams dažniausiai pasirodo tik kaip įvairiausi pavidalai ar gamtos reiškiniai, pranašingi sapnai, ženklai ar simboliai, tačiau visur ir visada jie yra *tikroji ir vienintelė priežastis viso to, kas vyksta ar neįvyksta graikų žemėje, poemos herojų likimuose, jų sprendimuose*. Patys graikai, kaip ir jų poemų herojai, čia neturi jokios valios ir galios:

*"Taip nežadėtai namo argiečiai būtų sugrižę,  
Jeigu nebūtų Atėnei žodžio pratarusi Hera:  
Oigi kas bus, Atritone, Dzeuso egidvaldžio dukra!  
Viską pametę, namo į mielą tėviškės šalį  
Vyrai argiečiai pabėgs per plačią keterą marių,  
Džiaugsmui Priamo ir jo trojėnų, argietės Elenos  
Atsižadėję – tos pat, dėl kurios daugybė achajų  
Trojoje galvas padėjo, toli nuo tėviškės žemės.  
Nieko nelaukusi lėk variarūbių achajų stovyklon,  
Keletu žodžių gerų prakalbinki vyrą kiekvieną  
Ir riestasparnių laivų neleisk jiems išvilkti į jūrą".  
(Iliada, II, 155- 165)*

Žodžiu, kad ir kokią Homero poemų – "Iliados" ar "Odisejos" – eilutę bepaimsime, visur susidursime su ta pačia situacija: viskas čia vyksta ir įvyksta tik poemų herojus globojant ar persekiojant į dvi priešiškas stovyklas susiskaldžiusių Olimpo dievų valia ir galia. Patys šių poemų herojai, netgi pusdieviai, nedaug ką tereiškia: juos ir patsai Homeras traktuoja tik kaip "dievų nemirtingųjų" valios vykdytojus. Tuo tarpu Olimpo "dievai nemirtingi", tenkindami savo pačių troškimus, siekius ir ambicijas, negailestingai siundo juos vienus prieš kitus, naikina ir persekioja lygiai taip pat, kaip kad žmonės, pavyzdžiui, elgiasi su kautynėms skirtais buliais, šunimis ar gaidžiais.

Hesiodo poema "Darbai ir dienos" nuo čia jau nagrinėtų Homero poemų skiriasi tuo, jog tai - ne *herojinė*, o *didaktinė* poema. Todėl ir *valios laisvės* problema čia sprendžiama jau kiek kitaip, pavyzdžiui, kaip *gėrio* ir *blogio* kova. Tačiau ir Hesiodo poemos didaktiškumą, jos griežtą *moralizuojamąjį* pobūdį taip pat sąlygoja ir lemia "dievai nemirtingi". Nuo Homero poemų ji skiriasi ne tik tuo, kad nėra "herojinė", bet ir nepalyginamai subtilėse poemos autoriaus *dorovine* pozicija. Faktiškai – tai jau yra dorovinė pozicija žmogaus, gebančio suvokti ir vertinti tikrovę taip, kaip ši tikrovė, pavyzdžiui, yra suvokiama

mūsų laikų tikinčiųjų. Šia prasme *moralės filosofija* aptariamoje Hesiodo poemoje faktiškai jau niekuo nesiskiria nuo bet kurio, kad ir mūsų laikų tikinčiojo, moralės filosofijos: *absoliučiu moraliniu autoritetu* Hesiodo “Darbuose ir dienosė” taip pat yra laikomas dievas. Skirtumas tik toks, kad jo vardas ne Kristus, o Dzeusas. Tačiau ir nuo Dzeuso įdėmaus, reiklaus, bei *moraliai įpareigojančio žvilgsnio* čia taip pat niekas negali nei pasislėpti, nei likti nepastebėtas ar neįvertintas:

*“Tuos gi, kurie išdidumo pilni, vien pikta galvoja,  
Dzeusas, padangėj dundąs, Kronietis skaudžiausiai nubaudžia.  
Kartais net išsisas miestas nukenčia dėl vyro nedoro,  
Kurs, iš kelio doros išklydęs, niekšybę sumano.  
Dzeusas tokiems iš dangaus atsiunčia didžią nelaimę –  
Marą ir badą kartu: tuoj vyrai pradeda mirti,  
Moters negimdo vaikų, sodybos nykti pagauna  
Dzeuso Kroniečio valia. O kartais Olimpo Valdovas  
Keršydams jiems ar karių daugybę pražudo, ar miesto  
Sienas išgriauna stiprias, ar jūroj laivus paskandina.  
Dzeuso tą tiesą ir jūs, karaliai, galvon įsidėkit,  
Mat, amžinieji dievai, būdami tarp žmonių mirtingųjų,  
Žvilgsnį nukreipia į tuos, kurie suktaisiais sprendimais  
Spaudžia viens kitą, nė kiek nemariųjų valios nepaiso”.*  
(Hesiodas. Darbai ir dienos 235- 250)

Akivaizdu, jog nagrinėjamoje Hesiodo didaktinėje poemoje “Darbai ir dienos” moralinė problematika sąlygoja ir lemia pačios šios poemos siužetą, jos įvykius. O jie ir iš tikrųjų yra labai nesudėtingi: poemos *siužeto* ir *dorovinio* konflikto branduolį sudaro vienas ir tas pats įvykis – poeto vyresnysis brolis Persas klasta ir apgavystėmis, melagingais liudijimais, “reikalingų” žmonių, ypač teisėjų, papirkinėjimais užvaldo ir savo jaunesniojo brolio turto dalį, kurią šis, kaip vyresnysis, pagal palikimo teisę paveldėjo iš savo tėvo. Brutali tikrovė, kupina akivaizdžios neteisybės, apgavysčių, klastos ir smurto sukrečia jaunąjį Hesiodą, kuriam tik ir telieka guostis bei aimanuoti, tikintis, beje, ne tiek žemiškojo, kiek dangiškojo teisingumo. Tą jis ir daro: panaudodamas hegzametą, plačiai, epine didaktine maniera Hesiodas aprašo visus šiuos savo vargus bei neteisybes. Ir ne tik. Šiame savo kūrinyje jis taip pat pateikia ir plačią mitologinę prabėgusių epochų – 5 pasaulio istorijos amžių – panoramą, iš kurių pirmoji buvusi *aukso*, o pastaroji, dabartinė – *geležies* amžius, kuris, kaip ir dera geležimi žvangančiai ir žvangančiai epochai, – kupinas smurto, karų, nedoros ir neteisybės.

Minėtasis Hesiodo kūrinys grožinės literatūros tyrinėtojų taip pat yra laikomas nepaprastai reikšmingu ne tik savo meniškumu, bet ir jau minėta *dorovine* problematika. Hesiodas taip pat yra laikomas pirmuoju “graikų ir visos Europos” poetu, “kurį suvokiame kaip tikrą asmenybę” (17,189).

Pateikdamas tokią poetiškai ir filosofiškai įtaigią, net penkis pasaulio istorijos amžius apimančią žmonių egzistavimo *mitologinę* panoramą, Hesiodas vadovaujasi anaipol ne *optimistine*, o *pesimistine* jos interpretacija, grindžiama *blogio*, o ne *gėrio*, pergale ateities žmonių visuomenėse, kasdieniniame žmonių gyvenime. Tačiau kartu čia mes tiesiog negalime nepastebėti ir tam tikro, pirmiausia pasaulėžiūrinio, Hesiodo poemos ir, pavyzdžiui, kad ir lietuvių grožinės literatūros pradininko K. Donelaičio poemos “Metai” panašumo.

Panašios šios poemos ne tik tuo, kad ir viena, ir kita yra parašytos hegzametru: tą jau seniai yra pastebėję ir lietuvių grožinės literatūros tyrinėtojai. Tikrasis jų panašumas išryškėja ne tiek dėl hegzometro ar poemų tematikos artimumo, kiek dėl *dorovinės pasaulio ateities vizijos*, kuri tiek Hesiodui, tiek ir K. Donelaičiui atrodo pakankamai niūri. Štai kaip ją, žvelgdamas į savo laikus, vaizduojasi ne Hesiodas, o Kristijonas Donelaitis:

*“Taip ant svieto jau, kaip mums švents praneša raštas,  
Vis pulkelis miels viernųjų buvo mažesnis,  
Kaip ans durnas pulks nelabųjų irgi bedievių.  
Bet dar ir toliaus taip bus, kad sviets pasidūkins  
Ir apjeks, visai velniop rėžtu besisukdams.  
Sako juk visi šventųjų prarakų žodžiai,  
Ir pons Kristus pats bei jo mokintinių raštai,  
Kad prieš svieto pabaigą bus toks sumišimas,  
Kad baisybės pekliškos visur išsiplatins  
Ir tarp ponų taip, kaip tarp glūpintelių būrų  
Tikt klastas ir šelmystes išvysime kyšant.  
Matom juk kasdien, kaip jau visur karaliaudams  
Velnius vis baisiaus piktųjų suvelia kudlą” (7, 219)*

Mitologinė, kaip, beje, ir religinė, kadangi pastaroji iš pirmosios ir yra kilusi, pateikia tik *dvi* dorovinio pasirinkimo galimybes, *du* moralinio individo, žmogaus *valios laipsnius*: galimybę *klausyti* arba *neklausyti* aukščiausiojo moralinio autoriteto – dievo, pavyzdžiui, Dzeuso. Pirmuoju atveju tai visada reiškia žmogaus apsisprendimą arba užsiangažavimą *gėriui*, o antruoju - *blogiui*.

Dėl tos pačios priežasties ir bet kuria religija grindžiama moralė visada yra *ontoetinė*, t. y. dieviškosios būties, dieviškojo autoriteto, dieviškosios valios sąlygota bei sankcionuota. Tai – *dieviškąją sankciją* grindžiama moralė, vadinasi, tai kartu yra ir *dieviškosios sankcijos sąlygojama moralė*. Nepaklusnumas ar netgi trumpalaikis (vienkartinis) nusižengimas Dievui, Jo moraliniams priesakams čia visada reiškia neišvengiamą *dieviškąją moralinę sankciją*, kuri, savo ruožtu, vėlgi yra susijusi arba su Dievo *bausmės (antikoje)*, arba su *nuodėmės* (krikščioniškoje Europoje) sąvoka bei samprata.

Graikai, kiek apie tai galima spėsti iš šios Hesiodo poemos, dar nebeturi nei *nuodėmės sąvokos*, nei *nuodėmės supratimo*. Visa tai dar tik atsiras nepalyginamai vėliau, kuomet filosofai – ir pirmiausia, žinoma, moralės filosofai, etikai – nepaprastai išstobulins ir pačią šią *žmogaus valios laisvės sampratą bei ją grindžiamą filosofinę vertybių sistemą*.

## SOKRATAS IR PLATONAS: FILOSOFINĖ VERTYBIŲ INTERPRETACIJA

Nepagrįsta ir todėl neteisinga būtų manyti, jog filosofija senovės Graikijoje atsiranda ir pradeda vystytis nuo nulio, t. y. panašiai kaip *deus ex machina* antikiniame teatre – iš tuštumos. Tokio pobūdžio žmonijos socialinės tikrovės pertrūkių ar niekuo nepaaiškina-  
mų atsitikimų jos istorijoje, kaip, beje, ir gamtoje, tiesiog nebūna.

Filosofiją kurianti tauta, etnosas pačiu savo egzistavimo faktu absoliučiai pagrindžia vieną esminę, be jokių išimčių egzistuojančią, tiesą: filosofijos tautoje *dar* gali ir nebūti, tačiau vertybių, vertybinių orientacijų sistema *jau* egzistuoja, nes, kaip matėme, paties etnoso egzistavimas be tam tikrų, t. y. tik jam būdingų, vertybių, lygiai kaip ir atvirkščiai – vertybių be etnoso egzistavimas – iš tikrųjų yra neįmanomas. Vadinasi, tiek etnosas, tiek ir jo kuriamos bei išpažįstamos vertybės visada yra tos *dvi* visa lemiančios istorinės ir socialinės kategorijos, žmogiškosios būties, žmogiškosios egzistencijos konstantos, kurių pačiame šiame vertybių radimosi bei jų raidos procese tiesiog neįmanoma išvengti ar jas apeiti, nes *visuomeninė* individo egzistencija čia visada yra griežtai sąlygojama jo *dorovinės* savireguliacijos proceso ir kaip *status quo*, ir kaip *mobilis in mobile*.

Senovės Graikijoje šie du procesai visada vyko vienas šalia kito, t. y. buvo vieni su kitais susiję ne tiktai erdvėje, bet ir laike, įvardijamuose ir įprasminamuose graikišku žodžiu *oikumenē*. Kitaip tariant, senovėje graikų gyventosios ar vėliau kolonizuotosios Viduržemio jūros pakrantės, sritys, kuriose kūrėsi ir klestėjo jų miestai, buvo tarsi paties reljefo, klimato, lygiai kaip ir graikų dvasios unikalumo sąlygotos bei iš jo išplaukiančios. Tik šiuose, nepaprastai vaizdinguose Viduržemio jūros pakraščiuose, salose ir pusiasaliuose senųjų achajų vaizduotė galėjo apgyvendinti tokią daugybę įvairiausių mitinių būtybių, o ir jas pačias taip glaudžiai susieti su graikų etnoso mitologija bei pasaulėžiūra, kad kaudamiesi ar su jomis draugaudami graikų dievai ir pusdieviai, didvyriai ir paprasti mirtingieji - Heraklis, Odisėjas ir kiti – ne tiktai įtvirtina bei išpuoselėja šias dorovines graikų kario ir piliečio charakterio, dvasios vertybes, bet ir pagrindžia jas kaip *dorovines normas*, t. y. kaip *aretē*. „Žmogus, atliekantis jam visuomenės skirtą funkciją, turi *aretē*. Vienos funkcijos ar vaidmens *aretē* visiškai skiriasi nuo kitos. Karaliaus *aretē* yra sugebėjimas vadovauti, kario – būti drąsiam, žmonos – būti ištikimai ir t. t. Žmogus yra *agathos*, jeigu jis turi savo ypatingos, siauros funkcijos *aretē*“ (36,24).

Kaip tik todėl, kalbėdamas apie tikrąsias *žemdirbio* dvasios, jo charakterio savybes, Hesiodas ir netrunka pareikšti, kad:

*“Darbas suteikia žmonėms bandų ir turtų gausybę,  
Tas, kuris dirba, visad dievams nemariems malonesnis  
<...>  
Darbas nėra nešlovė, nešlovė – tiktai tinginystė”  
(Hesiodas,305 - 310)*

Taigi, kaip matome, *mitinė* graikų ethoso savimonė ne tik turi tam tikras *dorovines vertybes*, bet ir siekia jas logiškai (mitologiškai) pagrįsti, ugdyti bei puoselėti. Filosofijai šioje srityje lieka “labai nedaug” – tik išlaisvinti, atriboti jas nuo šio mitologinio pasaulėvaizdžio, nuo tiesioginės jų priklausomybės dievams, o tai ir reiškia *jas sufilosofinti*.

Dorovinių vertybių *filosofinimas* šiuo konkrečiu atveju reiškia ne ką kita, kaip jų turi-

nio *generalizaciją*, t. y. jų *subendražmoginimą* ir *suabsoliutinimą*. Karalių, karių, žemdirbių ir amatininkų *aretė* priešfilosofiniu ankstyvosios antikos laikotarpiu buvo suvokiama ir traktuojama ne kaip atskira, t. y. ne kaip visiems žmonėms bendra ir būdinga vertybė, o veikiau kaip *profesinė jų dvasios kokybė – dorybė, susijusi tik su tam tikrais karalių, karių, amatininkų ar žemdirbių profesiniais gebėjimais, įgūdžiais, t. y. doru, sąžiningu darbu ar jo išmanymu*. Tačiau profesinė kvalifikacija vis dėlto skiriasi nuo bendražmogiškųjų dorybių ir šis skirtumas – esminis, turintis ir tam tikrų pasaulėžiūrinių, filosofinių implikacijų, ir kaip tik dėl to negali (bent jau ilgam, juo labiau – visam laikui) būti su jomis nei sutapatinamas, nei suderinamas. Tapatinamos su tuo, kas jau graikų senovės laikais buvo įvardijama kaip *agathos*, t. y. su kažkokių prigimtinių, o iš tikrųjų – daugiau ar mažiau *mistinių* – žmogaus galių ar gebėjimų reiškimusi, jų sklaida, minėtosios profesinės vertybės kaip tik ir praranda savo pirmą pradžią, archaiškąjį turinį bei pobūdį ir todėl tampa įmanomos ir kaip bedražmogiškosios, ir kaip filosofinės vertybės.

Kalbant tiek apie Sokrato (*Socrates*, ~ 469 - 399 pr. Kr.), tiek ir apie Platono (*Platon*, ~ 427 - 347 pr. Kr.) filosofiją, ypač apie jų kūrybinės veiklos pradžią, sąlygas bei aplinkybes, pirmiausia reikia pasakyti, jog šiems filosofams ne taip jau lengvai ir nuosekliai visa tai pavyko realizuoti ir įgyvendinti. Sokratas, kaip žinoma, nieko nerašė, o Platono filosofija, pavyzdžiui, tebėra kupina įvairiausios mistikos. Mąstytojas savo filosofinėje kūryboje ne tik mėlavo ja naudojasi, bet ir pats tą mistiką kuria, griebdamasis jos, vos tik susiduria su kuria nors sunkiau sprendžiama filosofine ar pasaulėžiūrine problema. Pavyzdžiui, visiems gerai žinomos tokios Platono *mitologemos* kaip garsioji *Saulės alegorija*, *Olos alegorija* arba *Šauniojo vyro Ero* pasakojimai, kuriomis jis tik ir atskleidžia tai, ką iš tikrųjų tariasi žinąs, girdėjęs ar regėjęs, nevengdamas ne tik mitologijos, bet ir mistikos, pomirtinio pasaulio vaizdinių. Ypač tai pasakytina apie prigimtinių žmogaus galių išaukštinimą. Tokiomis *prigimtinėmis galiomis*, kurias kiekvienas iš mūsų, kaip motinos Gajos, arba Žemės, dovaną kiekvienas tariamai atsinešęs vos tik atėjęs į šį pasaulį, Platono „Valstybėje“ argumentuojama ir pati idealiosios visuomenės bei valstybės sukūrimo galimybė.

Visa tai, be abejo, labai apsunkina šio antikos mąstytojo tekstų suvokimą. „Nepaisant interpretacijų gausos, - rašo N. Kardelis, - Platono filosofija ir šiandien pasilieka tokia pat mįslinga, kokia ji atrodė Olimpiadorui, Antikos saulėlydyje atpasakojusiam Platono sapną: esą Platonas prieš savo mirtį susapnavęs, jog pavirto gulbe ir skraido nuo medžio prie medžio, suteikdamas daug vargo paukščių gaudytojams; anot Olimpiadoro, sokratikas Simijas išaiškines šį sapną, teigdamas, jog Platonas bus nesugaunamas jo filosofijos aiškintojams („paukščių gaudytojams“), nes jį galima interpretuoti fizikos, etikos, teologijos ir daugelyje kitų plotmių; visi žmonės sieks suvokti tai, ką norėjo pasakyti Platonas, tačiau niekam nepavyks, bet kiekvienas jį aiškins savaip. <...> Kad Platonas iš tiesų yra „nesugaunama gulbė“, patvirtina ir nevienodi, dažnai iš esmės vienas kitam prieštaraujantys filosofijos vertinimai. Vieniems tyrinėtojams Platonas atrodo perdėm racionalus ir šaltas mąstytojas, bejausmis totalitarizmo, elitarizmo ir eugenikos pranašas, išdavęs įprastą žmonių pasaulį ir iškeitęs jį į „tiesos lygumą“ (*alētheias pedion, Phaedr. 248 b*) į anapus erdvės ir laiko tvyrančią eidų viešpatiją, į matematinių ir dialektinių abstrakcijų sritį. Kitiems tyrinėtojams, priešingai, Platonas atrodo nepakankamai racionalus, jis iš viso esąs ne tiek filosofas, kiek filosofuojantis poetas, mistikas ir teologas, nepajėgiantis ilgiau išsilaikyti grynąjų abstrakcijų lygmenyje ir nuolat nupuolantis į vaizdų ir mitų prieglobstį; skirtingai nei Aristotelis, Platonas esą iš viso nepajėgiąs sukurti jokios filosofinės sistemos, todėl nėra griežtas mąstytojas, o jo filosofija įdomi tik kaip vėlesnių, „griežtesnių“ ir „sistemiškesnių“ filosofinių mokymų šaltinis“ (22, 14)

Tragiškasis Sokrato likimas tik dar padidino filosofų nuogąstavimus dėl savo pačių saugumo ir gyvybės, kadangi privertė juos suabejoti didesnių abejonių anksčiau lyg ir nekėlusia Atėnų miesto valstybės politine realybe. Žinoma, mirtimi ir ostrakizmu (*politine tremtimi*. – J. B.) senovės Graikijoje pirmiausia buvo baudžiami tie, kurie buvo įtariamai nepagarba tradicinėms graikų etoso vertybėms bei vaizdiniais, ypač skelbėsi esą ateistai, bedieviai, neišpažįstantys jokių vertybių ir jokių dievų. Dėl tos pačios priežasties ir graikų filosofų dirbamas sunkus ir sudėtingas vertybių perkainojimo, jų universalizavimo, filosofinimo darbas, deja, nebuvo nei toks ramus, nei nepavoingas, kaip kad šiandien daug kam galėtų atrodyti.

Ypač tai pasakytina apie čia jau minėtą senovės graikų dorovės mokytoją, garsųjį Sokratą. Filosofinė etinė Sokrato pozicija, ypač jo veiklos pradžioje, daugiau ar mažiau argumentuotai gali būti atkurta tik remiantis jo amžininkų raštais, prisiminimais ir pirmiausia, žinoma, Platonu, kurio *Dialoguose* Sokratas visada yra *tiesos* reiškėjas, taip pat ir Ksenofontu, kurio *Atsiminimai apie Sokratą* laikytini maždaug tokiais pat šališkais, kaip ir Platono, tik, žinoma, ne tokia palankia, t. y. apologetiška, Sokratui prasme.

Vis dėlto neabejotina, jog Sokratas buvo vienas iš pirmųjų antikos mąstytojų, pripažinusių „dorovės normų visuotinumą, nes, jo supratimu, jos yra ne žmonių nustatytos koku nors susitarimu, o kylančios iš pačios dalyko prigimties, todėl vienodos visiems žmonėms. Tuo Sokrato etika skyrėsi nuo sofistų reliatyvistinės etikos“ (47, 15). Kita vertus, ta aplinkybė, jog filosofijos kalbą – sąvokas, terminus, kategorijas graikams vis dėlto reikėjo susikurti iš jų pačių šnekamosios kalbos, nes kitokios tiesiog nebuvo, nepaprastai komplikavo ir patį filosofijos tapimo procesą: sąvokų buitiškumas, neapibrėžtumas, daugiaprasmiškumas ir filosofiją darė tokią pat – sunkiai suprantamą, neapibrėžtą ir nekonkrečią. Tiesa, kalbėtis buvo galima su visais ir apie viską. „Pokalbių temos taip pat buvo kuo įvairiausios – apie dievus ir žmones, apie valstybę ir įstatymus, apie protą ir kvailumą, apie žinojimą ir nežinojimą, apie turtą ir neturtą, apie dorybes ir ydas, apie laisvę ir pareigas, apie kūną ir sielą, apie tiesą ir melą. Tačiau kad ir apie ką ir su kuo Sokratas kalbėdavosi, jo dėmesio centre visada būdavo moraliniai žmogaus pagrindai – žinojimas, tiesa, dorybė“ (46, 8).

*Žinojimas, tiesa ir dorybė* – pamatinės Sokrato kurtosios etinės koncepcijos sąvokos. Problemos esmė čia sudaro būtent tai, kad, priešindamasis sofistų *etiniam reliatyvizmui*, Sokratas iš tikrųjų ieško argumentų bei kriterijų, kurias remdamasis *galėtų pagrįsti dorovės žmogiškąjį (privalomąjį) visuotinumą*. Priešingu atveju, jo dorovės koncepcija iš kitų tarpo vargu ar būtų kuo nors ypatingai išsiskyrusi. Didysis Sokrato nuopelnas graikų ir pasaulio filosofijos bei etikos istorijai tuo ir yra ypatingas, kad jis pirmasis sugebėjo *konceptualizuoti pačią dorovės problemą*, tuo tarpu kai kiti, neišskiriant iš jų tarpo nė sofistų, ją tik konstatuodavo. „Diskutuodamas su nuovokiais ir apsišvietusiais pašnekovais Sokratas parodo priešstatą tarp konkrečių dorybių ir dorovės esmės apibrėžimo. Visiems aišku, kad žmogaus dorybių, gerų savybių esama daug ir įvairių. Įprasta kalbėti apie vyro dorybes – jo gebėjimą tvarkyti valstybės reikalus, jo draugiškumą ir palankumą bičiuliams. Vyro dorybės esančios ir narsumas, teisingumas. Gerai tvarkančios namų ūkį ir vyro nurodymų klausančios moterys taip pat turi daug gerų dorybių. Savas dorybes turi vaikai, seneliai, įvairių profesijų asmenys. Bet kuo labiau dorybės detalizuojamos, tuo neaiškesnė darosi dorovės esmė. Sokratas su tokiu dorovės aiškinimu, kiekybiškai plečiant ir gausinant dorybių apimtį, nesutinka. Šitai samprotaujant, anot Sokrato, visas žmogaus savybes ir gyvenimo reiškinių įvairovę nesunku padaryti vienišomis skirtybėmis, neturinčiomis tarp savęs nieko bendra“ (57, 14). Sokratui aišku, kad *dorovė* negalinti



būti vien tik *dalinė*, t. y. tik vyrų ar moterų, vaikų ar senelių, todėl turįs būti atrastas ir suformuluotas principas, kuris leistų aiškiai ir nedviprasmiškai apibrėžti *dorovę kaip bendrybę*, nepaisant visų visuomenėje jau žinomų jos reiškimosi būdų – jų įvairovės bei skirtybių (31, 370 - 371).

Tikėtina, jog toliau plėtojant šią nepaprastai įdomią ir potencialiai itin perspektyvią Sokrato dorovės sampratą, anksčiau ar vėliau būtų buvę prieita ir prie jos platesnio konceptualinio pagrindimo. Deja, Sokratas, kaip žinoma, pasuko ne visai ta linkme, kurios šiuo atveju galėtume tikėtis: savo dorovės koncepciją jis, pavyzdžiui, susiejo ne su *būties sąvoka* apskirtai, ką gerokai vėliau padarė jo genialusis mokinys Platonas, o tik su *žinojimu*. Tačiau *žinojimas* nėra nei gamtos, nei, tuo labiau, universumo *privalomoji dimensija* ar konstanta; tai *tik* vienas iš žmogiškosios socialinės egzistencijos, jo intelektualinės aplinkos, *žmogiškosios būties predikatų*. Ir kaip tik todėl šis pagrindas pasirodė esąs iš tikrųjų nepakankamas platesnei, universalesnei *filosofinei etikos teorijai*.

Maža to, Sokrato bandymai susieti *dorovę* su *žinojimu* sukėlė tokią audrą, tokį Atėnų miesto valstybės piliečių pasipiktinimą, virtusį nenumaldoma neapykanta visiems filosofams ir netgi filosofijai apskirtai, kad jau kas kas, o šios koncepcijos kūrėjas, matyt, neišvengiamai turėjo tapti ir, kaip žinoma, tapo šio atėniečių pasipiktinimo, virtusio tikra politine ir ideologine opozicija visiems filosofams, auka. Pabandykime pasiaiškinti kodėl.

Akivaizdu, jog *dorovingumo* tapatinimas su *žinojimu* (netgi konceptualiai) reiškia ne ką kita, kaip tam tikrą intelektualinę nuostatą, postuluojančią, jog kaip nors kitaip dorovės apskirtai *neįmanoma išmokyti* (41,1,369). Kartu reikia pabrėžti tai, jog *būtent tokia dorovės samprata amžinajai nedorybei, tamsumui, primityvumui pasmerkia visus tuos, kurie ne tik kad nesidomi filosofija, bet ir neketina ja domėtis*. Todėl susidaro įspūdis, jog būtent šia savo koncepcija Sokratas iš tikrųjų norėjo pasakyti, *jog visi, kurie atsisako žengti filosofinės savišvietos ir saviugdros keliu, mažų mažiausiai yra tiesiog apgailėtini, kadangi jie pasirenka ne tas dorovines ir dvasines vertybes, kurios iš tikrųjų vertos žmogaus vardo ir žmogiškai prasmingo gyvenimo*.

Tokia Sokrato konceptualinė ir iš jos išplaukianti *dorovinė laikysena bei nuostata*, be abejo, negalėjo likti nepastebėta, neižeisti ar bent jau nepriversti nepatogiai pasijusti daugelio žymių Atėnų visuomenės veikėjų, ypač aristokratų. „Remdamasis minėtais garsiais Atėnų asmenimis, Sokratas pasakoja, kaip šie garbūs žmonės savo vaikams suteikė įvairiapusį, prestižinį išsilavinimą. Tėvai parinko geriausius naudingų dalykų ir menų mokytojus: jaunuoliai išmoko tramdyti žirgus, įgijo gimnastikos ir mūzų „meno“, imtynių ir dar kitų vertingų įgūdžių. Jie daug ko išmoko, nes tėvai vaikų lavinimui nieko negailėję, išleidę tam daug pinigų. O kokie rezultatai? Jų vaikai nepateisinę tėvų lūkesčių. Vaikai turėję rimtų dorovinių ydų“ (57,19).

Ir iš tikrųjų: negalima nuneigti to fakto, kad *doroviniu* asmenybės ugdymu Atėnų mieste valstybėje iki tol niekas neužsiėmė. Netgi tokia sąvoka kaip *dorovinis asmenybės ugdymas* tikriausiai dar neegzistavo. Kaip tik todėl Sokratas tarsi tyčia siūlo atėniečiams kreiptis į sofistus, tuos suktus vertėivas, apsimetančius „visažiniais“, viską išmanančiais „išminties“ ir „retorikos“ mokytojais, čia pat pabrėždamas, jog atėniečiai vis dėlto kažkodėl pas juos ir patys neina, ir savo vaikų nesiunčia. Todėl Sokratas ir klausia: nejaugi Periklis ar Fukididas netroškė savo vaikus užauginti dorais, kilniais ir garbingais žmonėmis? Ir atsako: „Vadinasi, <...> Fukididas savo vaikus išmokė visko, ko galima išmokyti už pinigus, bet kaip pasidaryti gerais žmonėmis – o tam išlaidauti nereikia, – jis neišmokė“ (42,1,403). Kitaip tariant, nekyla abejonių, jog *dorovinį asmenybės ugdymą* Sokratas suvokė ir vertino kaip nepalyginamai svarbesnį, vertingesnį ir universalesnį, t.y. žymiai

daugiau intelektualinių pastangų bei kvalifikuotų įgūdžių reikalaujantį procesą. Suvokdamas tai, mąstytojas jau galėjo apibrėžti bei konceptualizuoti ir pačią problemą, atribodamas *dorovinį* asmenybės ugdymą nuo *profesinio* jaunuolių rengimo. Todėl neabejotina, jog būtent šioje srityje Sokratas kaip tik ir buvo vienas iš tų graikų filosofijos autoritetų, taip aiškiai įsivaizdavusių, suformulavusių, pagrindusių ir įprasminusių *dorovinio asmenybės ugdymo svarbą, tikslus, jos turinį, pobūdį bei prioritetus*.

Vadinasi, konstatuodami, jog Sokratas buvo ne tik vienas iš pirmųjų senovės pasaulio mąstytojų, padariusių vieną reikšmingiausių perversmų filosofijos istorijoje – įgyvendinusių vadinamąjį *antroposofinį filosofijos posūkį*, kartu turime konstatuoti, jog jis taip pat buvo ir vienas pirmųjų graikų *edukologų*, suformulavusių bei apibrėžusių *dorovinio*, o ne *profesinio* asmenybės ugdymo tikslus, uždavinius bei prioritetus. Reikia taip pat pasakyti, jog šio Sokrato posūkio filosofijoje dėka ir visa intelektualinė Europos kultūra iki pat mūsų laikų tapo įmanoma kaip viena universaliausių, dinamiškiausių antropocentriinių filosofinių, pasaulėžiūrinių sistemų, organiškai susijusių su tokiomis mąstymo apie tikrovę formomis kaip *religija, filosofija, menas ir netgi mokslas*. Edukologinės Sokrato idėjos taip pat tapo pagrindu formuojantis vadinamajai *sokratiškajai pedagogikai ir asmenybės ugdymo tradicijai*. Visa tai apibendrinant, generalizuojant, pagrįstai galima tvirtinti, jog ir prie vadinamosios europinės kultūros bei civilizacijos lopšio, jos ištakų irgi stovėjo Sokratas ir sokratikai. Jų suformuota demokratinė asmenybės ugdymo tradicija tebėra nepraradusi savojo aktualumo ir mūsų laikais: tai klausimų - atsakymų, laisvų diskusijų, dialektinio metodo, kritikos ir savikritikos principais grindžiama filosofinio mąstymo tradicija.

Neeuropinės, t. y. nesokratiškosios, intelektualinės tradicijos kultūros Azijoje, Afrikoje, ikikolumbinėje Amerikoje ir t. t., kaip žinoma, tuo nepasižymi. Ten iki pat europiečių XVII - XVIII a. į šiuos kontinentus bei kraštus įvykdytos kolonijinės invazijos vyravo ne *filosofinis*, o *religiosinkretinis* tikrovės suvokimas. Jis – priešingai negu kad sokratiškasis – visada pirmiausia įtvirtina, įteisina ir pagrindžia *religijos, filosofijos ir tikrovės pažinimo intelektualinės vienovės būties atžvilgiu principą*. Taip per tūkstantmečius, kaip skirtybės, susiformavo ir vadinamieji Rytų bei Vakarų pasauliai – Rytų ir Vakarų kultūros, antroposofiniai homo sapiens sapiens provaizdžiai bei intelektualiniai prototipai: Rytų žmogui, kaip teigia specialistai, esąs būdingas kitoks, t. y. *meditatyvinis, kontempliatyvusis tikrovės bei jo paties šioje tikrovėje suvokimas*, lygiai kaip ir šias nuostatas atitinkantis gyvenimo būdas; tuo tarpu Vakarų žmogui – priešingai: *aktyvus, gamtiškąją ir socialinę tikrovę individo naudai pertvarkantis gyvenimo būdas*.

Maža to, Sokrato įsitikinimas, jog dorovinis asmenybės ugdymas nesutampas su profesiniu jaunuolių rengimu, pasirodė esąs toks naujas ir netikėtas, reikšmingas ir perspektyvus, jog dar ir šiandien tai galime vertinti kaip *paradigminį* rytietiškojam tikrovės suvokimui, kuris ir atvedė Europą prie tokios asmenybės ugdymo ir tikrovės suvokimo teorijos bei praktikos, kuri tapo visa nulemiančia *kultūrologine takoskyra* tarp šių dviejų – Rytų ir Vakarų – pasaulių. Vadinasi, be šio, Sokratui gyvybę kainavusio dorovinio ir intelektualinio apsisprendimo, vargu ar turėtume progos šiandien mąstyti ir kalbėti apie *europocentrinę* ir *neeuropocentrinę* kultūrą bei civilizaciją apskritai.

Kaip ši pastaroji, t. y. neeuropocentrinė, kultūra ir civilizacija, o ypač jos praktikuojama asmenybės dorovinio (ir filosofinio) ugdymo teorija bei praktika atrodo konkrečiai, galime įsitikinti, kad ir šio pavyzdžio: "Japonų mokiniui būtinos trys savybės: geras išsisklaidymas, karšta meilė savo pasirinktam menui ir šventa pagarba savo mokytojui, – rašo vokiečių filosofas Herrigelis straipsnyje "Zen ir šaudymo iš lanko menas". – Nuo seniausių laikų mokinio ir mokytojo santykiai buvo priskiriami prie pagrindinių gyvenimo

įsipareigojimų, taigi galima numanyti, kad mokytojo atsakomybė gerokai viršija jo profesines priedermes.

Iš pradžių iš mokinio nereikalaujama nieko daugiau, kaip tik sąžiningai kartoti tai, ką jam rodo mokytojas. Vengdamas nuobodžių pamokymų ir aiškinimų, pastarasis pasitenkina atsainiais paliepimais ir į jokių mokinio klausimus nekreipia dėmesio. Jis ramiai stebi, kaip mokinys klupčioja ir painiojasi, ir, net nesitikėdamas savarankiškumo ir iniciatyvos, kantriai laukia, kol šis ims augti ir bręsti. <...>

Gėlių (komponavimo) mokytojas savo pamoką pradeda atsargiai nurišdamas gėles bei žiedų šakeles laikančias karnas ir rūpestingai suvyniojęs, padeda jas į šalį. Apžiūrėjęs kiekvieną šakelę, išsirenka geriausią, po to dar kartą peržiūri ir taip sudėlioja, kad atitiktų jų paskirtį, ir pagaliau pamerkia į įmantrią vazą. Visai lyg būtų įminęs, kas šmėkštelėjo gamtos slėpiniuose. <...>

Na, o šaudyme iš lanko, be abejonės, visos šios subtilybės yra ne kas kita, kaip ceremonijos. Jos daug aiškiau, nei mokytojas galėtų paaiškinti žodžiais, atskleidžia mokiniui, kad tinkamo menininko nusiteikimo pasiekama tik tada, kai pasirengimas ir kūryba, technika ir meniškumas, materialumas ir dvasingumas, projektas ir objektas nenutrūksta ir yra vientisa”(16, 152 - 153).

Taigi, kaip matome, net ir šiuolaikinėje Japonijoje, garsėjančioje kaip viena iš moderniausių pasaulio valstybių ir turinčioje ultramodernias šiuolaikines elektronines technologijas bei jomis grindžiamą pramonę, ekonomiką ir visa kita, menas ir mokslas, amatas ir kūryba, dvasia ir medžiaga, mokinys ir mokytojas, siekinys ir tikslas vis dar tebėra suvokiami ir traktuojami kaip *nedaloma vienybė, harmoninga sintezė*, kurią, norėdamas ko nors išmokyti, privalai pasiekti, tikriau pasakius, *atkurti ir įvaldyti*, nes numanomoje metafizinėje *zen* situacijoje tai ne kartą ir ne du ir iki šio mokinio bandymų jau yra buvę padaryta, pasiekta, realizuota. Todėl “prieš atsisveikindamas, Mokytojas įteikė man geriausią savo lanką. “Visuomet, šaudamas iš šio lanko, jausi šalia Mokytojo dvasią. Neduok jo smalsuoliams. O kai jis tau nebetiks, pamiršk. Sudegink, kad liktų tik pelenų krūvelė”(16, 156).

Vadinasi, prieš tūkstantmečius susiformavusi rytietiškoji pasaulėžiūra net ir šiuolaikinėje Japonijoje anaip tol dar nėra praradusi savo poveikio. Tikrovei, gamtai čia vis dar pripažįstamos visos mistinės ir maginės galios bei galimybės, o Mokinys ir Mokytojas šiame “šaudymo iš lanko” josios galių aktualizacijos procese atlieka tik savotišką jų *suzadintojų ritualą*. Bet tai, t. y. pats šis ritualas, iš tikrųjų nebeturi nieko bendra su vakariečiams taip įprastu ko nors *mokymosi procesu*.

Procesui, kurį vakarietis suvokia kaip visiškai racionalų, valdomą ir suskaidomą į savo sudedamąsias dalis, būdingas aiškus ir konkretus, racionalistinis tiek savo turiniu, tiek ir forma *subjekto ir objekto, priemonės ir tikslo* suvokimas bei traktavimas. Jį taip pat galima keisti, tobulinti, papildyti ar apriboti – ir vėl priklausomai nuo tų tikslų, kurie keliami šiame asmenybės ugdymo ar mokymo procese.

Senovės graikų, o ypač čia jau minėtoji Sokrato, vėliau – Platono filosofija, šį procesą irgi absoliutina bei susistemina; to negalima nuneigti, tačiau tai ji atlieka ne *ritualo*, o *tikslo* pagrindu. Pažinimas šiems antikos mąstytojams jau neegzistuoja kaip *mistinis ritualas*, nors tam tikrų šios mistikos elementų ar bent užuominų, be abejo, čia vis dėlto esama, pavyzdžiui, kad ir Sokrato plačiau vartotoje bei propaguotoje *majeutikos* bei *dialektikos sampratoje*. Tačiau pats pažinimas – ypač žmonių charakterių – ir jam jau nebėra jokia mistika. “Aišku, vyrai atėniečiai, šitas tyrimas yra pridaręs man daug priešininkų, ir tai dar pačių piktųjų ir pačių smarkiųjų: tad iš jų yra kilę tiekia apkalbų ir tas girdas, kad aš

esąs išmintingas. Mat, klausytojai tiki, kad aš pats visuomet išmanąs tai, ko kitus sugaunu nežinant. Matyti, vyrai, kad tikrai išmintingas tėra Dievas ir kad jis ta savo žosme skelbia, jog žmogaus išmintis maža ko tėra verta arba nieko neverta. Ir jis, nurodydamas Sokratą (čia Sokratas turi galvoje Delfų orakulo pranašystę, kuria buvo skelbiama, kad po dievų iš visų mirtingųjų, t. y. žmonių, išmintingiausias žemėje esąs būtent jis, Sokratas. - J. B.), regis, tik pasinaudoja mano vardu, dėdamas mane pavyzdžiu, tarytum sakyte sakydamas: "Žmonės, tas jūsų tarpe išmintingiausias, kurs, kaip Sokratas, yra sužinojęs, kad jo išmintis, tiesą pasakius, yra niekis". Štai ir dabar aš, vaikščiodamas vis dar tebetyrinėju ir tebeklausinėju, kaip Dievo sakyta, kiekvieną pilietį ir svetimos šalies žmogų, kurį tik laiku išmintingu. Ir kai man nesirodo išmintingas, tai aš einu Dievo talkon ir iškeliu aikštėn, kad tas ir tas tikrai nėra išmintingas"(38, 10-11)

Tokia Sokrato pozicija graikų filosofijai, o vėliau – ir Europos reiškė ne ką kita, kaip tam tikrą, gana konkretų conceptualinį josios, kaip intelektualinės žmonių veiklos rūšies, savarankiškumą, taigi ir mažesnę ar didesnę josios nepriklausomybę nuo mitologijos bei religijos. Sokrato įsitikinimas, jog *žinojimas – tai dorybė* šiuo konkrečiu atveju reiškė ne ką kita, kaip *naujų vertybių, naujų vertybinių orientacijų, idealų bei filosofinės pasaulėžiūros pradžių*. Pagal šią, sokratiškąją, koncepciją doroviniam asmenybės ugdymui kaip tik ir buvo reikalingi ne *doroviniai įgūdžiai*, o *doroviniai idealai*, t. y. būtent tos filosofinės etinės vertybės, kurios vienintelės tik ir tegalėjo savo naujumu patraukti bei sužavėti ir patį ugdytinį.

Sokrato mirtis, kurią jis pasirinko kaip vienintelę įmanomą išeitį iš susiklosčiusios situacijos neprarandant orumo bei savigarbos ir išliekant dorovės mokytoju, kuris *gyveno taip, kaip mokė ir mokė taip, kaip gyveno*, – Sokrato mokiniams ir jo gerbėjams tapo morališkai įpareigojančia elgesio norma, nuostata, stulbinusia juos dar ir po daugelio šimtmečių, prabėgusių po šio mąstytojo mirties, pavyzdžiui, kad ir M. Montenį (*Montaigne*, 1533 – 1592). Todėl tiek Sokrato, tiek ir Platono, o iš dalies ir Aristotelio, filosofija turėtų būti traktuojama kaip naujų, t. y. *jau* ne mitologinių, o filosofinių dorovinių vertybių, orientacijų bei idealų paieška, jų atsklanda. Kartu ši filosofija pasirodė esanti ne tik glaudžiai susijusi su Sokrato intelektualiniu palikimu, bet ir su jo etikai būdinga *dorovine tikrovės interpretacija*.

Kalbant apie Platoną, pirmiausia reikėtų pasakyti, jog minėtąsias savo mokytojo conceptualines nuostatas jis ne tik papildė, bet ir pagilino bei išplėtojo, suteikdamas joms jau daugmaž išbaigtą *filosofinį sisteminį pobūdį bei prasmę*. Maža to. Platono filosofinėje sistemoje joms, kaip dorovinėms vertybėms, suteikiama aukščiausia – pasaulėžiūrinė legitimacija. Kitaip tariant, šios filosofinės etinės vertybės čia jau iškyla ne vien tik kaip teorinė jo nutapytąją filosofinę tikrovę įprasminanti galimybė, bet ir kaip conceptualinis autorias įsipareigojimas visai mūsų būtiškai tikrovei, suteikiant jai kuriančiųjų ir formuojančiųjų *ontoetinių vertybių statusą*. Platono filosofijoje tokia yra visos *Būties*, kaip *Gėrio* sąvokos sinonimo, samprata. Vadinasi, ir pats *Gėrio* supratimas Platono filosofijoje pirmiausia taip pat yra traktuojamas kaip būtiškoji, t. y. *ontinė*, o ne vien tik kaip buitiskoji, *socialinė* kategorija.

Pripažįstant tai ir visa Platono kūryba, t. y. ir visas jo intelektualinis palikimas pagrįstai gali būti apibrėžiamas ir įvardijamas kaip *objektyvusis filosofinis idealizmas*, nes *idėja*, pavyzdžiui, kad ir *Gėrio*, suprantama ir sutapatinama ne tiek su konkrečiu daiktu, kiek su visos tikrovės provaizdžiu, idealiuojų jos prototipu. Platonui ji ir yra nepalyginamai svarbesnė, tobulesnė ir realesnė tiek už patį konkretų daiktą, tiek už visą empirinę jų įvairovę.

Poezijos kūrinys tokia tikrovės interpretacija nesunkiai galėtų būti paaiškinama ir pagrindžiama kaip stilistinė priemonė – metafora ar inversija, tačiau Platonas, kaip žinoma, buvo ne vien tik poetas (jaunystėje, t. y. iki lemtingojo susitikimo su Sokratu), bet ir kaip filosofas, kuris šią “poetinę” inversiją pavertė kertiniu visos savo filosofijos bei pasaulėžiūros akmeniu. Kaip tik dėl to Platono filosofijoje, tikriau pasakius – jo ontologijoje, daikto kaip atskirybės ar ištisos jų rūšies apibrėžimas bei įvardijamas konkrečia sąvoka, kuri paskelbiama jų provaizdžiu, sukuria didžiulę probleminę bei pasaulėžiūrinę įtampą. Ir ši beveik prieš tris tūkstantmečius mąstytojo tikslingai sukurta intelektualinė įtampa filosofijos istorijoje tebėra išlikusi iki pat mūsų laikų, kartu darydama didesnę ar mažesnę poveikį ir visai jos raidai.

Vadinasi, tiek pati Platono filosofija, tiek ir jos poveikyje susiformavusi pasaulėžiūra (platonizmas, neoplatonizmas) vis dar nėra praradusios ir nusipelnė tiek plačiosios visuomenės, tiek ir filosofijos istorikų, specialistų dėmesio. Šis dėmesys jau nebėra ir negali būti nei paaiškinamas, nei sutapatinamas vien tik su čia minėtąja *poetine inversija*, kurios panaudojimas filosofijoje, o ne poezijoje, vargu ar gali būti pateisinamas, tačiau būtent dėl tokio mąstymo apie tikrovės prigimtį *rūšinėms* daiktų bei reiškinių savybėms paties Platono valia yra suteikiama *būtiškoji pirmenybė*, prieš jų *daiktiškąją, medžiagiškąją, empirinę atskirybę bei konkretybę*. Maža to. Platono būties teorijoje konkrečių daiktų ir reiškinių, kaip rūšių, semantinė bei loginė bendrybė sutapatinama su visos būties *pasauliškojo* egzistavimo priešastimi; tuo tarpu jų visų, t. y. kaip daiktų ir reiškinių konkretumas, nepaisant visos jų begalinės įvairovės – *ontoetinės tikrovės egzistavimo padariniu*. Kitaip tariant, *katiškumą* šis mąstytojas neabejotinai laiko ne vien tik bet kurios *konkrečios katės*, t. y. jos faktiškojo, empirinio egzistavimo tikrąja ir vienintele priešastimi, bet ir ją pačią – juodą, baltą, rudą – tik *katiškumo idėjos*, egzistuojančios anapus šiapusybės, konkrečia empirine išraiška.

Būtent tokį “atvirkštinį” mąstymą, t. y. ėjimą nuo bendrybės prie atskirybės, o ne priešingai – šiuolaikinis skaitytojas, besidomintis filosofijos istorija, veikiausiai būtų linkęs aiškinti kaip Platono psichikos problemą ir būtų teisingai, jeigu ne viena esminė aplinkybė. Ta aplinkybė - tai minėta Sokrato suformuluota pamatinė konceptualinė nuostata, skelbianti, *jog žinojimas – tai dorybė*.

Platonui, kaip vienam iš ištikimiausių ir sąžiningiausių Sokrato mokinių, buvo aišku, jog žinojimas kaip procesas, t. y. kaip savitiksliis, tik žmonių giminei būdingas užsiėmimas, negali būti nei mąstomas, nei tapatinamas su dorybe: kad ja taptų, jis turi būti nukreiptas arba turi orientuoti žmogų į tokių tikrovės reiškinių bei procesų pažinimą, kurį ir būtų galima apibrėžti ar įvardinti kaip *dorybę*, tačiau tokio pažinimo tikrovėje nėra ir negali būti. Priešingai, mokėjimas pasigaminti arba naudotis visrakčiu, vadinasi, tam tikras žinojimas, turėtų tiesiog įpareigoti mane būti dar doresniam, dar sąžiningesniam, negu kad, tarkime, buvau prieš išmokdamas jį pasigaminti ir taip visiškai atgrasinti mane ir nuo noro vagiliauti. Tačiau iš tikrųjų taip nėra. Žinojimas iš tikrųjų nedaro žmogaus geresnio, sąžiningesnio, doresnio. Vadinasi, ir pati dorovė iš tikrųjų niekaip nėra susijusi su žinojimu, o žinojimas su dorove.

Ieškodamas išeities iš savo mokytojo Sokrato suformuluotos konceptualinės aklavietės, Platonas kaip tik ir yra priverstas paskelbti, jog visos *būtiškosios tikrovės pagrinde glūdinti Gėris sąvoka*. Dėl tos pačios priešasties ir pati tikrovė Platono apibrėžiama kaip *Gėris*, t. y. sąvoka, turinti neabejotiną sąryšingumą su *būtiškuoju* vertybių pasauliu, taigi ir su vertybinių orientacijų *filosofine* prigimtimi. Filosofine ne tik dėl to, kad šios vertybės Platono yra traktuojamos kaip *ontoetinės*, bet ir dėl to, kad jos dažniausiai nesutampa su

tradicinėmis, t. y. su paties graikų demos (liaudies. J. B.) mitinės sąmonės sukurtosiomis, taip pat ir su buitinėmis vertybėmis. Bet apie tai plačiau bus kalbama vėliau.

Kita nėra kiek ne mažiau reikšminga tos epochos intelektualinės graikų aplinkos ypatybė, be abejo, buvo ta, jog Platono laikais iš tikrųjų sunku buvo suvokti ir paaiškinti, kokiū būdu ir kokiū pagrindu žmogaus protas, kaip tikrovės pažinimo instrumentas, begalinia-me daiktų bei reiškinių pasaulyje, jų įvairovėje išskiria tai, kas juos visus vienija ir apibrėžia kaip sąvoką; apibrėžia ir sujungia, arba priešingai - išskiria ir išskaido. Kitaip tariant, *daiktų ir reiškinių bendrybės bei atskirybės problema* Platonui čia taip pat iškyla ne vien tik kaip *semantinė* ar *loginė*, bet ir kaip *gnoseologinė* problema, verčianti jį ieškoti išeities iš susiklosčiusios konceptualinės padėties.

Ir Platonas šią dar Sokrato jam primestą gėrio kaip žinojimo sampratos problemą išsprendžia iš tikrųjų genialiai: loginę ir semantinę daiktų bei reiškinių vienovę ir bendrumą jis susieja su ontine savo paties filosofijos problematika. Daiktas ar reiškinys kaip atskirybė, anot jo, aprioriškai jau egzistuojąs mūsų galvose apibendrinamojo vaizdinio pavidalu, t. y. kaip *sąvoka*, kaip *bendrybė*, kuri tik ir gali, tarkime, *katę* kuo glaudžiausiai susieti su rūšine jos ypatybe – *katiškumu*, o, pavyzdžiui, *žmogų* – su *žmogiškumu*.

Vadinasi, pagal Platoną ir išeina, jog tam tikra, t. y. tik atskiriems daiktams bei reiškiniams būdinga bendrų jų savybių ar ypatybių visuma mūsų prote atsiranda ne kaip nors kitaip, o tik kaip iš *idėjų (eidos)* pasaulio nusileidusi *bendrybė*, įsikūnijusi *atskirybėje*, nes juk šis daugybės įvairiausių daiktų ir reiškinių pasaulis – tai mūsų, gamtiškasis pasaulis. Ir visa tai suvokiama kaip didžiausia ontinė vertybė – Gėris, o jo pažinimas – kaip žmogus gyvenimo žemėje tikslas. Šį Gėrį pažinti ar bent jau suvokti, Platono nuomone, ir esanti svarbiausioji kiekvieno iš mūsų – tiek filosofo, tiek ir apskritai doro, sąžiningo ir išmintingo Atėnų miesto valstybės piliečio – pareiga. “Tad tai, kas pažįstamiems daiktams suteikia teisingumą, o žmogui – sugebėjimą pažinti, ir laikyk gėrio idėja – žinojimo ir tiesos pažinimo priežastimi. <...> Kaip šviesą ir regėjimą yra teisinga laikyti panašiais į Saulę, bet būtų klaidinga juos laikyti saule, taip ir čia: teisinga yra žinojimą ir tiesą laikyti panašiais į gėrį, bet klaidinga vieną kurį iš jų laikyti gėriu, nes gėrio prigimtis yra nepalyginamai vertingesnė” (39, 240).

Taip buvo žengti tie pirmieji šio antikos mąstytojo žingsniai link tokio tikrovės intelektualinio apibendrinimo, kurį mes šiandien taip išdidžiai ir oriai apibrėžiame bei įvardijame kaip Platono filosofiją.

Maža to. Daiktų ir reiškinių *bendrumo* bei *atskirumo* kaip ontologijos ir gnoseologijos problema naujais aspektais iškildavo ar būdavo iškeliama ir žymiai vėliau, pavyzdžiui, Plotino ir neoplatonikų, neišskiriant iš jų tarpo nė šv. Augustino (354 - 430 m. po Kr.); taip pat ir ankstyvaisiais viduramžiais – ilgo ir nevaisingo ginčo tarp *realistų* bei *nominalistų* brandžiosios scholastikos laikotarpiu (XI - XII a). Krikščioniškoje Vakarų visuomenėje minėtąją problemą, žinomą kaip *universalijų problema*, radikaliau ir realistiškiau sprendė tikrai šv. Tomas Akviniėtis (1225 - 1274). Lygiai taip pat jis radikalizavo ir visą krikščioniškąją filosofiją, perorientuodamas ją nuo *platoniškosios* prie *aristoteliškosios* mąstymo tradicijos. O juk ir krikščioniškosios filosofijos intelektualinį pamatą taip pat sudaro būtent šių dviejų antikos mąstytojų – Platono ir Aristotelio, taip pat vėlyvojo Romos laikotarpio stoikų intelektualinis įdirbis. Bet grįžkime prie Platono.

## ASMENYBĖS UGDYMAS PLATONO FILOSOFINIŲ VERTYBIŲ KONTEKSTE

*Gėrio* idėja Platono filosofijoje vaidina pamatinį vaidmenį. Tai sąvoka, į kurią mąstytojas atremia visą savo formuojamą filosofinių vertybių sistemą. Tačiau būdama konceptualiai (t. y. kaip sistema) susijusi ne tik su jo ontologija (būties teorija. – J. B.), bet ir su gnoseologija (pažinimo teorija. – J. B.), *Gėrio idėja* čia tampa ir visos platoniškosios tikrovės, apimančios *antgamtį, gamtą, visuomenę* ir *individa* vertybinių orientacijų epicentru. Tai reiškia, jog, tęsdamas savo mokytojo Sokrato pradėtąjį darbą, Platonas iš tikrųjų lieka ištikimas pamatinei Sokrato nuostatai *perauklėti Atėnų miesto valstybės pilietį gėrio, grožio, tiesos ir teisingumo dvasia*. Todėl ir šio skyrelio tikslas irgi labai konkretus ir aiškus: parodyti kaip, kokiais būdais ir kokiomis priemonėmis pasinaudodamas didysis Sokrato mokinys tai padaro.

*Pirma*, ką prieš pradėdant konkrečią Platono tekstų konceptualinę analizę turime padaryti, tai įsisąmoninti, jog Platono filosofija yra tokio lygmens ir tokio intelektualinio bei pasaulėžiūrinio užmojo sistema, kokio nei iki jo, nei daugelį šimtmečių po jo – imtinai iki pat G. Hegelio – niekas nė nebandė sukurti. Kitaip tariant, *ši sistema pirmiausia turi būti traktuojama kaip tokio masto, tokio lygmens asmenybės ir visuomenės dorinimo užmojis, kokio per visą vėlesnę Vakarų filosofijos istoriją nebuvo pasiekta*. (Todėl dar kartą primenu, jog tiek Aristotelio, tiek – dar vėliau – aristotelizmo pagrindu perorientuota krikščioniškoji filosofija ir etika kaip precedentas jau nebebuvo itin savarankiškos, kadangi tiek aristotelizmas, tiek ir tomizmas yra nepaprastai daug ką perėmusios iš Platono, o krikščioniškoji – dar ir iš stoikų intelektualinio palikimo.)

*Antra*, Platono užsibrėžtasis uždavinys nei jo paties, nei jo mokinių ir sekėjų jokiū būdu negalėjo būti įgyvendintas taip, kaip to pageidavo pats mąstytojas, kaip tik dėl to, jog tai buvo metafizinis, utopiškas tiek savo prielaidomis, tiek ir iš jų plaukiančiomis išvadomis projektas. Platono supratimas apie *antgamtį, gamtą* ir *visuomenę*, nekalbant jau apie konkretų *individa*, kaip miesto valstybės pilietį, buvo pernelyg voliuntaristiškas, nepamatuotas ir nerealus, kad, nepaisant jo, kaip filosofo, talento bei jo sukurtojo filosofinio pasaulėvaizdžio privalumų, jam, kaip mąstytojui, vis dėlto neužteko nei stratego, nei taktiko sugebėjimų tai pasiekti (pavyzdžiu čia gali būti kad ir filosofijos istorikų nurodomi Platono mėginimai perauklėti Sirakūzų tironą Dionisijų Jaunesnįjį). Iš visų šių mąstytojo pastangų ne tik kad nieko doro neišėjo, bet ir viskas liko kaip buvę. Beje, pati ši idėja Platonui vos nepasibaigė kaip asmenine tragedija. (Žr.apie tai plačiau: 45, 98; 55, 95)

*Trečia* – ir tuo tikrai netenka abejoti – Platonas iš tikrųjų sukūrė precedentą naudoti filosofiją kaip priemonę *žmogaus, visuomenės* ir *valstybės* pertvarkymui pagal iš anksto numatytą planą, t. y. pagal konkretaus filosofo keliamus tikslus bei kriterijus, tuo pačiu atverdama kelius visoms lig šiol žmonijos istorijoje žinomoms politinėms bei socialinėms utopijoms, iš kurių bene pragaištingiausių padarinių gamtai ir žmonijai bus turėjęs vadinamasis “mokslinis komunizmas”, t. y. jo teiginių pagrindu kuriama “komunistinė” visuomenė.

Detaliau šią Platono ontinio *gėrio* filosofija grindžiamą asmenybės ugdymo ir visuomenės bei valstybės pertvarkymo koncepciją nagrinėjant, privalu prisiminti, jog epochą, kurioje jis gyveno, lygiai kaip ir Atėnų miesto valstybės socialinį bei politinį nuosmukį, prasidėjusį po Atėnų karinio pralaimėjimo Spartai, filosofas susiejo ne tik su netikusia politine santvarka, kokia jis laikė Atėnų demokratiją, kurią jis prilygino neišrūgusio jauno vyno statinei, bet ir su čia jau minėtomis *ontoetinėmis* šios savo filosofijos nuostatomis. Pagrindinė iš jų – reikalavimas, kad Atėnų miestas valstybė atitiktų jo suprojektuotosios

idealios, esančios tik idėjų pasaulyje, valstybės politines, socialines ir dorovines charakteristikas. “Kai laisvės ištroškusioje demokratinėje valstybėje, - pabrėžia Platonas, - valdžią paima nevykę vynu pilstytojai, valstybė per daug apsvaigsta nuo neatmieštos laisvės, o valdovus, jeigu jie nepakankamai nuolaidūs ir neduoda visiškos laisvės, apkaltina ir baudžia kaip nusikaltėlius ir oligarchus” (39,299).

Filosofo panieka demokratijai – tai kartu ir aukštos kilmės graikų aristokrato panieka visiems tiems, kurie pagal kilmę bei išsilavinimą, verslus ir, be abejo, įsivaizduojamus bei puoselėjamus troškimus, nebuvo aristokratai. Bet ne vien tai: Platonas, kurio tikrasis vardas buvo Aristonas, būdamas paskutinio atėniečių karaliaus Kodro giminaitis, negalėjo susitaikyti su mintimi, jog būtent šios netikusios valstybės ir visuomenės atstovai nuteisė myriop jo mylimą mokytoją Sokratą, prieš tai jį dar apkaltinę nebūtais dalykais, kuriuos tik sugebėjo sugalvoti skundikai, tarp kurių, beje, buvo ir paties Sokrato mokinių.

Dėl visų šių priežasčių Platonas demokratiją iš tikrųjų turėjo pagrindo laikyti pakankamai ydinga politine santvarka; tačiau pirmiausia dėl to, kad, esant demokratijai, šalį valdo visokie neišmanėliai, panašūs į jo minėtuosius nevykėlius vyndarius, ir todėl ši valdymo forma taip greitai išvirstanti tiek į *oligarchiją*, tiek į *ochlokraiją*, tiek ir į *tironiją*.

Visos šios pastarosios politinės santvarkos taip pat esančios niekam tikusios, nes iš motinos Gajos (Žemės kaip dievybės – *J. B.*) gautąją tikrąją individo prigimtį kuo bjauriausiai iškraipančios. O toji mūsų iš motinos Gajos gautoji prigimtis, kurią mes kaip lemtį atsinešame į šį pasaulį, Platono nuomone, esanti taip pat labai skirtinga – nevienoda nei savo sugebėjimais, nei siekais, nei troškimais, nei jų įgyvendinimo būdais ar galimybėmis. Kitaip tariant, toji paslaptingoji mūsų prigimtis ir esanti mūsų *siela*. Siela - vienintelė tikrai nemirtinga, nedaloma substancija, pažįstanti ir amžinąją būtį (idėjas), ir aukščiausiąjį gėrį, nes ji į mūsų mirtinguosius kūnus patenkanti panašiai kaip vynas į ąsotį, todėl, kūnui mirus, siela ir vėl sugrįžtanti į ten pat, iš kur ir yra atkeliavusi (metempsichoze). Antai dialoge “Faidonas” Platonas apie sielą taip rašo:

- “Įsidėmėk dar ir štai ką: kadangi siela ir kūnas būva drauge, gamta įsako kūnui vergauti ir klausyti, sielai – valdyti ir viešpatauti. Katras, tavo galva, panašus į dieviška ir katras į mirtinga? Ar neatrodo tau, kad tam, kas dieviška, pačios gamtos skirta valdyti ir vadovauti, o tam, kas maru, – klausyti ir vergauti? <...>

- Dabar, Kebetai, - kalbėjo Sokratas, - pagalvok: ar iš to, kas pasakyta, neaišku, kad siela labiausiai panaši į dieviška, nemirtinga, tik mintimi suvokiama, tolygu, nesuardoma, visada vieninga ir pastovu, o kūnas irgi labiausiai atitinka visa žmogiška, mirtinga, daugiopa, protu nesuvokiama, suardoma, visuomet nevieninga ir nepastovu?” (40, 185 - 186).

Čia ypač svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad *sielos nemirtingumas* Platono filosofijoje yra glaudžiai susijęs *su josios gyvenimu iki susijungimo su konkrečiu kūnu*, į kurį ji patenkanti iš *idėjų* pasaulio, lygiai taip pat, kaip ir *sielos sugrįžimas* į *idėjų* pasaulį – tam kūnui mirus. Taip *nemirtingoji siela* praeinanti ištiesą *gimimų* bei *mirimų* ciklą, nusitęsiantį per pakankamai ilgą laiką, kol pagaliau pasiekianti tokį *intelektualinio brandumo laipsnį*, jog pasidaranti pajėgi *užsiimti netgi filosofija*.

Ši pastaroji mintis bene svarbiausia visoje Platono filosofijoje ir iš jos išplaukiančioje etikoje, nes kuo siela yra “senesnė”, kuo ji yra “išgyvenusi” didesnį “mirimų ir gimimų skaičių”, tuo ji *išmintingesnė*. Filosofo siela šia savo kokybe, t. y. dieviškojo prado, arba dvasingumo *nous (proto)*, joje dominavimu esanti nepalyginamai tobulesnė už visų kitų žmonių, tačiau dar ne filosofų, sielas. Todėl visai pagrįstai skaitytojui gali kilti klausimas – kodėl tobulesnė?

Į tai atsako ir pats Platonas garsiaja savo *sielų prigimties teorija*. Ši jo teorija taip pat yra suvaidinusi itin reikšmingą vaidmenį – ir ne tiktai platonizme, bet ir visos antikos bei



krikščioniškosios filosofijos formavimesi apskritai – viduramžiais ir netgi mūsų laikais. Tiesa, krikščioniškoji filosofija ir etika atmeta sielų keliavimo – *metempsychozės* idėją, tačiau kad kūnas yra sielos kalėjimas – *sōma - sēma* ir kad ji, siela, yra *nemirtinga* – visos šios idėjos ankstyvosios krikščionybės yra paveldėtos būtent iš platonizmo. Todėl nepaikalbėti apie ją plačiau ir išsamiau būtų tikras nesusipratimas. Juoba kad ir *sielų prigimties teorija* Platono filosofijoje yra esminė konceptualinė visos jo sistemos dimensija, grandis, sujungianti atskiras jos dalis į vieningą filosofinę, pasaulėžiūrinę visumą.

Vadinasi, sielos ir kūno būtiškuosius santykius Platonas apibrėžia garsiuoju savo pasakymu, kad kūnas esąs sielos kapas. Tačiau kadangi siela esanti nemirtinga, todėl ji ir nenumirštanti kartu su kūnu; priešingai - į kūną ji patenkanti panašiu būdu, kaip vynas į ąsotį. Tai reiškia, kad būtent ji ne tik suteikianti kūnui gyvybę, bet ir *būtiškąją prasmę bei paskirtį*. Nuo konkrečios sielos dominuojančiosios “prigimties”, t. y. nuo konkrečių jos individualiųjų savybių labai priklausąs ir kiekvieno iš mūsų gyvenimas – idealai, interesai, mintys, jausmai, troškimai, gyvenimo būdas, dorovingumas ir t. t. Visomis šiomis savo charakteristikomis, pavyzdžiui, *filosofo siela niekada nebūnanti visiškai panaši į kario, žemdirbio ar amatininko*. Už pastarąsias ji visada esanti “senesnė”, todėl ir išmintingesnė bei brandesnė, vadinasi, ir žymiai daugiau žinanti, išmananti, nes esanti ir žymiai daugiau įvairiausių inkarnacijų patyrusi – gyvenimų nugyvenusi. Todėl akivaizdu, jog *platoniškoji sielos samprata yra neatsiejama ir nuo platoniškosios dorovės sampratos*. Ir čia mes vėlgi negalime neprisiminti jau minėtosios sokratiškosios *dorovės kaip žinojimo* koncepcijos, kuriai Platonas, pasirodo, liko ištikimas visą savo gyvenimą.

Apskritai paėmus, kiekvieno žmogaus siela, pasak Platono, esanti sudaryta iš trijų sudedamųjų dalių: *protingosios, juslingosios ir geidulingosios*. Protingajai sielos daliai atstovaujanti *išmintis*, jausmingajai – *narsumas*, geidulingajai – *nuosaikumas*. Tai ir esančios *trys pagrindinės dorybės*, kurių kiekvienas konkretus individas privaląs siekti, jas ugdyti. Tačiau visoms joms viešpatauti ir jas valdyti privaląs būtent *teisingumas*. Vadinasi, Platono filosofijoje teisingumas – viena iš svarbiausiųjų dorovinių vertybių, suteikiančių būtiškąją – *ontoetinę* – paskirtį bei prasmę tiek visai gamtai, tiek ir visuomenei, tiek ir kiekvienam konkrečiam jos nariui kaip individui. *Todėl ir visa platoniškoji tikrovė taip pat esanti kupina harmonijos - gėrio, grožio, tiesos bei teisingumo*.

Tačiau kartu tai – idealioji būties kaip visumos, t. y. kaip visos tikrovės filosofinė projekcija. Dėl to ji ir sudaranti visų filosofinių vertybių – visos Platono ontologijos *idealiąją pagrindą*. Tuo tarpu *realioji būties*, kaip visos tikrovės atitiktis, situacija Platono filosofijoje, be abejo, yra visiškai kitokia. Todėl ir konkrečių esamos padėties priežasčių bei padarinių tyrimas, jų filosofinė analizė priklauso būtent tai Platono kūrybos daliai, kurią visai pagrįstai galime įvardinti kaip Platono pažinimo teoriją, arba *gnoseologiją* (filosofinę antropologiją ir etiką).

Vadinasi, idealiąją (filosofinę) Platono būties interpretaciją konceptualiai pagrindžia jo sukurtoji idėjų, kaip konkrečių daiktų bei reiškinių provaizdžių, arba *eidosaų*, teorija. Tuo tarpu gamtiškasis, medžiagiškasis daiktų bei reiškinių pasaulis, kuriame ir mes gyvename, pasak Platono, egzistuojąs tik kaip šio aukštesniojo, antgamtiškojo pasaulio idėjų atspindys – netobula jų projekcija, neprilygstanti jiems niekuo: nei savo *išbaigtumu*, nei *nekintamumu*. Daiktų ir reiškinių, pavyzdžiui, katės, žmogaus, valstybės, kosmoso ir t. t. – išbaigtumo bei nekintamumo, antlaikiškumo ir amžinumo pagrindą sudarąs jų *tobulumas*. Tačiau tobulumas mąstytojo suvokiamas kaip *būtiškumas*, kurio esminė savybė – *sau pačiam savęs paties pakankamumas*. Todėl tobuli, pasak Platono, galintys būti *tik visų gamtoje esančių daiktų bei reiškinių antgamtiniai provaizdžiai, arba idėjos*. Pavyzdžiui, Platono *kosmosas* – tai absoliučiai autarkiška, nuo nieko nepriklausoma siste-

ma, amžina ir nekintama, kadangi nėra viena iš savo savybių ji nėra susijusi su dar kuo nors, kas būtų šalia jos, t. y. šalia kosmoso. Priešingu atveju toks kosmosas būtų ne tik pažeidžiamas, bet ir neamžinas. Todėl visa savo sąranga jis esąs sutvarkytas būtent taip, kad šalia jo nebūtų ir net iš principo negalėtų būti absoliučiai nieko: visa išplaukia iš jo autarkiškos, nuo nieko nepriklausomos sandaros, uždaros sistemos, iš kurios viskas atsirandą ir į kurią viskas visada ir vėl sugrįžta. Vadinasi, kosmosas yra ne tik absoliučiai autarkiškas, bet ir gyvas bei tobulas kūnas; jis taip pat esąs ir *pasaulinė siela bei protas*.

Štai kaip, pavyzdžiui, visa tai vaizduojasi pats Platonas: „Suprantama, kas šios Visatos gimdytoją ir kūrėją ne taip paprasta suprasti, net jeigu jį mes ir suprastume, apie tai nebūtų galima visiems pasakoti. Ir vis dėlto suformuluokime dar vieną klausimą, liečiantį kosmosą: į kokį prototipą orientavosi tas, kuris jį sukūrė, - į adekvatų sau ir nekintamą, ar į iš kažko atsiradusį? - Jeigu kosmosas tobulas, o jo kūrėjas taurus, tuomet aišku, kad jis orientavosi į tai, kas amžina; jeigu reikalas klostėsi kitaip, apie ką ir kalbėti nederėtų, vadinasi, jis orientavosi į tai, kas jau yra atsiradęs“ (41,432 -433).

Taigi Platono įsivaizduojamas kosmosas – idealus, nes jis tuo pačiu metu yra ir *būtis ir būtybė*. „Be to, - pabrėžia mąstytojas, - kiekvienas iš keturių [pradų], įjungiant juos į kosmoso sudėtį, buvo visiškai sunaudotas; Kūrėjas surentė [kosmosą] iš visos ugnies, viso vandens, viso oro ir visos žemės, nepalikdamas už jo ribų nė vienos tų pradų dalies ar pajėgumo. Jis pasirūpino, kad, pirmiausia kosmosas būtų vientisa ir tobula gyva būtybė, sudaryta iš tobulų dalių, be to, kad kosmosas būtų vienintelis ir neliktų jokių liekanų, iš kurių galėtų gimti kitas, į jį panašus, ir pagaliau, kad jis būtų nekarštantis (nesenstantis – J. B.) ir nesergantis“ (37, 69 - 70).

Taip Platonas „išsprendžia“ ir dar vieną, nuo Parmenido (Parmenides, ~ 515 - 544 m. pr. Kr.) laikų graikų filosofus kamavusią problemą – *būties amžinumo ir nekintamumo jos įvairovėje problemą*. Antikos laikais tai buvo vienas iš pagrindinių filosofijos klausimų. O šios problemos neišsprendus, sunku (galbūt net neįmanoma) buvo filosofškai įprasminti (konceptualizuoti) ir numanomą pasaulio pradžią kaip *vienį*, lygiai kaip kad buvo neįmanoma nuosekliai, įtikinamai paaiškinti bei pagrįsti ir dabartinę pasaulio daiktų bei reiškinių įvairovę - jų *daugį*. Dėl to Platono kūryba ir yra laikoma *pirmąja pasaulio istorijoje filosofijos sistema*, nes jis šią – vienio ir daugio – problemą kaip tik ir pabandė spręsti būtent šios savo koncepcijos ribose.

Kita vertus, Platono intelektualinė patirtis kuo akivaizdžiausiai parodė, jog *vienio ir daugio*, kaip pagrindinių antikos filosofijos klausimų, problemą iš tikrųjų galima išspręsti. Bet padaryti tai įmanoma ne eksperimentiškai (nes ir mūsų laikų fizika jos nėra išsprendusi, t. y. sukūrusi vieningos lauko teorijos), o spekuliatyviai. Šiam tikslui pasiekti Platonui tereikėjo suskaidyti tikrovę į dvi sudedamąsias dalis – *idealiąją ir materialiąją*.

Pastaruoju Platono atradimu daugiau ar mažiau sėkmingai naudojosi ne tik visi vėlesnieji platonikai, viduramžių scholastai, bet ir apskritai visi vėlesnieji filosofijos istorijoje žinomi mąstytojai idealistai, neišskiriant iš jų tarpo ir itin kūrybingai tuo pasinaudojusių klasikinės vokiečių filosofijos atstovų, pavyzdžiui, G. Hegelio (*Hegel*, 1770 - 1831) bei daugelio kitų.

Vienintelė įmanoma, pakankamai rimta konceptualinė alternatyva šiai Platono pasiūlytajai, be abejo, buvo tik Demokrito (*Dēmokritos*, 460 – 370 m. pr. Kr.) *atomizmas*. Todėl galbūt ne visai be pagrindo lenkų mokslininkas, filosofijos istorikas W. Tatarkiewicz'ius yra pareiškęs mintį, jog kaip tik „Demokritas buvo didis ir universalus mokslininkas, kurio šlovė užtemdė tik nepalankiai susiklosčiusios aplinkybės, kaip antai: dingo jo raštai, jam nepalankios buvo vėlesnės kartos, atsirado didingos Platono ir Aristotelio figūros. <...> Besilaikantys tos naujos nuostatos iš esmės sudarė *opoziciją* Demokritui. Platonas savo varžovą materialistą išvis nulyėjo; nors ir žinojo jo veikalus, savo raštuose nė karto nepaminėjo jo vardo“ (55, 1, 59).

## FILOSOFO IR FILOSOFIJOS VAIDMUO UGDANT TOBULĄ ASMENYBĘ IR VISUOMENĘ

Matėme, kad Platono filosofijoje – antropologijoje, valstybės teorijoje, etikoje – asmenybei ir visuomenei iš tikrųjų rodomas išskirtinis dėmesys. Maža to. Filosofo gyvenimą (jo skelbiamą filosofiją) Platonas įsivaizduoja kaip misiją, kurios aukščiausi ir kilniausi tikslai visada sutampa su tikrosios (filosofinės) tiesos atskleidimu, išaiškinimu ir įrodymu, kartu siekiant kuo labiau pagerinti, patobulinti tiek individo, tiek ir visuomenės prigimtį bei struktūrą. Toks filosofo gyvenimas, jo visuomeninė, intelektualinė, dorovinė misija galėtų būti palyginta nebent su dviem graikų mitologijoje gerai žinomais personažais: pusdieviu Prometėju bei mirusiųjų karalystės valtininku Charonu. Pirmasis žmonių laimei ir gerovei iš dievų pagrobia amžinąją ugnį ir padovanoja ją žmonėms, o antrasis – palaike valtele perkeldamas mirusiųjų sielas per amžinąją užmaršties upę Letą, suteikia jiems amžinąjį gyvenimą mirusiųjų karalystėje Hade. Čia jie, kaip šešėliai, ir gyveną sau be jokių rūpesčių – nieko neprisimindami ir nieko nežinodami, vadinasi, ir dėl nieko nesikankindami.

Platonas elgiasi panašiai: filosofine pasaulio pažinimo valtele jis gyvųjų atėniečių (ir ne tik jų, bet ir visų, filosofija besidominčių) sielas perkelia į savo išsvajotąją tėvynę – *amžinųjų ir nekintančių idėjų karalystę*. Tuo tarpu pati ši filosofija, tarsi Prometėjo padovanotoji ugnis, esanti priemonė – metodas, arba būdas, pasiekti šiam kilniam ir didžiam kiekvieno žmogaus gyvenimo tikslui. Todėl, apibrėžęs kiekvieno žmogaus dvasinę prigimtį, t. y. jo sielą keturiomis aukščiausiomis būsenomis arba gebėjimais, jis konstatuoja, jog kiekviena iš šių sielų pasižyminti būtent šiomis savo ypatybėmis:

mąstymu (*noēsis*),  
nuovoka (*dianoia*),  
tikėjimu (*pistis*)  
ir spėjimu (*eikasia*),

Toliau Platonas aiškina, kaip šios keturios žmogaus sielos dalys – jo dvasinės prigimties savybės – yra susijusios su antgamčiu, t. y. su *idėjų* pasauliu, ir kaip jos yra susijusios su pačia žmogaus prigimtimi – jo *dorovingumu*. Pastarasis priklauso nuo to, kuri iš žmogaus prigimties, t. y. iš jo jau turimos sielos savybių, yra vyraujanti – *protingoji, impulsyvioji ar juntančioji* (55,102)

Su *idėjų* pasauliu individualiosios žmonių sielos esančios susijusios tuo, kad, pirma, į jį iškeliauja po mirties ir, antra, kad, *anamnezės* (gr. *anamnēsis* – *prisiminimas*. - J. B.) būdu per ištiesą gimimų ir mirimų seką pamažu sukaupia savo intelektualinę ir dorovinę patirtį – dangiškąjį atspindį to, ką jos matė, patyrė ir sužinojo idėjų pasaulyje.

Su *žemiškuoju pasauliu* individualiosios žmonių sielos tarpusavyje yra susijusios pirmiausia per *metempsichozę*, t. y. per jų prigimtinių gebėjimų įsikūnyti į vis naujus kūnus – ir nebūtinai vien tik žmonių, bet ir įvairių gyvūnų ar augalų.

Per visą šią kūniškųjų gimimų ir mirimų seką individualiųjų sielų sukauptoji patirtis leidžia joms darytis vis protingesnėmis ir doresnėmis. Protingiausia, pasak Platono, esanti būtent *filosofas siela*, kadangi ji, dėl daugybės išgyventų inkarnacijų, esanti ir daugiausia *išminties* sukaupusi, vadinasi, ir doriausia. Ją Platonas vaizdingai palygina su „daugiausia aukso“ savo prigimtyje sutelkusiąja.

Tačiau auksas čia, žinoma, tėra tik metafora. Tikrasis auksas gyvenimiškąją išmintį

kaupusiai sielai visada esąs *žinojimas* ir ypač *filosofinis žinojimas, filosofinė išmintis*. Visos kitos, t. y. mažiau patyrusios ir mažiau išminties sukaupusios, esančios karių, žemdirbių, amatininkų sielos. Jų dvasinės prigimties dominantės atitinkamai esančios: *narsumas* (kariai), *geidulingumas* (amatininkai ir žemdirbiai). Tačiau bet kuriuo atveju kūnas vis vien esąs sielos kapas, net ir tuo atveju, jei tame kūne yra apsigyvenusi tikro filosofo siela.

Negatyvus Platono požiūris į apverktiną individualiųjų sielų, esančių žmonių kūnuose, padėtį, verčia filosofą ieškoti kokios nors išeities. Ir tokią išeitį mąstytojas ne tik surandama, bet ir logiškai ją pagrindžia, konceptualizuoja. Tai – netikusios politinės santvarkos, kurioms egzistuojant šios žmonių kūnuose įkalintos sielos esančios priverstos gyventi. Bet ir tai dar ne viskas.

Didžiausioji blogybė su kuria, pasak Platono, kiekvienas iš atėniečių neišvengiamai susiduria, esanti kaip tik ta, kad niekas iš jų nežino kaip, koku būdu reikią sutvarkyti valstybę ir visuomenę, kad jos abi atitiktų *tobulos valstybės ir visuomenės provaizdį, arba idėją*. Toji aplinkybė, jog Atėnų miestas valstybė tvarkąs anaipol ne pagal Platono keliamus reikalavimus, tik įrodanti jo filosofijos reikalingumą bei pagrįstumą. Todėl savo dialoguose „Politeia“ („Valstybė“) bei „Įstatymai“ Platonas kaip tik ir pateikia tokį *idealią* valstybės ir visuomenės modelį, kuris ir tapo bet kurio *utopinio mąstymo apie socialinę žmogaus bei visuomenės prigimtį spekuliatyvių samprotavimų paradigma daugeliui vėlesniųjų laikų filosofų – imtinai iki K. Marxo bei jo politinių adeptų*.

Charakteringusias šios utopinės Platono valstybės ir visuomenės bruožas – jų panašumas ne šiaip į žmogų, o į *trinarę, kokybiškai skirtingą individualiąją sielą turinčią būtybę*. Dėl tos pačios priežasties ir Platono kuriama valstybė bei visuomenė suskirstyta į *tris* luomus:

- a) *valdovų*
- b) *karių*
- c) *maitintojų*.

**Valdovų luomas** – tai išminčiai ir filosofai, panašūs į Sokratą, Platoną, kitus antikos mąstytojus, žmones, besirūpinančius amžinųjų – ontoetinių vertybių pažinimu bei jų atskleidimu, atitinkamu jaunosios kartos ugdymu. Dėl tos pačios priežasties Platonas reikalauja, kad valstybę valdytų filosofai, nes tik jie geriausiai žina, *kaip* ir *ką* reikią daryti, kad visi idealiosios valstybės ir visuomenės piliečiai *teisingai* gyventų, nes filosofai kartu esą ir visuomenės mokytojai. Filosofų, išminčių skiriamasis prigimties bruožas esąs *protas*.

**Karių luomas** – tai luomas žmonių, kuriems, atitinkamai pagal jų sielos prigimtį, esąs būdingas ne filosofinis mąstymo apie tikrovę būdas, t. y. protas, o kaip tik priešingai – *jinršis, narsumas, drąsa*. Todėl karių paskirtis Platono utopijoje esanti tokia pati, kaip ir realiai egzistuojančiose visose kitose graikų valstybėse – rūpintis valstybės saugumu, o, iškilus pavojui, narsiai ją ginti nuo vidaus bei išorės priešų.

**Maitintojų luomas** – tai valstiečiai, amatininkai, pirkliai, kurių pagrindinė paskirtis ir funkcija visuomenėje bei valstybėje – aprūpinti save ir ypač karių bei valdovų (mąstytojų, filosofų) luomą viskuo, kas būtina žmogaus gyvybei. Iš esmės – tai žemiausia, išskyrus vergus, socialinė žmonių grupė, sluoksnis, kuris atitinka *geismingąją* žmogiškosios sielos dalį.

Tokį Platono žavėjimąsi filosofais, jo manymu, vieninteliais tikrai vertais idealiosios valstybės valdovų (arba valdytojų) vardo, garsusis XX a. mąstytojas K. Poperis (*Popper*, 1902 - 1994) įvardijo kaip priešiško demokratinei visuomenei įrodymą, o jo pastangas

“įtvirtinti filosofų valdžią – *sofokratija*”(44,186). Tačiau tikrasis Platono priešiškusis demokratijai, kurią jis, beje, prilygina *maitintojų* luomo politiniam viešpatavimui ir dėl to turinčiai prigimtinį polinkį į politinį nestabilumą, t. y. polinkį išvirsti į *oligarchiją* bei *tironiją*, galėjo atsirasti ir dėl asmeninės, gyvenimiškosios filosofo patirties, t. y. dėl to, ką jis matė ir su kuo susidūrė būdamas Atėnų miesto valstybės pilietis. Neigiamam požiūriui susiformuoti, be abejo, galėjo turėti įtakos ir Sokrato teismas bei jo pasmerkimas myriop (apie tai jau kalbėjome), lygiai kaip ir tai, ką Platonas žinojo ar buvo asmeniškai patyręs bendraudamas su filosofais.

Pastarieji antikos laikais visada pirmiausia išsiskirdavo tiek savo gyvenimo būdu, tiek ir pažintiniais, intelektualiniais interesais, dorumu. Juk ne paslaptis, kad būtent Sokratas bei jo intelektualinė aplinka Platonui buvo geriausiai pažįstama, o jo mylimo mokytojo dorybės bei išmintis buvo pasiekusi iki tol Graikijoje neregėtų aukštumų – į tai net Delfų orakulas atkreipęs dėmesį. Dėl šių, kaip ir dėl daugelio kitų, galbūt nė nenumanomų priežasčių, Platonas savo “Valstybėje” kaip tik ir pareiškia, jog “Kol valstybėse nekariaus filosofai arba vadinamieji dabartiniai karaliai ir valdovai netaps tikrais ir rimtais filosofais, kol valstybinė valdžia ir filosofija nesusilies į viena ir kol iš valdžios nebus prievarta pašalinti tie žmonės – o jų daug, – kurie iš prigimties linksta tik į vieną kurį iš tų dalykų, tol, mielas Glaukonai, nebus galo valstybių vargams, tol toji valstybės santvarka, kurią nusakėme žodžiais, žmonių giminei bus nepasiekiamą ir neišvys dienos šviesos” (39, 200)

Idealiosios, o iš tikrųjų – totalitarinės, valstybės vienovei bei josios gyventojų vieningumui, glaudesniai socialiniam šių trijų luomų tarpusavio priklausomumui palaikyti Platonas taip pat numato ir pagrindžia *sikofantų* (gr. sykophantes. – J. B.) – šnipų ir skundikų – reikalingumą, lygiai kaip ir tai, jog jis numato ir *privachios nuosavybės* nereikalingumą. Ribota nuosavybė į žemę bei gamybos įrankius šioje Platono idealioje valstybėje gali naudotis tik aukštuosius karių ir filosofų luomus aptarnaujantys; vadinasi, tik amatininkai ir žemdirbiai. Tiesa, Platonas supranta, jog tokios valstybės įkūrimas iš josios iniciatorių pareikalavęs didelių dvasios pastangų bei kantrybės, lygiai kaip ir tai, kad niekur iki šiol tokia santvarka – tiek politinė, tiek ir socialinė – dar nebuvo įgyvendinta. Karti mąstytojo patirtis, sukaupta jo santykiuose su abiem Sirakūzų tironais – Dionisijum I ir Dionisijum II taip pat rodė, jog tai vargu ar įmanoma.

Nepaisant to, mąstytojas vis dėlto neketina nuo šios savo gyvenimo svajonės kaip nors atsiriboti ar jos atsisakyti. “Bet mes sutarėme, kad valstybei tai yra didžiausias gėris – gerai sutvarkytą valstybę mes prilyginome kūnui, kurio negalavimus ar sveikatą lemia jo dalių būklė” (39,188). Priešingai, filosofas giliai įsitikinęs *idealiosios valstybės* reikalingumu, nepaisant to, kad iki šiol žemėje ji dar niekur nebuvo įkurta:

- “Bet, - tariau, - galbūt danguje yra jos pavyzdys. Kas nors, žiūrėdamas į jį, susimąstys, kaip sutvarkyti savo valstybę. Nesvarbu, ar tokia valstybė kur nors yra, ar ji bus. Tik šitokios valstybės reikalais užsiimtų šis žmogus – jokios kitos.

- Taip ir turi būti” (39, 337).

Deja, žmonija apskritai labai greitai pamiršta ar apskritai neįstengia ko nors pasimokyti, pavyzdžiui, kad ir iš savo pačios istorijos. Todėl ir šis ateities filosofams Platono paliktas įpareigojimas, galbūt testamentas, vėl buvo prisimintas tik tada, kai kartu su XVIII a., prancūzų švietėjų – enciklopedistų Voltaire’o, Diderot, J. J. Rousseau – dėka filosofinis valdovų švietimas vėl tapo madingas. Kuo šis Prūsijos karaliaus Frydricho II bei Rusijos imperatorės Jekaterinos II. filosofinio prusinimo vėjus baigėsi, gerai žinoma.

Platono pateiktajame “politinių santvarkų rate” *aristokratinėi* valstybės valdymo formai kaip viena iš grėsmių nurodoma *timokratija* – pereinamojo laikotarpio politinė santvarka, kurios valdovai, kilę iš “karių luomo”, vis labiau susižavi pinigais, o didėjanti pinigų įtaka bei jų vaidmuo visuomenėje ir valstybėje atveda ją prie *oligarchijos* įsigalėjimo. Oligarchiją “palaidoja” ligi tol valdžios neturėję visuomenės neturtingieji, įvesdami savąją valdymo formą – *demokratiją* ir t. t.

Prekyba ir nuosavybės formų įvairovė grindžiamose santvarkose, kurios, Platono nuomone, esančios *labai toli* nuo jo pavaizduotos idealiosios valstybės bei jos dorovinio gyvenimo normų, “dorybė ir turtas vienas kito atžvilgiu yra tarsi du svarsčiai, padėti ant priešingų svarstyklių lėkščių: kai viena lėkštė leidžiasi, kita kyla”(10, 45). Vis dėlto “Platonas priverstas pripažinti, jog moralė, turinti daugybę praktinio pritaikymo sričių, po to, kai nė viena iš jų pasirodo esanti nepajėgi susiliesti su specialiąja, aukštąja sfera, iš tikrųjų nedaug tegalinti pagelbėti metafizikui”(13,121). Kitaip tariant, Platonas supranta, jog santvarka, kurioje gėris, grožis tiesa ir teisingumas, lygiai kaip ir domėjimasis pasaulio sąranga, kosmosu bei daugeliu kitų kilnių ir ne mažiau reikšmingų filosofijos dalykų, vargu ar gali būti įgyvendinta realiai pasaulyje, taigi ir senovės Graikijoje egzistuojančiose valstybėse bei visuomenėse. Dėl to ir idealiosios valstybės bei visuomenės provaizdį jis nukelia į dangų, į idėjų karalystę, grynosios metafizikos sritį. Tuo tarpu čia, žemėje, Platonas taip pat ryžtasi nė kiek ne lengvesniam uždaviniui – sukurti tokią žmonių tarpusavio santykių sistemą, kurią, kaip ir jo proteguotąją idealiosios visuomenės bei valstybės teoriją, galėtume suvokti bei įvardinti kaip moralės metafiziką.

*Moralės metafizikos* sąvoka ir samprata prasminga čia dar ir todėl, kad ja Platonas išreiškia ir įprasmina *eschatologines savo nuostatas*. Platoniškoji moralės samprata – neabejotinai eschatologinė, t. y. tiesiogiai susijusi dieviškąją valia ir galia, dieviškąją sankcija ir atpildu už nedorai, neteisingai, nusikalstamai nugalvintą gyvenimą. Tik tokia moralės, kaip atpildo už dorus ir nedorus darbus, mintis ar poelgius, samprata Platono nuomone galinti būti ir pakankamai veiksminga, ir pakankamai įtaigi ugdant idealiosios visuomenės ir valstybės piliečius.

Visa tai ypač akivaizdžiai atskleidžiama dešimtojoje Platono “Valstybės” knygoje. Tiesa, paskutiniaisiais devintosios “Valstybės” knygos žodžiais jis dar ragina ateities kartų mąstytojus siekti šio amžinojo filosofijos tikslo ir idealo, o dešimtojoje jau visą savo dėmesį sutelkia būtent į moralę, moralės metafiziką, kaip esminę antgamčio instituciją, su kurios veikimo principais skaitytojas netrukus ir yra supažindinamas. Vadinasi, moralės metafizika Platonui pasirodė esanti ypač reikalinga dar ir dėl to, kad ji įprasmina *dieviškąją sankciją* ir *dieviškuoju autoritetu grindžiamą Platono suformuluotąją moralės prigimties sampratą*. Bet apie tai plačiau pakalbėsime sekančiame skyrelyje.

## ONTOETINĖ SIELOS PRIGIMTIS IR RETRIBUCIONISTINĖ MORALĖS TEORIJA

Dešimtoji Platono „Valstybės“ knyga ypač įsidėmėtina ne tik dėl to, kad čia kalbama apie daiktų, reiškinių, valstybės idėjas ar jų žemiškuosius atitikmenis, bet ir dėl to, kad vis garsiau suskamba *imperatyvinė Platono pažiūra apie išskirtinį moralės vaidmenį žmonių gyvenime*.

Individualiosios žmogaus sielos ypatingumą, jos nemirtingumą Platonas čia vis labiau susieja ne su idėju, o su Demiurgo, arba Dievo, sąvoka bei vaizdiniu. Ir tai suprantama. Idėja kaip daiktų ar reiškinių, pavyzdžiui, valstybiškumo, žmoniškumo, katiškumo ir t. t. sąvokų atitikmuo ar jų provaizdis visiškai neblogai pritaikoma Platono ontologijoje, taip pat, bent iš dalies, ir jo gnoseologijoje, tačiau dorovės, moralės srityje idėja nebeatitinka tų tikslų ir siekių, kuriuos čia jau visiškai pagrįstai galėtume įvardinti kaip *retribucionistinius* (angl. *retribution*. – atpildas. - J. B.). Taip yra todėl, kad Platono filosofijoje *etika* iš tikrųjų nėra ir negali būti savitiksliis dalykas. Jeigu taip būtų, vargu ar mes galėtume paaiškinti bei pagrįsti ir pačios Platono ontologijos reikalingumą, josios metafizinį kryptingumą. Kaip tik todėl *valios laisvė* Platono etikoje – tai pirmiausia galimybė vienaip ar kitaip doroviškai pasielgti čia, žmonių pasaulyje, tačiau tai, ką mes žemėje padarome ar pasielgiame, atsiliepia antgamtiniame. Antgamtinis, idėjų ir provaizdžių pasaulis čia jau darosi nebepakankamas ir kaip tik todėl dorovė Platono etikoje jau yra atremiama ne į *idėjos*, o į *Demiurgo* sąvoką ir vaizdinį. Ir tai suprantama: *idėja* juk nėra būtybė, o tiktai *tobulas* kurio nors daikto ar reiškinių provaizdis, atsiradęs, pavyzdžiui, iš nebūties (*me on*) arba *Demiurgo*, visa tai sukūrusio galvoje ir realizavusio, pavyzdžiui, visiškai sau pačiam pakankamo kosmoso (kosmosas ir kosmetika – tos pačios šaknies graikų kalbos žodžiai. – J. B.) spindėjimu, begalinumu, amžinumu. Tokia pat būtų ir kitų ontinių – gėrio, grožio, tiesos, teisingumo – vertybių prigimtis ir paskirtis.

Tačiau nei pats šis vertybių egzistavimas, nei sklaida, kurias pažinti ir kuriomis, kaip idealais, dėl jų neapsakomo tobulumo gėrėtis skatino dar Sokratas, nėra *retributyvus*. Šios vertybės Platono etikoje nėra susijusios, o iš tikrųjų – ir nesusiejamos nei su *bausmės*, nei su *atpildo* už blogus darbus čia, žemėje, idėja. Kita vertus, tačiau būtent šių filosofinių vertybių *objektyvizavimas, kaip ir jų eksplikavimo* procesas antikos, o ypač Platono filosofijoje reiškė pirmą žingsnį *religinės pasaulėžiūros ir religinės etikos evoliucijos linkme*, taip pat nesunkiai įrodomas.

*Ontoetinė* žmogaus sielos prigimties koncepcija bei iš jos išplaukianti *retribucionistinė* dorovės, moralės samprata yra *antrasis* Platono filosofijos žingsnis *įtvirtinant šią dorovės teoriją kaip daugmaž užbaigtą religinę filosofinę pasaulėžiūrą bei etiką*.

“ - Pagalvok, Glaukonai, apie tai, kad ne nuo sugedusio maisto - seno ar pašvinkusio, ar dar kokio nors - kūnas turi žūti; bet jeigu sugedęs maistas sukelia kokią nors negalią, tada mes sakysime, jog kūnas žuvo nuo savo paties blogybės - nuo ligos, o nuo maisto blogybės, kuri kūnui yra svetima, jis niekada negalėtų žūti, kol ta jam svetima blogybė nesukels jam pačiam būdingos blogybės.

- Labai teisingai kalbi, - tarė Glaukonas.

- Remdamiesi šiuo samprotavimu, - tariau, - jeigu kūno blogybė nesukels pačiai sielai būdingos blogybės, mes niekuomet netvirtinsime, kad ji žūsta nuo jai svetimos blogybės, o ne nuo savo pačios ydingumo - nuo jai svetimos blogybės ji negali žūti.

- Tai, ką tu sakai, turi pagrindą.

- Taigi arba įrodykime, kad tai, ką pasakėme, yra klaidinga, arba tol, kol šito neįrodysime, jokių būdų nesutikime, kad siela žūsta nuo drugio arba nuo kurios kitos ligos, arba perpjovus gerklę, - net jei kas supjaustytų kūną į mažus gabalėlius, dėl viso to nė kiek nepadidėtų galimybė sielai žūti, kol kas nors neįrodys, kad dėl šių kūno kančių pati siela pasidarė neteisingesnė ir nedoresnė. Neleiskime tvirtinti, kad svetima blogybė, jeigu ji nesukelia savos blogybės, pražudo sielą ar ką nors kita. <...>

- Jei kas nors išdrįs pulti mūsų samprotavimą iš baimės, kad nebūtų priverstas pripažinti sielos nemirtingumą, tvirtins, jog mirštantysis tampa nedoresnis ir neteisingesnis, tai, jeigu jis sako tiesą, mes padarysime išvadą, kad neteisengumas tarsi liga yra mirtinas tam, kam jis būdingas, ir kad neteisingi žmonės miršta dėl neteisengumo mirtinos prigimties - vieni greičiau, kiti - lėčiau, o ne taip, kaip dabar, kai nedorėliai miršta todėl, kad juos baudžia kiti" (39,357-358).

Pastarasis teiginys yra ypač reikšmingas, kadangi juo Platonas nurodo, jog *sielos* ir *kūnai* taip pat turi savo atskiras blogybes. Materialūs kūnai - materialias, iš medžiagos prigimties kylančias ar atsirandančias, tuo tarpu nematerialiosios sielos - nematerialias, iš sielos prigimties kylančias - dorovines. "Norint sužinoti, kokia iš tikrųjų yra siela, reikia analizuoti ją ne puolusią, kokią ją padaro susijungimas su kūnu ir kitos blogybės, bet tokią, kokia ji yra gryna. Kaip tik šitai reikia išanalizuoti, pasitelkus mąstymą. Tada pamatysi ją esant daug gražesnę ir aiškiau galėsi atskirti teisingumą nuo neteisengumo ir visus tuos dalykus, apie kuriuos čia kalbėjome." (39,359)

Grynoji siela – tai siela "iki kūno". Tuo tarpu kūne ji pasidaranti panaši į "jūrų dievą Glauką", todėl sunku esą įžvelgti josios "pirmąją prigimtį, nes kai kurios ankstesnės jo kūno dalys yra sulaužytos, kitos nuzulintos ir subjaurotos bangų; be to, jis apaugęs kriauklėmis, dumbliais, žvirgždu ir kur kas labiau panašus į pabaisą, negu į tai, koks jis buvo iš tikrųjų. Taip ir sielą mes matome subjaurotą įvairiausio blogio. Bet, Glaukonai, atkreipkime dėmesį į štai ką...

- Į ką?

- Į sielos siekimą išminties. Reikia pažiūrėti, kokių dalykų ji siekia, kokios draugystės ieško, jeigu ji gimininga tam, kas dieviška, nemirtinga, amžina, ir kokia ji pasidarytų, jei visa atsiduotų šiam pradui ir tas jos veržlumas išneštų ją iš vandenyno, kuriame ji dabar yra, ir ji nusipurtytų tuos akmenukus, ir kriaukles, kuriais ji apaugusi - kadangi ji maitinasi žemiškais dalykais, tai nuo tų šventinių puotų, kurios, kaip sakoma, ir yra laimė, prie jos prilipo daug žemės ir žvirgždo. Jeigu ji visa tai nusipurtytų, tada būtų galima pamatyti jos tikrąją prigimtį - ar ji daugialypė, ar vientisa ir kaip ji sutvarkyta kitais atžvilgiais. Dabar mes, man atrodo, aptarėme jos būsenas žmogiškajame gyvenime ir jos rūšis.

- Išsamiai aptarėme, - tarė Glaukonas.

- Ir kitų prieštaravimų atsikratėme, tačiau nekalbėjome apie atpildą už teisingumą ir garbę, kuri jį lydi, - o tai, kaip jūs sakėte, daro Homeras ir Heziodas. Priešingai, mes įrodėme, kad teisingumas pats savaime yra didžiausias gėris sielai ir kad ji privalo teisingai elgtis nepriklausomai nuo to, ar jai atiteko Gigo žiedas, o priedo dar ir Hado šalmas, ar ne" (39, 359 - 360).

*Retribucinė*, arba atpildo, idėja už tinkamai ar netinkamai žemėje nugyventą gyvenimą – vienas iš pamatinių Platono etikos postulatų, platoniškosios moralės teorijos pagrindas. Būdamas toks, t. y. *retributyvus*, minėtasis teiginys įgauna ir analogišką turinį. Juo ir buvo pasinaudota žymiai vėliau, t. y. jau krikščionybės laikais, kai ši idėja tapo pamatine krikščioniškoje moralės sampratoje ir etikoje. Moralė šiuo atveju neišvengiamai turėjo tapti ir, be abejo, tapo *dieviškosios valios ir galios, arba dieviškosios sankcijos morale*.



Tačiau dar kartą grįžkime prie Platono. Apie tai mąstytojas taip sako:

“ - Dabar, Glaukonai, - tariau, - niekas negalės mums prieštarauti, jei pasakysime, kad vis dėlto yra atpildas už teisingumą ir kitas dorybes, kurį įvairiais būdais teikia sielai žmonės ir dievai - ir žmogui gyvam esant, ir po mirties.” (39, 360). Tačiau Platonas eina dar toliau: jam ypač svarbu pabrėžti ir kartu konceptualiai pagrįsti mintį, jog teisingumas, lygiai kaip ir visos kitos dorybės bei vertybės, kurių laikomasi (arba nesilaikoma) gyvenant čia, žemėje, turi nenykstantą, *konstantos pobūdį*. Žmonės, beje, to galį ir nepastebėti, tačiau dievai - niekada.

“ - Aš leidau jums tarti, kad teisingas žmogus gali atrodyti neteisingas, o neteisingas - teisingas. Nors to ir nebūtų galima paslėpti nuo dievų ir žmonių, vis dėlto jūs sakėte, jog reikia šitai tarti, kad būtų galima palyginti teisingumą patį savaime ir neteisingumą patį savaime”. <...>

- Vadinas, tą patį reikia pripažinti ir teisingo žmogaus atžvilgiu: net jeigu jį apniks skurdas, ligos ar dar kokios nors nelaimės, galų gale jam visa tai išeis į gera – arba dar gyvam esant, arba po mirties. Juk dievai niekuomet neapleis žmogaus, kuris stengiasi būti teisingas ir, puoselėdamas dorybes, tampa panašus į dievą, kiek tai žmogui yra įmanoma”.

“ - Suprantama, kad tokio žmogaus neapleis tas, į kurį jis (t. y. geras žmogus į Dievą – J.B.) yra panašus”(39, 361).

Pastaroji mintis akivaizdžiai liudija radikalai pasikeitusią Platono dieviškumo sampratą, kuri, manyčiau, jau yra visiškai suderinama su krikščioniškąja, t. y. su monoteistine. Platonas čia Dievą iškelia pirmiausia kaip *moralinį autoritetą*, o tokia dievybės, dieviškumo samprata yra būdinga krikščioniškajai (monoteistinei), o ne graikiškajai (politeistinei) religinei savimonei. Dzeusas, kaip ir visi kiti šio politeistinio panteono dievai, yra suvokiamas kaip galingas, rūstus, o ne kaip teisingas ir gailestingas. Todėl šiuo atveju pirmiausia į galvą ir ateina garsioji Aischilo tragedija “Prikaltasis Prometėjas”, kurios turinį, kaip žinoma, sudaro gailestingą ir teisingą pusdievio Prometėjo žūtbutinė kova su visagaliu dievų ir žmonių tironu, piktavaliu Dzeusu, nenorinčiu, kad žmonės būtų kitokie, negu yra dabar – tamsūs, baikštūs, silpni ir prietaringi ir juo labiau nesiekiančiu, kad jie, išmokę įsižiebtį ugnį, išmoktų amatų, apvaldytų gamtą ir tuo prilygtų dievams.

Tačiau žemiškojo žmonių teisingumo, gyvenimo pagal dorovinius, moralinius reikalavimus problema Platono laikais, matyt, jau buvo tokia aktuali ir tokia reikšminga, jog ją apeiti ar ignoruoti filosofas tiesiog ir negalėjo, ir nenorėjo. Akivaizdu, jog būta ir kitų priežasčių. Kaip ir mūsų laikais, taip ir senovės Graikijoje, vadinas, ir Sokrato bei Platono gyvenamuoju laikotarpiu dorovė, gyvenimas pagal aukštus, kilnius moralumo kriterijus anaipol nebuvo nei laimės, nei turto, nei sėkmės garantas. Todėl Platonas, kaip ir žymiai vėliau už jį gyvenęs vokiečių klasikinės filosofijos atstovas I. Kantas (*Kant*, 1724 - 1804), yra linkęs laikyti požiūrio, jog doras, teisingas gyvenimas tėra tik būsimosios, pavyzdžiui, pomirtinės, laimės prielaida, nes juk dorybė Platonui taip pat transcendentali, vadinas, doras žmogus, kaip šių dorybių turėtojas bei puoselėtojas, taip pat yra vertas bent jau pomirtinės laimės. “O apie neteisingus aš sakau, kad, net jei daugumai iš jų jaunystėje ir pasiseka pasislėpti, tai gyvenimo pabaigoje juos vis tiek sučiups, iš jų tyčiosis, ir senatvėje jų laukia apgailėtina dalia: juos įžėdinės ir svetimšaliai, ir savieji, juos plaks botagais, pagaliau – šitai tu pavadinsi žiauriausia bausme (ir teisingai) – kankins ant rato, degins įkaitinta geležimi”. <...>

- Štai kokį atpildą ir dovanas teisingas žmogus, dar gyvas būdamas, gauna iš žmonių ir dievų, jau nekalbant apie tas gėrybes, kurias teikia pats teisingumas”(39, 362 - 363).

Vadinasi, mąstytojas nelinkęs apsiriboti vien tik šiuo, gyvenimiškuoju žmonių teisingumu; matėme, jog šis teisingumas, lygiai kaip ir teisėjų objektyvumas, buvo pernelyg daug ir kartu labai pagrįstų abejonių keliantis dalykas net Hesiodui, ne tik Platonui. *Todėl šį žemiškąjį, žmogiškąjį teisingumą, kaip labai abejotiną, Platonas kaip tik ir papildo abejonių nekeliančiu dieviškuoju, pomirtiniu teisingumu.* Štai kaip visa tai atrodo konkrečiai:

“ - Tačiau ir kiekio, ir didumo atžvilgiu tai yra niekai, palyginti su tuo, kas vieno ar kito - tai yra teisingo ir neteisingo žmogaus - laukia po mirties. Apie tai verta išgirsti, kad ir vienas, ir kitas sužinotų iš mūsų svarstymo, kas pridera”(39,363).

Reikia pasakyti, jog Platono pasakojimai apie pomirtines sielų keliones į dangų ir į pragarą savo vaizdingumu ir įtikinamumu toli prašoka visa, ką senovės graikai žinojo apie tradicinę pomirtinę šešėlių karalystę – Hadą ar netgi Tartarą. Štai, pavyzdžiui, kaip pomirtinis sielų – šešėlių egzistavimas aprašomas kad ir Homero poemoje “Odisėja”, kai pagrindinis poemos herojus Odisėjas, iškvietęs iš Hado karalystės Achilo vėlę, jai sako:

*“Štai tu, Achile, žmonėse visuomet  
Būdavai pirmas visur: tebeesantį gyvą, kaip dievą,  
Mes pagodojom tave visi vyrai danajai, o miręs,  
Čia, aš matau, viešpatauji tu aiškiai numirėlių tarpe:  
Taigi nė mirus gailėtis, Achile, jau tau nebėra ko!”  
(Odisėja, 11, 485 - 489)*

Ir štai ką Odisėjui atsako šis Homero poemos didvyris, neprilygstamas greitakojis karys ir pusdievis Achilas:

*“Nėr ko taip guost ir girti mirties, šviesus Odisėjau,  
Aš malonėčiau geriau už tarną būti pas kitą  
Žmogų beturtį, kuris ir duonos pristinga ne kartą,  
Nei karaliauti visų ligi šiol numirusių tarpe”  
(Odisėja, 11,488 - 491)*

Taigi gyvybė – neabejotina ir su niekuo nepalyginama vertybė. Achilo žodžiai, pasakyti jam dar gyvam esant, neleidžia ir mums abejoti tuo, ką antikos graikai laikė didžiausia vertybe ir laime:

*“Galima visa įgyti: smulkiųjų galvijų ir jaučių,  
Kiek panorėsi, trikojų auksinių, žirgų ilgakarčių, —  
Vien tik gyvybės žmogaus negražinsi, jos nebesugausi,  
Jei tik, pro lūpas ji kartą prasprūdusi, kūną apleido.”  
(Iliada, 18, 406 - 409)*

Tiesa, kaip jau minėta ir šio leidinio pradžioje, archaiškojo, t. y. Homero ir Hesiodo laikų graikai buvo fatalistai: jų gyvenimas – tai visa lemiančių ir viską numatančių amžinųjų dievų ar likimo deivių kompetencija. Patys jie nemanė galį ką nors keisti, nei pakeisti:

*“Mano brangioji, tu daug taip širdy dėl manęs nesikrimski.  
Niekas prieš valią likimo manęs nenusiųs juk į Hadą,  
O nuo likimo tikrai nė vienam nepavyks išsisukti,  
Ar kas bailus, ar drąsuolis – gana, kad jis kartą užgimęs.”  
(Iliada, 6, 486 - 489)*

Tokiais meilės žodžiais guodžia savo karštai mylimą žmoną kitas šios poemos herojus – Hektoras, žinąs, jog likimo jam iš tikrųjų yra lemta žūti dvikovoje su nugalimuoju Achilu. “Tačiau tai anaipol neparalyžiuoja herojaus, pasitinkančio savo lemtį, stojančio priešais ją – didi graikų kultūros tema, išsiskleidžianti tragedijoje” (54, 5-45). Nuostabiau- sia čia yra tai, jog “Apie jokį atpildą po mirties nekalbama. Aname pasaulyje telaukia šešėliška vėlės egzistencija, joks karaliavimas ten neatstoja menkiausio gyvenimo, nors tai būtų tik vegetavimas – gyvybės palaikymas dirbant už maistą; kaip sako pavyzdin- giausias achajų herojus, dėl šlovės pamynęs bet kokią naudą ir pačią gyvybę (54, 44)

Vadinasi, Platonas ir šioje srityje - novatorius. Jo suformuluota nuostata, jog sielos gy- venimas kūne tėra tik *soma - sema*, lygiai kaip ir vertybių sistemos transcendavimas, jų perkėlimas į anapusinį – idėjų – pasaulį, kuris šio mąstytojo apibrėžiamas kaip amžinas, nekintamas, tobulas ir teisingas, – sudarė visas prielaidas visiškai kitaip pažvelgti ir į šį, žemiškąjį pasaulį.

Šia prasme iš tikrųjų negalima nesutikti su V. Sezemano mintimi, jog būtent filosofų ir konkrečiai – Platono dėka “ m a t e r i j a t a m p a b l o g i o s k l e i d ė j a . T a i p e r i m a A r i s t o t e l i s ; č i o n a i s l y p i i r v i e n a s i š n e o p l a t o n i z m o i š e i t i e s t a š k ų . I r v i s u r , k u r t i k v ė l i a u f i l o s o f i j o j e p a s i r e i š k i a P l a t o n o į t a k a , e t i n į m a š t y m a a p j u n g i a n č i a s a v y b e t a m p a b l o g i o i r m a t e r i j o s s a v o k ų s u j u n g i m a s ” ( 5 0 , 2 3 5 ) .

*Kitaip tariant, kai kurios, tik viduramžiams būdingos pasaulėžiūrinės, vertybinės orien- tacijos, Platono ir jo sekėjų dėka pradeda reikštis jau klasikinės graikų filosofijos klestėji- mo laikais ir tampa vyraujančiomis patristikos, ankstyvaisiais ir vėlyvaisiais viduram- žiais imtinai iki pat Renesanso.*

Tačiau dar kartą grįžkime prie Platono. Norėdamas kuo įtikimiau pademonstruoti jo atstovaujama ir propaguojama idėjų bei pažiūrų tikrumą, mąstytojas ir vėl pasinaudoja jam būdingu metodu – pasitelkia į pagalbą mitus bei alegorinius pasakojimus. Tik šį kartą jo pasakojimas jau nėra susijęs nei su Saulės, nei su Olos alegorija: tai pasakojimas apie “šaunaus vyro Ero, Armenijo sūnaus, kilusio iš Pamfilijos”, pomirtinio gyvenimo patirtį:

“Jis žuvo kovos lauke; po dešimties dienų, kai buvo laidojami jau sugedę lavonai, Erą rado visiškai sveiką. Iš mūšio lauko jį nugabeno į namus, ir štai dvyliktą dieną, kai jį rengėsi laidoti, jis atgijo, o atgijęs papasakojo, ką buvo tenai matęs. Jis sakė, kad jo siela, kai tik ji išėjusi iš kūno, kartu su kitomis sielomis atvykusi į kažkokią nuostabią vietą. Žemėje ten vienas šalia kito žiojėję du plyšiai, o priešais juos, danguje, irgi du. Tarp jų sėdėję teisėjai. Kai tik jie padarydavę nuosprendį, teisingiems žmonėms liepdavę eiti keliu į dešinę ir aukštyn į dangų ir užkabindavę jiems iš priekio ant kaklo lentelę su nuosprendžiu, o neteisingiems įsakydavę eiti į kairę ir žemyn ir užkabindavę jiems ant nugaros lentelę, kurioje būdavę surašyti visi nedori jų darbai. Kai priėjęs Eras, teisėjai pasakė, kad jis turėsiąs būti pasiuntiniu žmonėms ir pranešti jiems visa, ką čia matė, ir liepė jam atidžiai stebėti ir klausyti. Jis ten matęs, kaip sielos, gavusios nuosprendį, nuei- davusios į du plyšius – vieną dangaus, kitą – žemės, o per kitus du ateidavusios – vienos iškildavusios iš žemės, nuvargusios ir apsinešusios dulkėmis, o kitos nužengdavusios iš dangaus švarios. Atrodė, jog visos sielos grįždavusios iš ilgos kelionės; jos mielai įsikur-

davusios pievoje, panašiai kaip žmonės švenčių metu. Kurios buvusios pažįstamos, sveikindavęsi ir klausinėjusios atėjusių iš žemės, kaip ten, žemėje, o nusileidusių iš dangaus – kaip ten, danguje. Vienos pasakojusios verkdamos ir aimanuodamos, prisiminusios, kiek visko turėjusios iškęsti ir ką mačiusios, keliaudamos po žeme – ta kelionė trunkanti tūkstantį metų, – o kitos, nusileidusios iš dangaus, pasakojusios apie didžiausią palaimą ir neapsakomo grožio regioną. Prireiktų daug laiko, Glaukonai, jei norėčiau viską papasakoti. Svarbiausia, pasak Ero, buvę štai kas: už kiekvieną kam nors padarytą skriaudą nedorėliai buvę baudžiami dešimteriojai – bausmė trunkanti šimtą metų, nes tiek tęsiasi žmogaus gyvenimas, kad už kiekvieną nusikaltimą tektų atkentėti dešimteriojai. Pavyzdžiui, jei kas nužudė daug žmonių ar išdavė valstybę arba kariuomenę ir dėl jo kaltės daugelis pateko į vergiją, ar šiaip yra kaltas dėl kokios nelaimės, už kiekvieną nusikaltimą turi atkentėti dešimteriojas kančias. O tiems, kurie darė gerus darbus, buvo teisingi ir dori, atlyginama pagal nuopelnus. Ką Eras pasakojo apie vaikus, kurie mirė tik gimę, neverta minėti. Jis taip pat pasakojo, kad tiems, kurie, negerbę dievų ir gimdytojų, ir savižudžiams buvusios skiriamos dar sunkesnės bausmės. Eras girdėjęs, kaip vienas žmogus klausęs kito, kur dingęs didysis Ardiėjas. Tas Ardiėjas prieš tūkstantį metų buvęs vieno Pamfilijos miesto tironas. Apie jį buvę pasakojama, kad jis nužudęs savo seną tėvą ir vyresnįjį brolių ir padaręs daug baisių nusikaltimų. Paklaustasis atsakęs: “Jis čia neatėjo ir neateis.

Tarp kitų baisių regionų mes matėme ir tokį: kai, patyrę daugybę kančių, buvome jau arti angos ir rengėmės išlipti, staiga pamatėme Ardiėją kartu su kitais – dauguma jų buvo tironai, o iš paprastų žmonių – tik didžiausi nusikaltėliai. Jie jau norėjo išlipti, bet anga jų neleido: kai tik kuris nors iš tų piktadarių, nepataisomų dėl savo prigimties arba dar per mažai nubaustų, mėgindavo išlipti, anga pradėdavo staugti. Tada šalia stovėję laukiniai ugninio veido vyrai, išgirdę staugimą, kai kuriuos iš jų pagriebė ir nuvedė šalin, o Ardiėjui ir kitiems supančiojo rankas ir kojas, užnėrė ant kaklo kilpas, nulupo odą ir nuvilko pakele per aštirus spyglius, o visiems sutiktiesiems aiškino, už kokius nusikaltimus juos šitaip kankina, ir sakė numesią juos į Tartarą (Tartaras – tamsi bedugnė, baisiausia vieta Hade, kur Dzeusas nutrenkė Kroną, titanus ir kitus savo priešus. – J. B.) Nors mes ir buvome iškentę daug baisių dalykų, bet tada visus juos pranoko baimė, kad nepasigirstų tas staugsmas, kai prieisime prie angos, ir kiekvienam iš mūsų būdavo didžiausias džiaugsmas, kai, įėjus į angą, staugsmas liaudavosi”. Štai kokios ten bausmės ir štai koks atpildas” (39, 363 - 365)

Tokia tad būtų Platono sukonstruotoji dorovinė pataisos įstaiga, beje, labai daug kuo panaši ne tiek į Hadą, kiek į krikščioniškąjį, galbūt netgi Dantės pragarą, kuriame kenčiama ir kankinama ir kurio dėka moralė kaip tik ir įgauna *retribucionistinį*, t. y. sankcijos moralės pobūdį. Tokiu būdu, kaip matome, metafizikas Platonas padeda sau pačiam – sukuria metafizinę moralės prigimties teoriją, kurią, šiuo vaizdingu “šaunaus vyro Ero” pasakojimu pagrindžia bei įtvirtina.

Kad Platono dangus ir pragaras turi nepaprastai daug panašumų su garsiuoju Dantės pragaru, skaitytojui paaiškėja ne tik iš metafizinių bausmių už blogus darbus žemėje bausmo ir panašumo, bet ir iš dorovinių šių pataisos institucijų sąrangos, pavyzdžiui, skaistytklos:

“Tie, kurie išbūdavę pievoje septynias dienas, aštuntąją dieną pakildavę ir eidavę tolyn ir po keturių dienų prieidavę vietą, iš kurios pamatydavę šviesos juostą, iš viršaus besidriekiančią per dangų ir per žemę tarsi stulpas, panašią į vaivorykštę, tik daug ryškesnę ir grynesnę. Po dienos kelio jie prieidavę prie to šviesos stulpo ir ties jo viduriu pamatydavę nuo dangaus nukarusius saitų galus: mat ta šviesa – tai dangaus juosta, pa-

našiai kaip trijerių virvės apjuosianti ir sutvirtinanti dangaus skliautą. Ant saitų galų pakabinas Anankės verpstas, suteikiantis viskam sukimąsi. Jo ašis ir kabliukas esą iš plieno, o velenas – iš plieno, sumaišyto su kitais metalais. Veleno sandara tokia: iš išorės jis panašus į čia naudojamus velenus, bet, pagal Ero pasakojimą, jį reikia įsivaizduoti taip: į didelį tuščiaavidurį veleną įdėtas kitas toks pat velenas, tik mažesnis, panašiai kaip sudedami vienas į kitą indai; į antrąjį veleną įdėtas trečias, į trečiąjį – ketvirtas ir dar keturi. Iš viso jų aštuoni, jie įdėti vienas į kitą; iš viršaus jų graižai atrodo tarsi žiedai, nubrėžti apie bendrą ašį, tad iš išorės jie tarsi sudarę ištisinį vieno veleno paviršių, o ašisėjusi kiaurai per aštuntojo veleno vidurį.” (39,365).

Visi šie Platono vaizduotės išmoningai sukonstruoti žiedai – aštuonių dangaus sferų, viena nuo kitos besiskiriančių spalvomis, atitikmenys. Tuo tarpu pats verpstas “sukęsis ant Anankės kelių. Ant kiekvieno žiedo viršaus sėdėjusi Sirena, kuri, sukdamasi kartu su žiedu, dainavusi vieno jai būdingo aukštumo balsu. Jų visų aštuonių balsai sudarę gražų skambesį” (39,366).

Štai iš kur, pasirodo, atsiradusi ir garsioji, vėliau, viduramžiais taip išpopuliarėjusi, nepaprasto grožio “dangaus sferų” muzika! Tačiau Platono variante aplink Sirenas vienodu atstumu viena nuo kitos sėdinčios likimo deivės Moiros dukterys – Lachesė, Klota ir Atropė kartu su sirenomis dar dainuojančios ir apie praeitį, dabartį bei ateitį.

Sieloms, kurias “kažkoks pranašas sustatęs <...> į eilę”, reikėdavę traukti burtus, kuriuose buvę įrašyti jų naujo, būsimąjo gyvenimo žemėje pavyzdžiai. Laimėdavę tie, kurie suskubdavo pirmieji, nes “Kas pirmas ištrauks burtą, tas tegul pirmas pasirenka gyvenimą, kurį jam neišvengiamai teks gyventi”. Ir štai čia Platonas mitinių būtybių lūpomis suformuluoja vieną iš svarbiausių savo metafizinės, retribucionistinės etikos postulatų: “Dorūbė nėra kieno nors nuosavybė: ją gerbdamas arba jos negerbdamas, kiekvienas daugiau ar mažiau prie jos priartės. Kiekvienas yra atsakingas už savo pasirinkimą – dievas čia nekaltas”. Taip šią itin svarbią savo paties suformuluotą nuostatą “šauniojo vyro Ero” lūpomis įvardija ir apibrėžia pats Platonas (39,366). “Šitaip pasakęs, pranašas metęs burtus į minią, ir kiekvienas pasiėmęs tą burtą, kuris nukritęs arčiausiai jo – tik Erui neleidedę pasirinkti. Kiekvienas tada sužinojęs, kelintas jis pagal eilę pasirinkti gyvenimą. Paskui pranašas išdėliojęs priešais juos ant žemės gyvenimų pavyzdžius – jų buvę daug daugiau negu sielų, ir labai įvairių: visokių gyvulių gyvenimai, visos žmonių gyvenimo rūšys; tarp jų buvę net tironų gyvenimų – arba trunkančių iki mirties, arba nutrūkančių per vidurį ir pasibaigiančių tremtimi, skurdu ir elgetavimu; buvę ten ir garbingų žmonių gyvenimų, žmonių, pagarsėjusių savo išvaizda, grožiu, stiprumu, vikrumu varžybose arba savo aukšta kilme ir protėvių šaunumu. Buvę ir nežymių žmonių, taip pat ir moterų gyvenimų. Bet tai nenulėmę sielų sandaros, nes siela būtinai pasikeis, pasikeitus gyvenimo būdai. Šiaip čia buvę pakaitom turtas ir skurdas, sveikata ir ligos, taip pat ir tarpinės būsenos”(39, 366 - 367).

Tokiu būdu Platonas ne tik išsprendžia vadinamąją Dievo išteisinimo, arba *teodicėjos*, Dievo nekaltumo pasaulinio blogio akivaizdoje problemą, bet ir padaro tai vienas pirmųjų filosofijos istorijoje. Burtų keliu jis taip pat išsprendžia ir vadinamąją *filosofinę* žmogaus valios laisvės problemą.

*Valios laisvė – tai paties Dievo žmogui suteikta galimybė būsimajame savo gyvenime, pavyzdžiui, kad ir burtų keliu, laisvai pasirinkti gėrį arba blogį, supratimą apie kuriuos jis taip pat įgyjās pomirtiniame pasaulyje – ontoetinės sielos patirties pagrindu.*

Būdas, kaip suderinti šią Dievo žmogui duotą laisvę kaip *galimybę pasirinkti*, Platono taip pat nusakomas pakankamai konkrečiai ir aiškiai: “Čia, mielas Glaukonai, žmogui ir

slypi didžiausias pavojus, ir todėl pagal galimybes reikia siekti, kad kiekvienas iš mūsų, metęs į šalį kitus mokslus, imtų mokytis ir tyrinėti šiuos dalykus, jei tik jam tai bus prieinama. Reikia surasti ir tą, kuris jam suteiks galimybę ir sugebėjimą skirti dorą gyvenimą nuo netikusio ir iš visų galimybių visur ir visada išsirinkti geriausią. Turėdamas galvoje, kokį ryšį su dorybingu gyvenimu turi visa tai, apie ką dabar kalbėjome, žmogus supras, ką gera ar bloga teikia grožis, sujungtas su turtu arba neturtu ir su vienokia ar kitokia sielos būseną, kaip tatau yra aukšta ar žema kilmė, asmeninis gyvenimas, valstybinės pareigos, galia ir silpnumas, gabumas mokslui ir negabumas. Įgimtų ir įgytų sielos savybių dėka žmogus, atsižvelgdamas į sielos prigimtį, gali pasirinkti: blogesniu jis laikys tą gyvenimo būdą, kuris sielą padaro nedoresnę, o geresniu – tą, kuris ją padaro teisingesnę; į visa kita jis numos ranka. Mes jau matėme, kad žmogui ir gyvam esant, ir po mirties tai svarbiausias pasirinkimas” (39,367).

Taigi Platonas ir čia lieka ištikimas pagrindinei savo mokytojo Sokrato nuostatai, jog *doros neįmanoma išmokyti, tačiau ją, kaip transcendentinę vertybę, galima pažinti*. Tam tikslui, jo nuomone, ir yra skirta filosofija. “Į Hada, – tęsia Platonas, – reikia leisti su šiuo tvirtu kaip plienas įsitikinimu, kad ir ten nesusižavėtum turtais ir kitomis panašiomis blogybėmis, kad nepasidarytum tironu ir tokia bei panašia veikla nepridarytum nepataisomo blogio, ypač sau pačiam. Visuomet reikia mokėti pasirinkti vidurinį kelią ir vengti kraštutinumų – ir šiame gyvenime, ir kiekviename būsimame. Tik tada žmogus bus laimingas” (39,368).

Tokios tad visiems linkėdamas laimės šiame ir aname pasaulyje, paskutiniaisiais savo didžiojo veikalo “Politeia” žodžiais Platonas kreipiasi į savo paties sekėjus – filosofus: “Tvirtai tikėdami, kad siela yra nemirtinga, gali pakelti bet kokį gėrį ir bet kokį blogį, mes visuomet eisime keliu, vedančiu į aukštybes, ir visokiais būdais laikysimės teisingumo ir išminties, kad, čia gyvendami, būtume mieli ir patys sau, ir dievams; o jei mes nusipelnysime atpildo, tarsi varžybų nugalėtojai, iš visur gaunantys dovanų, tai būsim laimingi ir čia, ir toje tūkstantmetėje kelionėje, kurią apsakėme” (39, 370).

Susumavę visa tai, ką radome artimiau su šiuo darbu susipažinę, esame priversti konstatuoti, jog kai kurios iš Platono keltų problemų neabejotinai yra susijusios su giliausia graikų senove – Homero ir Hesiodo epocha, todėl taip pat esame priversti konstatuoti, jog *doroviniam* asmenybės ugdymui bei jos tapsmui didžiulio poveikio turėjo *visa* šio laikotarpio kultūra, tačiau didžiausią jai įtaką neabejotinai darė patsai Platonas. “Platonas yra vienas iš svarbiausių mąstytojų, kūrusių Vakarų mąstymo tradiciją bei lėmusių jos problematiką, t. y. klojusią europinės kultūros pamatus: jis uždavė pamatines temas, kurios Vakarų mąstyme jau daugelį šimtmečių kaitomos, plėtojamos, kritikuojamos, net radikaliai neigiamos. Visais šiais būdais, taip pat ir neigimu, ir gyvuoja filosofinės temos. Duotųjų temų vėlesnius apmąstymus galima suvokti kaip jų variacijas. Tad Platono filosofija yra Vakarų žmogaus lemties dalis” (54, 19). Todėl belieka tik nuosekliau paanalizuoti, kaip šios pagrindinės – paradigminės Platono filosofijos idėjos buvo toliau plėtojamos tiek jo mokinių, tiek ir kritikų. Apie tai plačiau ir pakalbėsime sekančiame skyrelyje.

## ARISTOTELIO DORYBIŲ ETIKA IR DORYBIŲ SKAIČIAVIMAS

Aristotelis (*Aristoteles*, 384 - 324 m. pr. Kr.), dar kitaip vadinamas Stagiriečiu, kaip ir jo mokytojas Platonas, yra viena iš didžiausių poveikį pasaulio filosofijos istorijai padariusių asmenybių. Jis taip pat yra laikomas mokslinės filosofijos ir kai kurių jos disciplinų, pavyzdžiui, logikos bei etikos pradininku. Etikai jis yra ypač nusipelnęs – pirmiausia, žinoma, tuo, kad sugalvojo ir pritaikė jai patį šio naujojo mokslo pavadinimą, apibrėžė jo tyrinėjimų objektą ir turinį. “Dorybė, - rašo Aristotelis “Nikomacho etikos” antroje knygoje, - yra dviejų rūšių: proto ir būdo. Proto dorybė dažniausiai kyla ir plėtojasi iš mokslo, todėl jai reikia patyrimo ir laiko; būdo dorybę įgyjame per įprotį, - taip atsirado ir jos pavadinimas (*ēthikē*) truputį pakeitus žodį “įprotis” (*ethos*)”(1, 84). Kaip etikui Aristoteliui priskiriami trys pagrindiniai šioje srityje jo darbai: “Nikomacho etika”, “Eudemo etika” ir “Didžioji etika” “Dauguma laikosi nuomonės, - rašoma Aristotelio “Rinktinių raštų” komentaruose, - kad šie etikos traktatai po Aristotelio mirties buvo pavadinti jų parengėjų ir redaktorių – Aristotelio sūnaus Nikomacho bei Aristotelio mokinio Eudemo Rodiečio – vardais, o trečiosios etikos parengėjas likęs nežinomas. <...> Nepaisant šių neaiškumų, daugelis tyrinėtojų “Nikomacho etiką” laiko tikrai Aristotelio parašytu veikalu, nors vertingesnė ir nuoseklesnė būtų “Eudemo etika”. O “Didžioji etika” iš tikrųjų tėra tik pirmųjų dviejų etikų santrauka, daug mažesnės apimties” (1,408).

Kai kurie tyrinėtojai, pavyzdžiui, L. Anilionytė-Lozuraitienė, mano, kad “Aristotelio etika iš esmės yra dorybių bei ydų išskaičiavimo etika, joje nėra filosofinės gyvybės” (4,10). Tačiau toks pasakymas nepaneigia ir negali paneigti neabejotinų Aristotelio kaip mokslininko nuopelnų ta prasme, kad tai pirmas filosofas, *atsisakęs mistifikuoti tiek patį žmogų, tiek ir jo išpažįstamas vertybes*. Be to, Aristotelis, palyginti su kitais savo pirmtakais, apie žmogų. jau gali pasakyti žymiai daugiau. “Moralinio gėrio, - pabrėžia K. Rikėvičiūtė, - Aristotelis ieško ne transcendentiniame pasaulyje, kaip tai darė Platonas, bet žmogaus v e i k l o j e. Veikla yra moralumo materija, o forma – tai, kas lemia tos veiklos žmoniškumą, moralę” (47, 168).

Ypač svarbu pabrėžti, kad Aristotelio etikoje žmogus kaip būtybė, t. y. kaip dorovinis individas, jau yra *laisvas* ir laisvai *disponuoja savo valia*, kad jis turi *dorovinį tikslą* ir kad šis tikslas gali ir turi būti *ugdomas*. Filosofui nekelia abejonių ir tai, jog žmogaus gyvenimo tikslas žemėje yra *laimė*. Problemą “Nikomacho etikos” autorius įžvelgia kitur – *žmogiškosios laimės turinio sampratoje*, lygiai kaip ir *priemonių bei būdų jai pasiekti pobūdyje*.

Žmogiškoji valios laisvė, kurios, kaip problemos, mąstytojas savo “Etikoje” ne tik kad nekvestionuoja, bet priešingai – ją ypač pabrėžia, parodydamas ir atskleisdamas jos akivaizdumą įvairiose gyvenimo situacijose. Tačiau šios situacijos yra determinuotos mūsų gyvenimiškosios, netgi buitishkosios, kasdienybės, todėl jose nėra ir negali būti didingų filosofinių samprotavimų apie didžiąsias transcendentines vertybes, kaip kad tai yra įprasta matyti Platono kūrinuose. *Taip yra todėl, kad Aristotelio kuriama moralės teorija jau nebėra religinė, t. y. anapusinė, o pasaulietinė ir pilietinė*. Su šia Aristotelio mokslo apie dorovę ypatybe vėliau vienaip ar kitaip buvo priversti skaitytis ar į ją atsižvelgti ir visi kiti vėlesniųjų laikų etikos teoretikai. Čia slypi ir visas šios Aristotelio etinės koncepcijos naujumas, novatoriškumas bei istoriškumas. “Aristoteliui nebūdinga griežta gėrio sąvokos definicija ar konceptualizacija, kuri tokia įspūdinga platoniškoje gėrio sampratoje, užtat

Aristotelis apdovanoja mus tuo, kad, giliai ir su abejonių nekeliančiu reikalo išmanymu, panardina ir priverčia įsigilinti į visas dorovinio gyvenimo peripetijas bei aplinkybes”, - pabrėžia W. Windelbandas. (56, 240).

Aristoteliškoji gėrio sąvoka yra kuo glaudžiausiai susijusi ir su veiksmo kategorija, ir su jo doroviniu turiniu. “Vadinasi, dorybė, - samprotauja Stagirietis, - yra mūsų valioje, panašiai kaip ir nedorybė. Ir visur, kur tik mūsų valioje veikti, nuo mūsų priklauso ir galimybė neveikti – kur yra “ne”, ten yra ir “taip”. Taigi jeigu mūsų valioje yra veikti turint kilnų tikslą, tai taip pat nuo mūsų priklauso ir neveikti, jei veikimo tikslas yra nedoras, o jeigu nuo mūsų priklauso neveikti, nors veikimo tikslas būtų kilnus, tai taip pat mūsų valioje yra veikti, nors tikslas būtų ir nedoras. Bet jeigu mūsų valioje yra nuveikti ir gerus, ir nedorus darbus, taip pat visai neveikti – taigi būti geriems ar blogiems, – tai nuo mūsų pačių priklauso būti doriems ar blogiems”, nes “niekas neskatina daryti to, kas nėra mūsų valioje ir ne mūsų noru daroma, – būtų beprasmiška įtikinėti nejausti karščio, šalčio, alkio ir kitų panašių dalykų, nes vis tiek mes juos jausime” (1,107-108).

Tokia Aristotelio teorinė žiūra gėrio atžvilgiu, be abejo, determinuoja ir jo valios laisvės sampratą, kuri, kaip dorovės mokslo problema, negali būti nesusijusi su kita, gal kiek ir mažiau reikšminga jo etikos problema – *visuomenine nuomone*. Maža to. Kai tik filosofas prabyla apie subjektą kaip *doroviškai* prasmingą veiksmų bei poelgių visumą, apibrėžiamą dar ir valios laisvės kategorija, tai visada jis pirmiausia turi galvoje būtent *dorovinę* subjekto atsakomybę prieš visuomenę, tautą ir valstybę.

Ši atsakomybė – tai ypatinga *dorovinio* individo saviraiškos forma, orientuota pirmiausia ne į amžinuosius dievus ar amžinąsias idėjas, kaip kad yra buvę Homero, Hesiodo ir netgi Platono laikais, o būtent į tokios rūšies, tokio konkretaus dorovinio turinio atsakomybę, kurią, prabėgus daugeliui šimtmečių, vokiečių mąstytojas I. Kantas apibrėžė ir įvardijo kaip *kategorinį imperatyvą*.

Kaip etikui Aristoteliui nepriimtina mintis, kad tikslas pateisina priemones; priešingai – *tikslas* ir *priemonės* jam sudaro bet kurio dorovinio individo gyvenimo pagrindą. Ir tas pagrindas neturi būti nesuderinamas su dorove. “Pasakymas, kad „niekas savo noru nėra nedoras ir niekas prieš savo norą nėra laimingas”, – pabrėžia Stagirietis, – pirmuoju atveju yra klaidingas, o antruoju – teisingas, nes niekas nebūna laimingas prieš savo norą, o nedorumas yra savanoriškas dalykas, – kitaip reiktų suabejoti tuo, ką iki šiol sakėme, ir teigti, kad žmogus nėra savo veiklos pradas ir savo veiksmų – panašiai kaip savo vaikų – gimdytojas. O jeigu taip yra ir savo veiksmų negalima kildinti iš kitų pradų, bet tik iš tų, kurie glūdi mummyse, tai ir pati veikla, kurios pradai yra mummyse, yra mūsų valioje ir savanoriška”(1,108).

Vadinasi, jau vien iš pastarosios citatos akivaizdžiai matyti, kaip toli šis mąstytojas yra pralenkęs savo mokytoją, nekalbant jau apie ankstesnius graikų mąstytojus, kuriems valios laisvės problema Olimpo dievų visavaldystės šešėlyje apskritai dar neegzistavo. “Taip pat yra neteisinga manyti, - tęsia Aristotelis, - kad tas, kuris elgiasi palaidai, nenori būti ištvirkėlis. Jei kas nedorai elgiasi žinodamas, kad tai nedora, tai aišku, kad jis nedorai elgiasi savo noru” (1, 109).

Vis dėlto Aristotelis, kaip etikos teoretikas, iš esmės išlieka ne tik Platono, bet netgi ir Sokrato suformuluotoje mąstymo apie *laimę* paradigmoje, kadangi viena iš esminių laimės pasiekimo prielaidų gyvenime jis laiko *protą*. “Nikomacho etikoje” Aristotelis taip apibrėžia *laimės* ir *proto* sąveiką: “Jeigu žmogui priderantis darbas yra jo sielos veikla, kuri remiasi jos protinguoju pradū arba vyksta ne be jos protingojo prado, jeigu tam tikro žmogaus ir žymaus žmogaus darbą rūšies atžvilgiu vadiname tapačiais, pavyzdžiui, ki-



taristo ir žymaus kitaristo darbą, ir taip darome visais atvejais, atitinkamo darbo pranašumu laikydami meistriškumą: kitaristo darbas yra grojimas, o žymaus kitaristo - puikus grojimas; jeigu taip yra ir jeigu žmogaus darbu laikome tam tikrą gyvenimo būdą, t. y. gyvenimą kaip sielos veiklą ir darbą remiantis protinguoju sielos pradū, o žymaus žmogaus gyvenimą laikome tokiu pačiu, tik geriau ir tobuliau veikiančiu; jeigu kiekvienas darbas tobulai atliekamas tik remiantis jam būdinga dorybe, – jeigu taip yra, tai aukščiausias žmogui pasiekiamas gėris yra sielos veikla jai būdingos dorybės prasme, o jeigu yra daug dorybės formų, tai geriausios ir tobuliausios dorybės prasme” (1,72-73).

Vis dėlto nors Aristotelis ir aukština protą, manydamas, jog tik protas galys nurodyti, ko jam reikia siekti ir ko vengti, “Žmogaus praktinis elgesys (dorovė – J. B.), kaip ir valstybės sutvarkymas, nėra teorinio pažinimo reikalas. Teisingo žinojimo (priešingai negu kad Sokratui ar Platonui. – J. B.) neužtenka nei dorybei, nei teisingumui pasiekti”(33, 19). O kadangi Aristotelio etika – tai pirmiausia dorybių, o ne metafizinių substancijų, kaip kad yra Platono atveju, etika, tai ir šių dorybių apibrėžimas, jų nustatymas bei pagrindimas taip pat reikalaujamas visiškai kitokio prie jų priėjimo, kitokio metodo. “Tai, kad Platonas, - rašo A. MacIntyre’as, - atsieja gėrį nuo šio pasaulio laimės, žinoma, ateina iš jo gėrio koncepcijos, kaip ir iš jo atsiminimų apie Sokratą. Kaip tik šią gėrio koncepciją dabar ir užsipuola Aristotelis. Platonas žodžio *geras* paradigminę reikšmę pateikia kaip Gėrio Formos pavadinimą, vadinasi, *geras* yra vienintelė ir bendra sąvoka. Kad ir kam ją vartotume, tą patį santykį mes priskiriame Gėrio Formai. Tačiau iš tikrųjų šį žodį mes vartojame sprendami apie visas kategorijas – kai kurių objektų, tokių kaip Dievas ar protas, subjekto būdo – *kaip* jis egzistuoja, kiek yra tobulas, ar turi kieno nors reikalingą kiekį, ar egzistuoja tinkamu laiku, ar tinkamoje vietoje kieno nors atžvilgiu ir t. t.”(36, 68).

Tačiau Aristoteliui visi šie dalykai rūpi ne amžinybės ir transcendencijos požiūriu, o tik kaip grynai žmogaus praktinio elgesio konkrečioje situacijoje konkretus rezultatas. Vadinasi, Aristotelio dorovės ir dorovingojo individo supratimas yra visiškai kitoks. O tai reiškia, kad ir žmogaus bei jį supančios tikrovės supratimas taip pat yra radikaliai pasikeitęs: jis – nepalyginamai realistiškesnis ir natūralesnis. “Kas sudaro žmogaus galutinį tikslą? Galutinis fleitininko tikslas yra gerai groti, batsiuvio – siūti gerus batus ir t. t. <...> Kai kurie žmonių sugebėjimai, tokie kaip maitinimosi ir augimo, būdingi ir augalams, kiti, tokie kaip sąmoningumo ir jutimo, būdingi ir gyvuliams. Tačiau racionalumas yra išimtinai žmogaus savybė. Todėl žmogui naudojantis racionalumo galiomis atsiranda ypatinga žmogiškoji veikla, o teisingai ir sumaniai jomis naudojantis susiformuoja ypatingas žmogiškasis tobulumas”(36,69).

Vadinasi, praktinė žmogaus veikla Aristotelio etikoje jau niekaip nėra susijusi su metafizika – metafizinė Aristotelio filosofijos dimensija čia apskritai yra minimali. Dievas, kaip pats save mąstantis Nejudantis Judintojas, Aristotelio metafizikoje veikiau yra ne ontoetinis, o kosmologinis faktorius. Tačiau, atribodamas etiką ir jos tyrimo objektą – žmogų nuo visokių metafizinių spekuliacijų, Aristotelis vis dėlto šį tą laimi: taip jis sugrąžina žmogui jam pačiam jo paties dvasinę prigimtį, o kartu su tuo ir kuo glaudžiausiai su šia dvasine prigimtimi susijusią dorovinę individualybę – visą individo siekių, troškimų, vilčių bei lūkesčių pasaulį kaip dorovės, etikos mokslo turinį.

Taigi, skirtingai nuo Platono, kurio filosofijos ir etikos objektas bei tikrasis turinys yra anapusinė – ontoetinė – tikrovė bei su jos stebėjimu susijusios spekuliacijos, Aristotelio filosofija, o ypač etika, jau yra nuo viso to pakankamai nutolusi ir nepriklausoma. Tiesa, Aristotelio Etikoje neišvengiama ir tam tikrų conceptualinio pobūdžio nesklaidumų. Vienas iš jų – *laimės* sąvoka. Toji aplinkybė, jog, pavyzdžiui, *laimė* vis dėlto neabejotinai

jeina į Aristotelio proteguojamą *gėrio* sampratą, nieko iš esmės konceptualiai dar nepaaiškina ir nepagrindžia – nei kas tokiu atveju yra gėris, nei kas yra laimė. Priešingai – tai tik dar labiau komplikuoja ir pačią laimės, kaip sudedamosios gėrio dalies, sampratą. Ir štai kodėl.

*Laimę* kiekvienas iš mūsų suvokiame, įsivaizduojame ir, be abejo, jaučiame anaip tol ne kaip grynai *intelektualinę*, o kaip *emocinę* būseną; taip yra todėl, kad kiekvienas iš mūsų ją išgyvename kaip individualų emocinį pasitenkinimą tiek formos, tiek ir turinio atžvilgiu. Laimingas gali būti ir mokslininkas, išsprendęs jam rūpimą problemą, ir žemdirbys, rudenį sulaukęs gero savo triūso rezultato, ir karvedys, laimėjęs mūšį, ir, žinoma, vagis ar plėšikas, sėkmingai realizavęs savo užmačią. Vadinasi, laimių visada buvo, yra ir bus tokių pat ir tiek pat įvairių, kaip ir žmonių, kurie tą laimę išgyvena ar dar jos tik siekia; galbūt kaip trumpos akimirkos, o gal ir kaip viso savo gyvenimo rezultato.

Tačiau ne vien tik pagal trukmę, intensyvumą, bet ir pagal savo *turinį* tai, ką mes drįstame apibūdinti ar įvardinti kaip *laimę*, minėtasis išgyvenimas turi prasmę ir nelygstamąją vertę. Tiek dorovės teoretikui, tiek ir kiekvienam doram žmogui *laimės* sąvoka ir samprata savo turiniu visada yra susijusi su *dorove*. O pastaroji, kaip žinoma, nėra ambivalentiška *gėrio* sąvokos atžvilgiu. Kitaip tariant, visos šios sąvokos anaip tol nėra viena-reikšmės ne tik kiekybės, bet ir kokybės požiūriu.

Vadinasi, Aristoteliui yra ypač aktualu *ne tiek sukurti filosofinę vertybių sistemą* (jos pamatus, kaip žinome, padėjo jo pirmtakai – Sokratas ir Platonas), o pačią *etiką kaip teorinę dorovės refleksiją*. Tuo Aristotelis visose trijose savo *Etikose* kaip tik ir užsiima. “Atrodo, kad dauguma žmonių – ir tai yra patys menkiausi žmonės – ne be pagrindo gėrį ir laimę supranta taip, kaip įprasta kasdieniniame gyvenime, ir laime laiko malonumą. Todėl jie mėgsta gyvenimą kupiną malonumų. Mat yra trys pagrindiniai gyvenimo būdai: ką tik mūsų minėtasis gyvenimas, gyvenimas tarnaujant valstybei ir filosofo gyvenimas. Dauguma žmonių yra vergiškos prigimties – jie pasirenka gyvulių gyvenimą. Ir vis tiek atrodo, kad jie turi šioją tokį pagrindą, nes tarp aukštas vietas užimančių žmonių pasitaiko nemaža tokių, kuriems būdingos tos pačios aistros, kaip ir Sardanapalui (Sardanapalas – Asirijos valdovas, garsėjęs palaidu gyvenimu – J. B.)

Kilnūs ir veiklūs žmonės pasirenka garbę – toks apskritai yra tikslas žmogaus, kuris savo gyvenimą paskyrė valstybei. Bet šis tikslas yra labiau išorinis negu tas, kurio siekiame. <...>

Trečiasis gyvenimo būdas yra filosofo tyrinėtojo gyvenimas – jį panagrinsime vėliau” (1, 66 - 67).

*Filosofinį gyvenimo būdą* Aristotelis supranta ir tapatina su apibendrintu antikos mąstytojo paveikslu – dorovinio ir pilietinio elgesio visuomenėje archetipu, kurio klasikiniu provaizdžiu ir tada, ir žymiai vėliau daugelis filosofų visada laikė Sokratą.

Taigi *laimė* Aristoteliui iš tikrųjų yra neatskiriama nuo šių trijų gyvenimo būdų, kurių vertingiausiuoju jis neabejotinai laiko trečiąjį, filosofinį. Dėl to čia jau ne kartą cituotasis etikos istorikas A. MacIntyre’as padaro tokią kandžią išvadą: “Kas mumyse yra geriausio, yra protas, o būdinga proto veikla yra *theoria*, spekuliatyvus protavimas apie nekintamas tiesas. Toks spekuliatyvumas gali būti kontinualus ir būti malonus, tai yra, kaip šiurkštakai sako pats Aristotelis, „maloniausia” veiklos forma. Tai yra užsiėmimas pačiam sau. Tai laisvalaikio ir tūkalo meto veikla, o laisvalaikis yra laikas, kai mes užsiimame įvairiais dalykais dėl jų pačių, nes darbo reikalais užsiimama dėl laisvalaikio, o karu – dėl taikos. <...>

Taigi, kad ir kaip būtų nuostabu, žmogiškojo gyvenimo tikslas yra metafizinis tiesos apmąstymas. Traktatas (turima galvoje Aristotelio *Etikos* – J. B.), prasidėjęs užsipuolant

Platono Gėrio Formos koncepcija, baigiasi ne taip toli nuo to paties niekinamo požiūrio į žmogų: išorinis gėris yra būtinas tik iki tam tikros ribos, o turto reikia nedaug. Taigi visas žmogiškasis gyvenimas pasiekia viršūnę užsiimdamas spekuliatyviaja filosofija, esant proto įnašui. Išvados banalumas akivaizdesnis būti negalėtų“ (36,85).

Tiesą sakant, vargu ar kas nors ką nors galėtų dar *neteisingesnio* pasakyti apie Aristotelį, kaip ką tik cituota šio etikos istoriko apie jį nuomonė. Problema čia ta, kad Aristotelis – ir tą neblogai žino bet kuris filosofiją ar etiką studijuojantis pirmakursis – pagrindine nesutarimų su savo mokytoju Platonu priežastimi laiko jo *idėjų teoriją*. Iš čia ir garsusis posakis: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Aristoteliui, žinoma, pirmiausia kaip logikui, akivaizdu, jog pasaulyje turėtų egzistuoti arba *idėjos*, arba *daiktai*. Ir idėjos, ir jų atspindžiai – konkretūs daiktai – vienu ir tuo pačiu metu egzistuoti negali.

Pasaulis, kuriame gyvename – ne idėjų, o konkrečių daiktų ir reiškinių pasaulis. Juos Aristotelis kaip tik ir nusiteikęs tyrinėti. Tą jis daro ir savo *Etikose*. Tačiau, kad tai būtų įmanoma atlikti deramu dorovės teorijai būdu, Aristotelis kaip tik ir pasirenka etikai prideramą samprotavimų būdą, metodą, kurio pagrindinis uždavinys – *apibrėžti vertybę kaip dorovinę kategoriją, o pačią dorovę – kaip vertybę*. To iš principo neįmanoma padaryti neaptarus, neapibrėžus paties *dorovinės kategorijos turinio*. Žinoma, Aristotelio pasirinktas metodas anaipol nebe trūkumų; tai akivaizdu. Tačiau nereikia pamiršti, kad tai yra Aristotelio, žmogaus, kuris pirmasis filosofijos istorijoje pabandė tokį principą surasti, apibrėžti ir įtvirtinti. Tai – *psichoemocinis dorovingos asmenybės elgesio principas, grindžiamas kraštutinumų vengimo, arba dorovingo elgesio vidurio taisykle, siekiant išvengti dar didesnių dorovingumo blogybių, kurios čia mąstytojo ir yra apibrėžiamos kaip numanomo (ar numatomo) asmenybės dorovingo elgesio kraštutinumai*.

Dar kritiškesnių žodžių būtų galima pasakyti apie Aristotelio pateikiamą vertybių lentelę, kuriai – ir tai visiškai natūralu, nes tai istoriškai sąlygota – būdingi visi tos tolimes epochos graikų miesto valstybės asmeninio ir visuomeninio gyvenimo ypatingumai. Šį savo principo nepakankamumą ir ribotumą gerai suprato ir pats Aristotelis. Pavyzdžiui, jis sako: “Juk negali būti gerai ar blogai, kad svetimoteriaujama su viena ar kita moterimi, vienu ar kitu laiku, vienokiu ar kitokiu būdu, bet apskritai yra blogai ką nors panašaus daryti. Lygiai tas pats būtų, jei mes ieškotume pertekliaus, stokos ar vidurio kalbėdami apie skriaudimą, bailumą, ištvirkavimą, nes tokiu atveju būtų galimas ir pertekliaus, ir stokos vidurys, pertekliaus perteklius ir stokos stoka. Kaip nėra santūrumo, narsumo, pertekliaus arba stokos – mat čia vidurys yra tarsi viršūnė – taip ir anuose dalykuose nėra nei pertekliaus, nei stokos, nei vidurio: kad ir koku būdu jie pasireikštų, visada bus ydingi, nes apskritai čia nebūna nei pertekliaus, nei stokos vidurio, nei vidurio pertekliaus ar stokos” (1, 93).

Grįžtant prie Platono ir Aristotelio metafizinių ir netgi, pasakyčiau, transcendentinių pažiūrų bei nuomonių skirtumų, be abejo, tikslingiausia būtų atkreipti dėmesį į tai, ką, kritikuodamas Platoną, kaip savo mokytoją, pabrėžia ir pats “Nikomacho etikos” autorius. “Kadangi šis mūsų tyrinėjimas, priešingai negu kad visi kiti, ne teorinis – juk čia neklausiamo, kas yra dorybė, o siekiame tapti dori, nes priešingu atveju iš to tyrinėjimo nebūtų jokios naudos, tai reikia panagrinėti dalykus, susijusius su mūsų veiksmais – kaip reikia juos atlikti; mat nuo jų priklauso ir mūsų nuostata (apie tai jau kalbėjome). Kad reikia elgtis pagal teisingą proto sprendimą, tai visiems žinoma, – tebus ir mums tai pagrindu” (1, 86).

Taigi ką šiuo savo pasakymu norėjo pabrėžti Aristotelis ir ką jis, taip sakydamas, konkrečiai turėjo galvoje? Geriausiai į šį klausimą, matyt, būtų galima atsakyti taip: akivaiz-

du, kad "savo praktinėje filosofijoje Aristotelis jau gerokai nukrypsta nuo to racionalistinio ir idealistinio kelio, kuris buvo nužymėtas jo pirmtakų Sokrato ir Platono. Nukrypsta nuo jo, bet jo neatsisako. Šis kelias jam lieka svarbiausias, nors jau nėra vienintelis. Ir etikos, ir politikos teorijoje Aristotelis skiria idealius veiklos kriterijus, etinį ir politinį idealą nuo realios veiklos, ir įvairių tą veiklą lemiančių aplinkybių, bet jis nesiima realios veiklos vertinti vien idealo požiūriu. Mat idealas yra ne žmogiškos, bet dieviškos prigimties dalykas. Ir žmogus, ir valstybė šiek tiek dalyvauja tame, kas protinga, kas dieviška, bet jie negali būti su tokiais dalykais tapatinami"(33, 19-20).

F. Ch Kessidis apie tą patį pasako dar aiškiau ir tiesmukiau: "Dialogue "Eutifronas" Platonas į Sokrato lūpas įdeda samprotavimą, kurio prasmė būtų tokia: pagal tradiciją tai, kas dievobaiminga, dievobaiminga (gera) yra todėl, kad tai patinka dievams, bet tai netiesa: priešingai, dievobaimingumas dievų palaikomas todėl, kad tai ir yra dievobaimingumas (gėris). Apskritai kalbant, dorovingas poelgis kaip tik todėl ir yra laiminamas dievų, kad tai dorovingas poelgis. Kitaip tariant, dorovė yra pirminė dievų atžvilgiu, ji įkūnija principą (normą), kuriuo ir patys dievai vadovaujasi vertindami tą ar kitą poelgį. Sokrato ir Platono įvykdyta tradicinės formuluotės transformacija, pagal kurią dievų valia pakeičiama absoliučiomis dorovinėmis normomis, reiškė naują graikų etinės minties istorijos etapą.

*Aristotelis eina dar toliau: apibrėžęs etiką kaip žmogaus (o ne dievų) valią, jis žmogų padaro atsakingą už savo likimą ir gerovę"(25,4, 20).*

Vadinasi, kaip minėta, tai, kas neretai kai kurių tyrinėtojų įvardijama kaip "dorybių skaičiavimas" Aristotelio etikoje, iš tikrųjų yra susiję su *dorovinių normų apibrėžimu, jų išryškinimu ir kodifikavimu kaip tam tikrų etikos mokslo kategorijų – pagal analogiją su kitomis, jo filosofijoje žinomomis*. Čia vėlgi tinka pasiremti F. Ch. Kessidžio mintimi, teigiančia, jog "Aristotelio etika svarbiausiais aspektais yra suderinama su jo "metafizika"(ontologija, filosofija)"(25, 21). Bet apie tai plačiau pakalbėsime jau kitame šio darbo skyrelyje.

## ARISTOTELIO ETIKA IR POLITIKA DOROVĖS VIENOVĖS ASPEKTU

Bet kurio filosofo pažiūrų į jį supančią tikrovę vientisumas bei jų pagrįstumas gali būti motyvuotas šiomis trimis priežastimis:

- a) gyvenamosios epochos politinėmis ir socialinėmis aktualijomis,
- b) pasaulėžiūra,
- c) konceptualinėmis prielaidomis.

Tą patį, beje, galima taikyti ir Aristotelio atveju. "Aristotelio gyvenimas ir filosofinė kūryba sutampa su tuo laikotarpiu, kai graikų miestai valstybės išgyveno labai sunkią krizę. Nepaliaujami tarpusavio karai, kurie nuo 431 m. pr. m. e. tęsėsi beveik visą šimtmetį, pakirto Graikijos valstybių ekonominę bazę. Be to, atskiruose miestuose politinių partijų (aristokratų ir demokratų) vidinė kova vis aštrėjo. Taip pat stiprėjo antagonizmas tarp vergvaldžių ir vergų. Visos šios aplinkybės taip devalvavo graikų valstybių politinę santvarką, kad šios jau nebebuvo pajėgios pasipriešinti šios monarchijos veržliam puolimui, neteko savo savarankiškumo ir buvo įjungtos į Aleksandro Didžiojo imperiją. Aristotelis buvo vienas iš tų filosofų, kuris suprato, kokia didelė yra šių graikų miestų valstybių politinė ir socialinė krizė. Rūpindamasis savo tautos likimu, jis ėmėsi uždavinio: pasiūlyti tokias reformas, kurios padėtų ją įveikti (veikalas "Politika"). <...> Tačiau ypatinga Aristotelio filosofijos reikšmė glūdi ne jo pažiūrose į ekonominius ir politinius klausimus. Ji iškyla pirmiausia tuose veikaluose, kuriuose Aristotelis atskleidžia pagrindinį savo mąstymo užmojį – sukurti tokį universalų mokslą, kuris suvestų visus jo pirmtakų ieškojimus ir laimėjimus į sistemingą vienybę. Jo sistema ir užbaigia tą klasikinį senovės filosofijos laikotarpį, kuriame ji pasiekė savo apogėjų ir pražydo daugeliu originalių bei vaisingų teorijų. Helenizme, kuris buvo klasikinės kultūros įpėdinis, filosofinės minties kūrybiškumas labai nusilpo. Šio laikotarpio mąstytojai sutelkia savo dėmesį pirmiausia į individualios etikos klausimus ir skiria teorinėms problemoms tik tai vietos, kiek reikalinga etikos mokslui pagrįsti; teorinius pagrindus jie pasiima iš vienos ar kitos klasikinio periodo filosofinės sistemos" (51, 87-88).

Pasaulėžiūrinė ir konceptualinė žiūra į teorines ir praktines etikos, politikos, metafizikos problemas, be abejo, formavosi per visą jo gyvenimą iki pat senatvės. "Būdamas septyniolikos metų jaunuolis, Aristotelis įstojo į Platono Akademiją, kurioje mokėsi dvidešimt metų. Platonui mirus, jis pasitraukė iš šios mokyklos ir pradėjo skelbti savarankišką filosofijos sistemą, kurios išėjimas taškas buvo Platono idealistinės dviejų pasaulių teorijos kritika" (51,93).

Apie tai, t. y. apie minėtosios kritikos esmę, trumpai ir šiame darbe jau buvo užsiminta kiek anksčiau. Svarbiausia, į ką čia ypač verta atkreipti dėmesį, tai būtent į tą aplinkybę, *jog iš Platono klaidų padarytos išvados turėjo lemiamų padarinių tiek vėlesnei Aristotelio filosofijai ir pasaulėžiūrai, tiek ir Vakarų filosofijos raidai apskritai.*

Vadinasi, kaip pažymi V. Sezemanas, būtent Aristotelio dėka galiausiai paaiškėjo, kad "pasaulio sudvejinimas nieko nepaaiškina, o tik supainioja pažinimo klausimą. Atskirta nuo daikto idėja negali būti jo esmė arba priežastis" (51,94). *Tačiau ne tik Aristotelio etikoje, bet ir politikoje, t. y. jo požiūryje į valstybės prigimtį, funkcijas bei paskirtį dorovė ir josios paskirtis, vaidmuo visuomenėje suvokiama kaip fundamentinė vertybė, kuriai ugdyti ir puoselėti šie graikų mąstytojo veikalai ir yra skiriami.*

"Antikoje dorybei apibūdinti, - pažymi N. Hartmanas (Hartmann, 1882 - 1950), - vartojamas žodis *aretė*, kuris iš pradžių reiškė tik "šaunumą". Tai iš tikrųjų atsitinka, kai

vertybinis santykis tiesiogiai susiduria su kiekvienu situacijos tipu ir atsiranda visa skalė galimų santykių rūšių, slypinčių tarp dviejų kraštutinumų (*Extrem*), dviejų blogybių (*kakiai*). Be to, tikroji vertybė akivaizdžiai atsiskleidžia atsidūrusi viduryje tarp dviejų anti-vertybių (*Unwert*), kaip antai drąsumas turi būti viduryje tarp bailumo ir nutrūkgalviškumo. Aristotelis žinojo daugybę dorybių, kurios visada yra "tarpininkės" ("Mittler", *mesotes*) tarp dviejų nedorybių, tarp per daug ir per mažai (*hyperbolē* ir *elleipsis*). Pavyzdžiui, teisingumas yra tarp neteisėtos veiklos ir neteisėto pakantumo, dosnumas, disponuojant turtu ir pinigais, yra tarp smulkmeniškumo ir išlaidumo. Tačiau į šią tarpininko, *šio aurea mediocritas* prasmę nekreipiama dėmesio, kai jis suvokiamas kaip vidutiniškumas. Dorybė negali būti toje pačioje dimensijoje kaip abi antivertybės <...> nes tai reikštų, kad vertybė negali stiprėti ir kad ji, vos tik prarandamas vidutiniškumas, išnyksta dorovinio blogio kraštutinumuose – arba per daug, arba per mažai. Taigi paaiškėja, kad dorybė yra skirtingų laipsnių ir kad galima įrodyti didesnį ar mažesnį, tarkime, drąsumo ir teisingumo laipsnį. Vadinasi, dorybė gali plėstis savyje, neprarasdama vertybės pobūdžio ir nevirsdama antivertybe. <...> Vienoje „Nikomacho etikos“ antrosios knygos vietoje teigiama, kad tik pagal ontologinį esmės apibrėžimą dorybė yra kraštutinumų tarpininkas, o aukščiausiojo gėrio ir gėrio apskritai požiūriu, taip pat ir aksiologiniu požiūriu ji yra kraštutinitumas. Vadinasi, tik būties dimensijoje, kuriai tam tikros ontologinės savybės dėka priklauso kiekviena veikla, dorybė yra tarpininkas, tačiau aksiologinėje dimensijoje, kurioje dingsta veikla, jei tik ji yra etiškai vertinga, formuoja absoliutą, kraštutinumą, už kurio nėra jokio per daug" (15,194 - 196).

Tačiau vargu ar tokia nuomonė yra pagrįsta; juo labiau – vargu ar ji gali būti teisinga, nes tai greičiau jau paties N. Hartmano pozicija, tiesiogiai suinteresuoto, kad taip būtų, kadangi būtent tokia Aristotelio etikos interpretacija jam pačiam yra ir žymiai artimesnė, ir priimtinesnė. Tuo tarpu Aristotelio etika, turint galvoje visus tris jo veikalus, o ne vien tik Nikomacho etiką, iš tikrųjų yra kuo glaudžiausiai susijusi ir su jo politika, kurią čia mes netrukus ir nagrinėsime, ir netgi su disciplina, kuri pradėjo formotis tik prancūzų bei kitų feodalinių viduramžių Europos valstybių dvaro papročių bei ritualų pagrindu – su *etiketu*.

Šia prasme Aristotelio *etika* - tai kartu ir *etiketo* taisyklių formavimosi bei formavimo metodika. Tai, ką N. Hartmanas apibūdina kaip *aurea mediocritas*, yra ir *etikos*, ir *etiketo* samplaika – "aukso vidurys" tiek dorovinio elgesio, tiek ir emocijų bei manierų prasme. Ir į jokią dorovinę vertybę, dorovinį absoliutizmą čia nesiveržiama. Priešingai, Aristotelis, skirtingai nuo savo mokytojo Platono, buvo ne tiek naujų filosofinių pasaulių kūrėjas, kiek jau esamos socialinės politinės tikrovės sistemintojas bei interpretatorius. "Visose *Politikos* dalyse, kuriose kalbama apie idealią valstybę, ryškus vienas esminis skirtumas tarp Platono ir Aristotelio: tai, ką Aristotelis vadina idealia valstybe, visuomet yra Platono antra geriausia valstybė. Komunizmo, apie kurį vos užsimenama, atmetimas rodo, kad Aristotelis niekada nepuoselėjo *Valstybės* – idealios valstybės – netgi kaip idealo" (12,127). Šiam tikslui pasiekti – sujungti teoriją su praktika – Aristotelis ir apžvelgė net 158 jam žinomas graikų, ir ne tik jų, valstybės politinio sutvarkymo formas. Deja, iš šio tikrai nemažos apimties veikalo, išliko tik tai, kas yra susiję su Atėnais. "Teisybę sakant, savo užsibrėžto tikslo sukonstruoti idealią valstybę jis iki galo neįgyvendino, ir skaitytojas jaučia, kad ši užduotis neatitiko jo polinkų. Iš tikrųjų jis rašė knygą ne apie idealią valstybę, bet apie valstybės idealus" (12, 131).

Vadinasi, Aristotelis, kaip mąstytojas, savo kūrybine prigimtimi tikrai nebuvo panašus į garsųjį graikų dievą Demiurgą, žiedžiantį ir į visas visatos puses svaidantį naujus pasaulius: filosofijoje juo buvo būtent Platonas. Aristotelis pirmiausia buvo mokslininkas: siste-

mintojas, analitikas, logikas, etikas, politologas ir t. t. “Kita vertus, Aristotelio ir Platono politiniai idealai buvo panašūs tuo, kad svarbiausia valstybės paskirtimi jie abu laikė tam tikro *etinio tikslo siekimą*. Šiuo klausimu Aristotelis niekada nekeitė nuomonės – netgi po to, kai jis išplėtė savo politinės filosofijos apibrėžimą, kad galėtų įtraukti praktinius patarimus politikams, kai valdymas labai tolimas nuo idealo. Tikroji valstybės paskirtis turėtų apimti ir jos piliečių *dorovinį tobulinimą, nes valstybė turėtų būti kartu gyvenančių ir geriausio įmanomo gyvenimo siekiančių žmonių sąjunga*” (kurs. mano – J. B.) (12, 130). Tai atitinka ir pagrindinę Aristotelio etikos sąvoką – laimę. “Laimę galėtume apibrėžti kaip įvairiapusišką ir pastovų žmogaus pasitenkinimą gyvenimu, kylantį dėl pagrindinių poreikių ir realių pasiekimų atitikimo” (28, 8). Toks laimės supratimas būdingas ne tik graikų, bet ir visų epochų, visų tautų, visų rasių žmonėms. Pridursiu tik, jog klasikinio laikotarpio senovės graiko supratimu laimė – tai vertybė, neatsiejama ir nuo aktyvaus jo dalyvavimo miesto valstybės visuomeniniame gyvenime, politinių bei socialinių reikalų svarstymo bei tvarkymo. “Tą patį galima pastebėti ir valstybės santvarkoje. Kas nieko gero neduoda bendrijai, tas nėra gerbiamas,” – sakoma “Nikomacho etikos” aštuntoje knygoje. (1,230). Taigi etika ir politika Aristoteliui taip pat yra susijusi daugeliu tarpusavio priklausomybės saitų tarp individo ir individo, individo ir visuomenės, individo ir valstybės, lygiai kaip ir materialine bei dvasine tarpusavio priklausomybe.

Aristotelio “Didžioji etika” kaip tik ir pradeda nuo svarstymų, kas yra etika, su kuo ji susijusi ir t. t. “Ruošdamiesi kalbėti etikos (ethikon) klausimais, mes pirmiausia turime išsiaiškinti kieno dalimi ji yra. Paprasčiausia bus pasakyti, kad tai, kas etiška, iš visko sprendžiant, – tėra tik sudedamoji dalis to, kas politiška” (3, 296). “Pirmiausia, – tęsia Aristotelis, kritikuodamas Sokratą, ir Platoną už jų padarytas metodologinio pobūdžio klaidas, – reikia atkreipti dėmesį į tai, jog kiekviename moksle (epistemes) ir mokėjime (dynameos) esama tam tikro tikslingumo ir šis tikslingumas visada yra tam tikras gėris: nė vienas mokslas, nė vienas gebėjimas nėra skirtas blogiui. O jeigu gėris – bet kokio gebėjimo tikslas, tai akivaizdu, jog aukščiausio gebėjimo tikslu bus aukščiausias gėris. O aukščiausias gebėjimas, be abejo, yra politikos menas, taip kad politikos tikslu turi būti aukščiausias gėris. Vadinasi, mums reikia kalbėti apie gėrį, be to, ne apie gėrį (haplos) apskritai, o apie mūsų laimę, nes juk mums nederia kalbėti apie dievų laimę todėl, kad apie ją kalbama visai kitų mokymų ir tirti ją reikia visiškai kitaip” (3,297).

Vadinasi, nors ir pripažindamas savo didžiųjų mokytojų nuostatą esant teisingą, jog nė vienas mokslas ar gebėjimas nėra skirtas blogiui, Aristotelis vis dėlto aiškiai atsiriboja nuo *gėrio ontologizacijos*, t. y. jis atsisako gėrio sąvoką svarstyti kaip savo tyrinėjimų objektą būtent šia prasme. Jam žymiai svarbesnė problema yra geras valstybės sutvarkymas ir nuo jo priklausanti žmonių, kaip valstybės piliečių, laimė. “Geram gyvenimui reikalingos tiek fizinės, tiek dvasinės sąlygos, ir tam Aristotelis skiria daugiausia dėmesio” (12, 131).

Iš to, kas pasakyta, galime daryti išvadą, jog Aristotelis iš tikrųjų yra ne tiek filosofas metafizikas, išgalvojantis vis naujas filosofines koncepcijas, kiek blaivaus proto mokslininkas analitikas, meistriškai disponuojantis turima faktine medžiaga ir jos pagrindu dantis atitinkamas išvadas. Pajungdamas etiką politikai, Aristotelis, be abejo, siekia maksimalizuoti dorovės poveikį visuomenei. Ir nors toks bandymas iki šių dienų dar niekam nėra pavykęs, vargu ar dėl šių didžiojo antikos mąstytojo pastangų galėtume jį apkaltinti dar ir utopizmu. Greičiau jau atvirkščiai – etikos su politika susiejimas liudija, jog jau Aristotelio laikais etika ir politika buvo pasiekusios tokį šių mokslų integracijos lygį, kad tapo pavyzdžiu mąstymo apie šią problemą norma visoms ateinančioms žmonių kartoms, nepriklausomai nuo jų tautybės, rasės ar religijos.

Prikišti Aristoteliui galima visai ką kita: "Aristotelis niekur nėra sistemiškai išaiškinęs skirtumo tarp teorinių ir praktinių mokslų, bet atrodo, kad šie pažinimo būdai iš esmės skiriasi tiek savo metodu bei pateikiamu intelekto sugebėjimu, tiek objektais bei tikslais. Teorinio mokslo objektai yra nekintami dalykai, arba dalykai, kurių kitimo pagrindas glūdi juose pačiuose; jo metodas – šių dalykų pagrindų arba priešasčių analizė; jo tikslas – akivaizdus pažinimas, o tam reikalingas sugebėjimas – mokslinė, arba teorinė, sielos protingojo prado dalis. Teoriniais mokslais Aristotelis laikė metafiziką, arba teologiją, matematiką, fiziką, biologiją ir psichologiją. Praktinius mokslus, priešingai, domina tiktai pats žmogus, arba žmogus kaip save suvokianti būtybė, kaip veiklos (praxis) šaltinis; dėl to ar bent jau tiek, kiek tai priklauso nuo žmogaus valios, žmogaus veikla iš esmės yra kintama" (23, 8-9.).

Vadinasi, atsiedamas etiką ir politiką nuo griežtai teorinių mokslų, Aristotelis iš tikrųjų pripažįsta esminį jų, šių mokslų, elementą – *laivą valią*. Pastaroji šiuo atveju ir yra tai, ką reikėjo įrodyti: etikos mokslas, kaip teorinė dorovės refleksija, neįmanomas be žmogaus, kaip laisvą valią turinčios būtybės, supratimo ir įsitvirtinimo graikų visuomenės sąmonėje. *Valios laisvės, arba laisvos valios pripažinimas, jos postulavimas ir yra būtent tai, kas neišvengiamai reikalinga ir būtina norint socialinį senovės graikų miesto valstybės pilietį transformuoti ir apibrėžti kaip dorovinį individą. Aristoteliui tai neabejotinai pavyksta ir todėl būtent šioje srityje jo nuopelnų neįmanoma pervertinti.*

Vadinasi, *valios laivė*, arba *laisva valia*, – tai definicija, kuria įvardijama ir konceptualiai pagrindžiama bei įteisinama nuostata, jog šiame pasaulyje *jau ne viską tvarko nemirtingieji graikų dievai*; šis tas, pavyzdžiui, etika ir politika, jau paliekama *mirtingojo žmogaus valiai ir galiui*. Maža to. Aristotelio, kaip mąstytojo, autoriteto pagrindu antikinėje filosofijoje įsitvirtinusi valios laisvės samprata turėjo milžinišką reikšmę tolimesnei graikų, o vėliau – ir Europos tautų demokratijos raidai. Netgi krikščionybė, kuri, kaip etinė doktrina, nuo XIII a pradėjo vis tvirčiau remtis Aristoteliu, jo kūrybiniu palikimu, buvo priversta pripažinti, jog žmogus krikščioniškųjų gėrio ir blogio definicijų atžvilgiu esąs visiškai laisvas, nors šiaip jau esą be Dievo valios ir plaukas nuo žmogaus galvos nenukrentąs...

Gėrio definicijai priskirtina ir aristoteliškoji valstybės samprata. "Kadangi kiekviena valstybė, kaip matome, yra tam tikra bendrija, o kiekviena bendrija yra susikūrusi dėl kokio nors gėrio (juk visi viską daro to, ką jie laiko gėriu, labui), akivaizdu, kad visos jos siekia kokio nors gėrio, o labiausiai ir aukščiausiojo gėrio siekia ta bendrija, kuri yra visų svarbiausioji ir apima visas kitas; ši bendrija ir vadinama valstybe arba pilietine bendrija" (2, 63). Toks valstybės supratimas ir toks jos traktavimas, be abejo, išplaukia iš tos socialinės, politinės ir intelektualinės patirties, kurią graikų miestai valstybės jau buvo sukaukę per visą jų egzistavimo laiką. Kita vertus, netgi didžiausieji iš jų, tokie, pavyzdžiui, kaip Atėnai, didele dalimi vis dar tebebuvo grindžiami pakankamai aiškiais, nors ir labai išsišakojusiais juos sudarančių giminių bei genčių tarpusavio ryšiais. Šie ryšiai, neretai pasireiškiantys netgi ir tiesiogine giminyste, leido susiformuoti tokiai graikų miesto valstybės politinei institucijai kaip *tiesioginė demokratija*, t. y. visos tautos susirinkimas (išskyrus, žinoma, moteris, vaikus, vergus ir svetimšalius), kuris ir sprendavo visus svarbiausius miesto valstybės valdymo bei vykdomosios politikos klausimus. "Aristotelio mąstymo būdai svetimai pats „valstybės“ ir „visuomenės“ skyrimas: miestas-valstybė negali būti sutapatintas su valstybe arba valstybės valdymo forma; Aristotelio jam suteikiama „svarbiausiojo“ kokybė neturi nieko bendro su juridiniu suverenitetu, kuris yra svarbus šiuolaikinės valstybės sampratai. Ji kyla vien iš tos aplinkybės,



kad miestas-valstybė ir tik jis vienas visapusiškai rūpinasi visapusišku žmogiškuoju gėriu” (23, 31).

Vadinasi, pagrindai gali atrodyti, jog taip suprantama valstybė iš principo nėra ir negali būti kokia nors ypatinga dorovinė, socialinė ar politinė problema. Tad apie ką tokiu atveju savo “Politikoje” kalba Aristotelis?

Pagrindinė Aristotelio valstybės problema, apie kurią, kaip apie *etinę* ir *politinę* jis ir kalba, mąstytojo jau yra užfiksuota pirmajame “Politikos” pirmosios knygos sakinyje. Jis šiame darbe jau yra cituotas ir todėl aš išskirsiu tik tą šio sakinio dalį, kuri knygos autorius paimta į skliaustus: “juk visi viską daro to, ką *jie laiko gėriu*, labui”(kurs. mano – J. B.). Čia, kaip matome, Aristotelis nė nemano slėpti, jog pagrindinė miesto valstybės problema visada yra ne politinė ar socialinė, o dorovinė, kadangi kiekvienas žmogus, kaip šios institucijos pilietis, *gėrį* suvokia skirtingai. Vienam iš jų gėris – tai valdžia ir pinigai, kitam – kūno malonumai, trečiam – filosofinis tikrovės pažinimas ir t. t. Tokia to, kas laikoma geriu, samprata neabejotinai vedanti ne tik prie labai skirtingo gėrio turinio supratimo, bet ir prie interesų konflikto, kuriam įveikti ar jį pašalinti mąstytojas ir yra paskyręs visas savo *Etikas*; šiai problemai spręsti Aristotelis skiria ir savo “Politiką”.

Tačiau iš tikrųjų šiame jo veikale politikos esama tik tiek, kiek kiekviename iš Aristotelium žinomų politinių visuomenės valdymo būdų esama atsiskleidžiančių asmenybės dorovinio ugdymo galimybių. “Aristotelį menkai domina to meto gentinių visuomenių arba imperijų politinė organizacija, arba jų skyrimas nuo “karaliaus valdžios”, suprantamos kaip polio santvarka; tačiau svarbu nepamiršti, kad šie dalykai sąmoningai neįtraukti į *Politiką*. Labiausiai miestą-valstybę nuo karalystės skiria tai, kad miestas-valstybė yra arba siekia būti laisvų, lygių ir „skirtingos rūšies” – t. y. pasižyminčių dideliu ekonominės specializacijos laipsniu – žmonių bendrija” (23,31). Štai kaip apie tai sako pats Aristotelis: “Pradėti pirmiausia reikia nuo to, kas ir yra natūrali tokio svarstymo pradžia: neišvengiamai visų piliečių arba viskas yra bendra, arba nieko nėra bendro, arba kai kas bendra, o kai kas ne. Kad nebūtų nieko bendro, akivaizdžiai neįmanoma, nes valstybė yra tam tikra bendrija, ir visų pirma neišvengiamai bendra naudojimosi vieta; vienos valstybės vieta yra viena, o piliečiai yra vienos valstybės dalininkai. Tačiau ar tai valstybei, kuri ketina gerai tvarkytis, geriau, kad viskas, kas tik gali būti bendra ir būtų bendra, ar geriau, kad kai kas būtų bendra, o kai kas – ne? Piliečiai savo tarpe gali padaryti ir bendrus vaikus, ir žmonas, ir nuosavybę, kaip Platono *Valstybėje*: Sokratas ten kalba, kad vaikai, žmonos ir nuosavybė turėtų būti bendra. Tad ar geriau, kad būtų taip, kaip yra dabar, ar pagal *Valstybėje* aprašytąjį įstatymą?

Tas žmonių bendrumas sudaro daug visokių keblumų, o toji Sokrato nurodoma priežastis, kodėl reikėtų išleisti būtent tokį įstatymą, neatrodo kylanti iš jo samprotavimų. Ir to tikslo, kurio, pasak jo, valstybė privalanti siekti, neįmanoma įgyvendinti tokiu būdu, koks dabar išdėstytas, o kaip tai reikėtų plėtoti toliau, nieko nenurodyta: kalbu apie tai, kad valstybei geriausia būti kuo vieningesnei, nes Sokratas remiasi tokia prielaida”(2, 91)

Akivaizdu, jog Platono *Valstybėje* Sokrato vardu siūlomas žmonių, vaikų ir turto subendrinimas, jų suvalstybinimas, niekaip netenkina Aristotelio. Jis supranta, kad kuo mažesnės miesto valstybės piliečių interesų sklaidos iš tikrųjų reikia siekti, tačiau ne Platono siūlomuoju būdu, nes būtent šis pastarasis, Aristotelio manymu, ir vedąs prie valstybės kaip institucijos sunykimo. “Bet akivaizdu, kad valstybė, tapdama vis vieningesnė, jau nebebus valstybė, nes valstybė iš prigimties yra tam tikra dauguma, o tapdama vis vieningesnė, iš valstybės ji pavirs ūkiu, iš ūkio – žmogumi: juk sutiksime su tuo, kad ūkis yra vieningesnis už valstybę, o vienas žmogus už ūkį. Tad jei kas nors ir įstengtų tai įgyven-

dinti, vis dėlto nevertėtų tai daryti, nes tai valstybę sunaikins. Valstybė juk susideda ne tik iš daugybės žmonių, bet ir iš skirtingos rūšies žmonių, nes iš vienodų valstybė nesusidaro” (2, 91).

Gaila, žinoma, kad didysis XIX a. utopistas K. Marxas kaip reikiant neįsiskaitė į šiuos Aristotelio žodžius ar neteikė jiems deramos reikšmės. Juk iš tikrųjų jau Aristoteliui buvo visiškai aišku, jog tokiu keliu einant neįmanoma pasiekti nei žmonių interesų bendrumo, nei valstybės ar visuomenės vienybės; priešingai – visa tai galima tik sunaikinti. Todėl tai, kas XX a. antroje pusėje neišvengiamai turėjo atsitikti ir atsitiko, tiesą sakant, dar su paties Platono, o ne su Lenino suprojektuotąja valstybe, vadinama Sovietų Sąjunga, Aristotelio buvo numatyta ir apibrėžta jau “Politikoje”. Tiesa, Sovietų Sąjunga taip ir neįstengė pasiekti žmonių ir vaikų subendrinimo, tačiau tokių ketinimų, bent jau pačioje bolševikų judėjimo pradžioje, jų ideologijoje iš tikrųjų būta. “Santuokos panaikinimas toli gražu nesustiprins piliečių „draugystės”, o tik susilpnins ją panaikindamas pradinį šeimoje susiformavusį prisirišimą; nuosavybės bendrumas sugadins teisėtą malonumą, kurį žmogui teikia privati nuosavybė, ir sunaikins dosnumo dorybę, bet visiškai nepašalins dėl materialinių gėrybių kylančių konfliktų priežasčių. Valstybė negali ir neturėtų siekti pakartoti tą interesų vienovę, kuri būdinga šeimos narių ir draugų santykiams” (23, 32).

Nepajudinama Aristotelio nuomonė ir dėl šeimos bei valstybės funkcijų skirtingumo. “Vyro ir žmonos draugystė kyla iš prigimties. Mat žmogus iš prigimties labiau linkęs gyventi dviese, negu valstybinėje bendrijoje – tuo labiau kad šeima yra pirmesnė ir būtinesnė negu valstybė, o gimdyti vaikus būdinga visiems gyvūnams”(1, 227). Ir tai teigia mąstytojas, kuriam, kaip žinoma, priklauso ir garsusis žmogaus, kaip politinio gyvūno (zoon politikon) apibrėžimas! “Būtų klaidinga manyti, – tęsia Carnes Lord, – kad valstybę sudaro tik jos gyventojų dalijimasis išorinėmis gėrybėmis: valstybė tai bendrija, kurios susidarymą nulemia tam tikras bendras suvokimas, kas yra gėris ir kaip dera gyventi. Žmogus yra pilietinis gyvūnas par excellence, nes jis yra mąstantis ir moralus gyvūnas”(23, 34)

Taigi Aristotelis pasirodo esąs labai modernus mąstytojas – jo pažiūras šiuo klausimu netgi bandoma gretinti su šiuolaikinio liberalizmo teorijomis (23, 34). Kitaip sakant, Aristoteliui valstybė tėra tik priemonė, institucija, mechanizmas, padedantis užkirsti kelią neteisingumui ir palengvinti ekonominius mainus. “Vadinasi, tik valstybėje žmogus realizuoja savo galimybę pasiekti laimę, kuri suprantama kaip veikla vadovaujantis dorybe; kadangi valstybė yra esminė sąlyga, leidžianti žmogui realizuoti savo įgimtas galimybes, pati valstybė yra iš esmės natūralus reiškiny” (23,34)

Toks tad būtų Aristotelio atsakas visiems tiems, neišskiriant nė Platono, kurie tvirtina, jog valstybė tariamai esanti priešinga žmogaus prigimčiai ir remiasi jėga.

Nepaprastai reikšmingas dalykas Aristotelio “Politikoje” yra ne tik jo pilietiškumas, pabrėžiant valstybės atsiradimą piliečių susitarimo pagrindu, bet ir blaivus požiūris į patį žmogų kaip šio susitarimo subjektą, atmetant bet kokias mitologizacijas bei mistifikacijas ne tik dėl valstybės, bet ir dėl paties žmogaus prigimties. “Visiems iš prigimties būdingas siekimas jungtis į tokią bendriją, – nurodo Aristotelis, – o pirmasis juos sujungęs buvo didžiausias geradarys, nes kaip būdamas tobulas žmogus yra geriausias iš gyvūnų, taip atskirtas nuo įstatymo ir teisingumo jis yra visų blogiausias. Juk blogiausia neteisybė yra ta, kuri turi ginklų, o žmogus gimsta turėdamas ginklus supratingumui bei dorybei, tačiau jais puikiausiai galima pasinaudoti priešingam tikslui. Todėl be dorybės žmogus yra šventvagiškiausias [iš gyvūnų] ir blogiausias seksualiniu bei valgio požiūriu. Teisingumas yra valstybės pradai, nes teismai, kuris sprendžia, kas teisinga, yra piliečių bendrijos nustatyta tvarka”(2, 67).

Pastaroji citata būtų tarsi ir visų šių filosofo pažiūrų suvestinė. Ji rodo, kokį didelį žingsnį tiek dorovės sampratos apskritai, tiek ir žmogaus socialinės prigimties klausimu Aristotelis yra žengęs, jeigu šias jo pažiūras palygintume su jo pirmtakų pažiūromis. Čia praktiškai neliko nieko, kas galėtų būti priskiriama *teosofinei asmenybės prigimčiai*, o kalbant apie valios laisvę – tuo labiau. Aristotelis yra aiškiai ir tvirtai suvokęs ir įsisąmoninęs, kad jo proteguojamų dorovinių elgesio normų, nuostatų ir vertybių atžvilgiu laisva žmogaus valia gali būti tik *arba pozityvi* (t. y. gera), *arba negatyvi* (t. y. bloga). Ir jokio dieviškojo ar dangiškojo žmogaus valios reguliavimo, jokio, išskyrus biosocialinį, determinizmo! Žmogaus galių ir galimybių rinktis ir pasirinkti čia jau nebesąlygoja ir nekonkretizuoja jokie dievai ir demonai, lygiai kaip ir jokie platoniškieji (antgamtiniai) žmogaus sielos komponentai. Todėl Aristotelio “Etika” ir “Politika” – ir pirmiausia dėl šių priešasčių – yra suvaidinusios išskirtinį vaidmenį visoje antikos – ir ne tik! – filosofijoje bei etikoje, neišskiriant iš jų tarpo ir politologijos, kuriai, kaip ir etikai, mokslinius pagrindus tai pat yra padėjęs būtent Aristotelis.

Skyrelio pabaigai norėtusi tik pridurti, jog visi šie Aristotelio laimėjimai tapo įmanomi dar ir dėl to, jog, kaip teisingai yra pastebėjęs čia jau ne kartą mano minėtasis vienas iš jo palikimo tyrinėtojų Carnes Lord, “Nėra pagrindo manyti, kad filosofų valdymą Aristotelis laikė rimta politine galimybe. Kai jis šiame kontekste mini “filosofiją”, greičiausiai turi galvoje ne filosofiją teorinių spekuliacijų prasme, bet platesnę šio žodžio reikšmę, kurią daugmaž atitinka žodis “kultūra”. Antrojoje knygoje Aristotelis kritikuoja Platoną už tai, kad šis, siekdamas užtikrinti *Valstybės* santvarkos vienybę ir laimę, remiasi institucine bendruomeniškumo sistema, o ne „auklėjimu“, t. y. „papročiais, filosofija ir įstatymais“, tačiau jis nepamiršta, kad Platonas pasiklovi filosofija, o ne pačiomis institucijomis. Aristotelis nori pasakyti, kad Platonui derėjo mažiau remtis filosofija griežtąja prasme, o daugiau – filosofija plačiąja prasme.” (23, 58).

## DORYBĖS, DORYBIŲ KULTAS IR ONTOETINĖS TIKROVĖS PRIGIMTIES PROBLEMA GRAIKŲ-ROMĖNŲ FILOSOFIJOJE

Pastarojo skyrelio konceptualinį, o kartu – ir faktinį pagrįstumą, jo reikalingumą sąlygoja mintis, jog nuo Platono ir ypač Aristotelio laikų *antikos filosofija kaip tik ir pasuka būtent intelektualinės kultūros antikos laikų asmenybėje ugdymo bei puoselėjimo keliu*. Tai reiškia, jog antikinė filosofija jau ima neapsiriboti vien tokiomis tradicinėmis “disciplinomis” kaip ontologija ir gnoseologija: jų gretas kaip daugiau ar mažiau savarankiškos tikrovės intelektualinio pažinimo sritys papildo logika, etika, estetika (poetika) ir kitos. Visa tai ir sudaro pagrindą filosofijai tapti *universalioju antikos laikų mokslu*, o konkrečiomis savo raiškos formomis – *asmenybės dvasinio, dorovinio ir intelektualinio ugdymo organu*. Filosofija taip pat tampa ir asmenybės dvasinio brandumo bei turtingumo sinonimu. Tapdama antikinės kultūros nešėja ir puoselėtoja, filosofija darosi vis įtakingesnė ir reikšmingesnė ir daugeliu kitų aspektų: filosofai, kaip jos kūrėjai, ima formuoti ne tikrai intelektualinį, bet ir dorovinį bei socialinį klimatą visuomenėje, kurioje jie taip ilgai buvo ignoruojami bei persekiojami. Būti filosofu pamažu tampa madinga: atsiranda ne tik Romos imperijos filosofai imperatoriai, bet ir buvę vergai. Tarp vienu ir kitų pamažu mezgasi dorovinė ir intelektualinė draugystė, bičiulystė, neretai perauganti ir į tikrą dvasinę brolybę.

Tačiau šis Romos laikotarpio filosofijos intelektualinis brandumas bei dvasinis turtingumas iš esmės jau yra siejamas ne su pirmųjų mitais bei mitine pasaulėžiūra, kaip kad buvo Homero, Hesiodo ir net Platono laikais, o kaip tik priešingai – su filosofine, kultūrologine šių vertybių interpretacija.

Epikūrizmo, o ypač vėlyvojo romėniškojo laikotarpio stoicizmo filosofija jau nukelia mus į visai kitą graikų-romėnų pasaulio intelektualinę bei dorovinę situaciją, negu kad ji buvo susiklosčiusi klasikinės graikų filosofijos klestėjimo laikais. *Epikūro, Epikteto, Marko Aurelijaus, Senekos filosofija – tai pirmiausia maksimaliai išplėtos individualiosios filosofinės etikos*. Jos jau yra itin glaudžiai susijusios su konkrečia kuriančiąja, filosofuojančia asmenybe bei jos gyvenimo būdu ir pasaulėžiūra. Tai reiškia, jog minėtose filosofinėse etinėse doktrinosose individas kaip dorovinis subjektas niekaip, išskyrus didesnio ar mažesnio masto esamos socialinės tikrovės neigimą, nėra susijęs nei su savo gyvenamąja epocha, nei su visuomene, nei, pagaliau, su valstybe. *Minėtoji nuostata – esminė ir radikaliausia antikos filosofijos dorovinė manifestacija prieš visas šias vergvaldinės valstybės ir visuomenės vertybes, jos gyvenimo būdą bei socialinius politinius prioritetus. Šios visuomenės vertybinių orientacijų kritikai čia pasmerkiama viskas – valdžia, valstybė, visuomenė, tradicinė dorovė, idealai, siekiai, troškimai ir t. t.*

Dorovinė individo pozicija minėtose etinėse filosofinėse koncepcijose pirmiausia išplaukia iš šių koncepcijų kūrėjų gilaus įsitikinimo, jog individo visuomeniškumas, kuris dėl savo pozityvaus dorovinio turinio ir pobūdžio nė mažiausių abejonių nekėlė nei Platonui, nei Aristoteliui, yra blogybė, neigianti, uzurpuojanti ir niveliuojanti individą kaip asmenybę, jo laisvę ir jo valios laisvę tokiu mastu, koku šis jaučiąsias esąs visuomeninė būtybė – garsusis Aristotelio *zoon politikon*. Postuluojama, jog niekas individui kaip asmenybei negali nei atstoti, nei pakeisti jo paties – nei turtai, nei valdžia, nei dar kokie nors empiriniai, jutiminiai ar socialiniai malonumai bei privilegijos. *Įsitikinama, jog individas, kaip intelektualumo, dvasingumo ir dorovingumo subjektas, visada ir visur išlieka lygus sau pačiam ir todėl privalo visas turėtąsias vertybines orientacijas bei prioritetus*

*perkelti iš išorinio pasaulio – visuomenės, sociumo – į savo dvasios pasaulį – į savo sielą, savo dvasinį kosmą.*

Manoma, jog minėtasis procesas turįs būti kuo glaudžiausiai susijęs su visų dorovinių vertybių, normų bei vaizdinių kuo giliausia dvasine dorovine interiorizacija, t. y. su visų jų pavertimu konkretaus individo kaip asmenybės egzistencinio intelektualinio potencialo galia ir valia, jų turiniu. Kitaip tariant, manoma, kad tik dvasiškai turtinga, išsilavinusi, didžiai dorovinga asmenybė iš principo esanti pajėgi priešpriešinti save ir savo dvasios pasaulį tos epochos visuomenei, valstybei, sociumui kaip blogiui, t. y. institucijai, kuri pačia savo prigimtimi, esme yra viso šito priešybė, neigimas bei antipodas.

Tačiau kad visa tai dorovinis individas kaip asmenybė galėtų padaryti, jis turi turėti arba gebėti susikurti visiškai kitokią pasirinkimo galimybę kaip alternatyvą visų šių tradicinių Romos imperijos ir visuomenės vertybių bei vertybinių orientacijų atžvilgiu; sistemą, pagrįstą visai kitokia jų gradacija, prioritetais, kurie kaip tiktai ir galėtų pasitarnauti akivaizdžiais pavyzdžiais šiems, t. y. tradiciniams, neadekvatiems žmogiškojo individo prigimčiai bei poreikiams.

*Vadinasi, minėtoji Romos laikotarpio antikos filosofų dorovinė ir intelektualinė opozicija – tai pirmiausia neigiama orientacija visos vergvaldinės graikų-romėnų visuomenės, jos politinio elito atžvilgiu, susiformavusi kaip Romos imperijos intelektualų opozicija.* Tuo tarpu naujai besiformuojančio – intelektualinio Romos imperijos elito branduolį jau sudaro ne daugiau ar mažiau morališkai degradavę tradiciniai imperijos aristokratai – žemvaldžiai, didikai ar karvedžiai, o būtent *filosofai*, žmonės, priėmę į savo tarpą ir buvusius vergus, ir to pageidaujančius didikus ar imperatorius, pavyzdžiui, tokius kaip buvęs vergas Epiktetas ar imperatorius Markas Aurelius, taip pat buvęs imperatoriaus Nerono auklėtojas Liucijus Anėjus Seneka.

Taip vėlyvojo laikotarpio antikos visuomenėje ilgainiui susiformuoja asmenybės kaip išminčiaus (filosofo) ir žmogaus iš gatvės (minios žmogaus) dorovinė bei intelektualinė priešprieša, kurios pirmieji ženklai antikos pasaulyje pasirodė dar Sokrato laikais ir kurie tapo tokie akivaizdūs politinio vergvaldinės Romos imperijos nuosmukio epochoje.

Epikūras (*Epikuros*, 341 - 270 m. pr. Kr.) buvo vienas iš tų filosofų, kuriuos tenka laikyti šio ilgo ir sudėtingo dorovinio, intelektualinio ir socialinio proceso pirmtakais, padėjo pamatus šiai visiškai naujai individualaus gyvenimo, individualiosios laisvės, dorovės ir laimės sampratai.

Filosofinėje etikoje Epikūras jau pakankamai griežtai ir nuosekliai atsiriboja ir nuo visuomenės, ir visuomeninio gyvenimo būdo, kuris, kaip matėme, klasikinio laikotarpio senovės graikams buvo toks būdingas jų miesto valstybės klestėjimo metu ir kuris, be jokios abejonės, sudarė socialinį ir politinį pamatą ne tik graikų dorovinio charakterio visuomeniškumui, bet ir pačiai jų filosofijai. “Graikų miestai-valstybės sunyko, jie prarado politinę nepriklausomybę. Bet nepaprastai išsiplėtė graikų (helenų) kultūros erdvė. Graikų kalba ir turtingos filosofijos, literatūros, meno tradicijos karų ir suiručių metais nebuvo sunaikintos. Priešingai, jos buvo plėtojamos, gilinamos. Graikų kultūra tapo universalialia ir visuotina daugelio kraštų kultūros ir kultūringumo, mokyklos norma” (58, 3-4).

Vadinasi, pačiais įtakingiausiais ir stipriausiais antikos filosofijos paveldėtojais helenizmo epochoje tapo būtent *epikūriečiai* ir *stoikai*. Konceptualinį jų filosofinio ir praktinio dorovingumo bei pasaulėžiūrinio vientisumo pagrindą čia sudaro jau ne minėtoji klasikinė individo ir visuomenės samplaika ir vienybė, o kaip tik atvirkščiai – individualaus gyvenimo būdo propagavimas bei šlovinimas, motyvuojant tai ne vien tik individualios laimės, bet ir valios laisvės bei asmenybės nepriklausomybės nuo įvairiausių aplinkybių

siekiais ir galimybėmis. Mėginimai aiškintis, kokie yra tikrieji, t. y. būtent asmenybės verti individualaus, tikro, o kartu ir laimingo bei dorybingo gyvenimo prioritetai, leidžia konceptualiai gretinti epikūriečius ir stoikus, nors atsakymai į jų išsikeltus klausimus ir nėra identiški.

Neabejotina viena, jog ir epikūriečių, ir stoikų laimingo, dorybingo ir, be abejo, filosofškai bei egzistenciškai prasmingo gyvenimo pamatą sudarančios vertybės, kurios kiekvieno konkretaus individo sąmoningai išpažįstamos, ginamos bei atstovaujamos. Tai jo, kaip individo, laisvę, nepriklausomybę nuo valstybės ir visuomenės garantuojančios, poreikių bei interesų kuklumą, santūrumą, saikingumą, nepretenzingumą reprezentuojančios bei tokį asmenybės orumą įtvirtinančios, užtikrinančios ir jai atstovaujančios vertybės. Lygiai taip pat nuosekliai ir epikūriečiai, ir stoikai stengėsi sukonstruoti ir pagrįsti šį jų pažiūras bei įsitikinimus atitinkantį naujo žmogaus idealą.

Epikūras ir jo šalininkai, kaip žinoma, laimingo, dorybingo ir prasmingo gyvenimo idealu laikė ne ką kita, kaip *protingų malonumų siekį*, tapatindami jį su *teoriniu* šios savo nuostatos grindimu, tuo tarpu stoikai – su *ataraksijos*, t. y. su pageidaujamo bebaimiškumo, ištvermingumo grėsmių ir nelaimių akivaizdoje, sielos ramybės, netgi abejingumo gyvenimiškoms – buitinėms laimėms ar nelaimėms – principu.

Kaip žinoma, Epikūras gimė Samo saloje, jo tėvas buvo mokytojas. Jis palyginti anksti susidomėjo filosofija, nors tinkamo tam pasirengimo ir neturėjo. Manoma, kad ne kas kitas, o Demokritas ir jo filosofija, atėniečių, gyvenusių šioje saloje, persekiojimai po Aleksandro Makedoniečio mirties (322 m. pr. Kr.) paskatino Epikūrą vėl apsigyventi Atėnuose. Čia jis ir nusipirko apleistą sodą, kuriame ir įsteigė savo garsiąją filosofijos mokyklą. Ant šios savo mokyklos – garsiojo Epikūro sodo vartų – Epikūras iškėlė šūkį: „Svety, čia tau bus gerai: čia malonumas – aukščiausia vertybė“.

Matyt, kaip tik tai, t. y. malonumo akcentavimas, ypač vėlesniais laikais, ir bus ženkliai prisidėjęs prie epikūriečių kaip *hedonistų* filosofinio vaizdinio susiformavimo bei išplitimo, nors Epikūro laikais vandens ūšotis ir duonos paplotėlis, padėti prie jo garsiojo malonumų sodo vartų, liudijo, jog iš tikrųjų taip nėra.

Malonumo principas, kaip dorovinė kategorija, konkrečiu atveju gali būti prasmingas ir reikšmingas tik todėl, kad jis buvo įspraustas į labai griežtus šios sąvokos konceptualinės sampratos rėmus. Tačiau jis nereiškė ir neišreiškė malonumų vaikymosi kaip gyvenimo būdo, t. y. nebuvo tokio gyvenimo *moto*, kurio čia esą privaloma siekti. Priešingai – malonumas čia buvo suprantamas ne kaip *gyvenimo siekis*, o kaip *jo riba*, pakankama ir pasminga todėl, kad ji apsaugo dorovinį individą nuo nereikalingų fizinių ir dvasinių gyvenimo troškimų, siekių, aistrų ir kančių, kurios kaip tik ir darosi neišvengiamos, jeigu nėra apribotos. Todėl ir *malonumo šaltiniu Epikūras laikė doroviškai, intelektualiai, filosofškai prasmingą gyvenimą*. Pavyzdžiui, protingą pokalbį su draugais visais jiems rūpimais klausimais. Visa kita – ūkis, kiti su jo išlaikymu susiję darbai ar rūpesčiai buvo traktuojami kaip antraeiliai, atliekami ar nudirbami protingai, neskubant ir nesiplėšant, neengiant nei tarnų, nei vergų, su kurias filosofas sugyveno draugiškai, o kai kuriems iš jų savo testamentu net padovanojo laisvę.

Analogišką mąstytojo gyvenimo nuostatą liudija ir tai, jog, sulaukęs septyniasdešimt metų ir susirgęs itin sunkia ir skausminga inkstų liga, Epikūras pasirenka mirtį, o ne vargingą, ligų kamuojamo senio, egzistenciją. Diogenas Laertietis sako, jog Epikūro atsišveikinimas su draugais buvęs toks: išminčius atsigulęs į vonią su karštu vandeniu, paprašęs taurės neatmiešto vandeniu vyno, palinkėjęs visiems jiems laimingo gyvenimo, neužmiršti jo paties ir puoselėti jo mokymą (30, 401).

Deja, iš nepaprastai gausaus (apie 300 knygų) jo palikimo mūsų laikus tepasiekė vos keli paskiri tekstai ir jų fragmentai. Tai: "Epikūras sveikina Menoikėją", "Epikūras sveikina Herodotą", "Svarbiausios mintys", "Epikūras sveikina Pifoklį" ir kiti. (8, 303 – 322; 30,421 – 430). Tuo pagrindu Epikūro filosofinio palikimo tyrinėtojai yra sudarę atskirus jo kūrybos fragmentų rinkinius (34, 2, 625 – 649).

Kaip filosofas Epikūras neabejotinai buvo artimas Demokritui (*Dēmokritos*, 460- 370 pr. Kr.) ir romėnų poetui filosofui Lukrecijui Karui (*Lucretius Carus*, 95 – 54 pr. Kr.), parašiusiam poemą "Apie daiktų prigimtį". Tačiau kaip etikas jis yra nepalyginamai įdomesnis ir savarankiškesnis.

Epikūro filosofiją sudaro trys dalys: *fizika, kanonika ir etika*. Pastaroji kaip tik ir tapatinama su jo mokymu apie laimingą gyvenimą, grindžiamą *malonumo* principu. Tačiau reikia taip pat neužmiršti, jog būtent Epikūras vėl atgaivina ir aktualizuoja nuo Sokrato laikų šiek tiek primirštą *filosofo ir išminčiaus gyvenimo būdo vienovės idealą*. Tai reiškia, jog Epikūro, kaip ir Sokrato, atveju galima teigti, jog *filosofas tik aiškina pačios tikrovės, kaip būties, prigimtį, išryškina gyvenimo prasmės paslaptis, o išminčius – jas realizuoja ir atskleidžia savo gyvenimo būdu bei praktika*. Štai dėl ko filosofo ir išminčiaus viename asmenyje skelbiamų bei atstovaujamų tiesų įvairovė esanti tokia svarbi ir reikšminga. Pati filosofija, kaip abstrakti, teorinė įžvalga galbūt ir nebūtų turėjusi ar susilaukusi tokio populiarumo antikos pasaulyje, jeigu ne ši graikų filosofų akcentuojama ir akceptuojama žodžių bei darbų vienovė.

Epikūras, be abejo, tęsė, plėtojo ir gilino šią antikos laikais susiformavusią ir plačiai paplitusią filosofavimo tradiciją. Todėl ir pati filosofija, ir konkretus filosofavimas Epikūro yra suvokiami ne tik kaip *mokslas*, bet ir kaip *mokymas*. Etikos kalba kalbant, tai, be abejo, reiškia, kad filosofas – kaip mokslininkas ir kaip išminčius – be abejo, žino, kas yra pasaulis ir kas yra gyvenimas. Dėl tos pačios priežasties ir filosofijos prigimtis bei paskirtis epikūriečių yra suvokiama kaip savotiška *etinė, dorovinė misija*, kuri privalo ir *gydyti, ir tobulinti* žmogaus sielą. "Beverčiai, - sako Epikūras, - tokio filosofo žodžiai, kurie negydytojauja kokio nors žmogaus kentėjimo. Jei medicina negydo kūno ligų, ji neturi vertės; taip ir filosofija, jeigu ji nešalina sielos ligų"(34,2,621).

Vis dėlto tikslinga atkreipti dėmesį į tą aplinkybę, jog Epikūro filosofijos "gydomoji galia" yra skirta ir pasireiškia ne *gebėjimu išmokyti ką nors įsigyti ar įgyti, o kaip tik priešingai – kaip visu tuo, kas paties žmogaus prigimčiai esą nereikalinga ir perteklinga, atsikratyti*. Vadinasi, filosofinė sielos terapija Epikūro suvokiama ir traktuojama pirmiausia kaip *proto ir mąstymo higiena*. Filosofas: a) moko kodėl to ar kito daikto, troškimo, siekio ar įpročio reikia atsakyti; b) moko, kaip ir koku būdu, kokiomis praktikomis vadovaujantis tai pasiekti ar padaryti. *Taigi filosofas siekia išmokyti žmogų protingai ir laimingai gyventi jo paties laimei nepalankiame pasaulyje*.

Šiam tikslui pasiekti reikalinga sugriauti tradicinius buitines sąmonės vaizdinius ir status, iškreipiančius ir užtamsinančius tikrąją gyvenimo prasmę bei paskirtį, vertą žmogaus vardo ir orumo. Visų šių stabų ir vaizdinių kūrėjai bei puoselėtojai yra ne išminčiai ir filosofai, o būtent minia – žmonės iš gatvės, gyventojų dauguma. Iš čia atsirandanti ir mano jau minėtoji emocinė įtampa: filosofai niekina minią, o pastaroji – nekenčia ir niekina filosofus, laikydama juos tulžingais pasipūtėliais, arogantiškais niektauškais ir pan. "Epikūras ne sykį kartoja, kad jis negyveno ir nemąstė taip, kaip "visi", minia. Filosofinis žinojimas turįs tiesosakos reikšmę, o ši nepriklauso nuo minios požiūrio į ją" (58,9). Arba, kaip tvirtina pats filosofas, "Aš verčiau norėčiau, tyrinėdamas prigimtį, atvirai kaip orakulas skelbti tai, kas žmonėms naudinga, net jei manęs niekas nesuprastų, negu pataikauti žmonių nuomonėms ir džiaugtis minios garsiai žarstoma pagyra" (34,2, 617).

Filosofijos, filosofinio požiūrio į gyvenimą reikalingumą, naudingumą ir reikšmingumą Epikūras ne kartą lygina su sveikata, laime, jaunyste ir t. t. "Tegu niekas, ir jaunas būdamas, neatidėlioja užsiėmimų filosofija, ir senatvės sulaukęs, nejaučia nuovargio, atsiduodamas filosofijai. Juk kiekvienas yra tam pakankamai subrendęs, ir niekam ne per vėlu rūpintis savo sveikata. O tas, kurs sako, kad užsiiminėti filosofija arba dar neatėjo, arba praėjo laikas, yra panašus į tą, kurs sako, kad ir laimei arba dar nėra, arba jau nebėra laiko. Taigi užsiimti filosofija reikia ir jaunam, ir senam. Vienam – kad sendamas būtų jaunas, jausdamas gėrį, kylantį iš dėkingo prisiminimo apie tai, kas buvo, o kitam – kad būtų drauge ir jaunas, ir senas ir kad visiškai nebijotų to, kas bus. Taigi reikia galvoti apie tai, kas kuria laimę, nes aišku, kad, kai ji yra, mes turime viską, o kai jos nėra – mes darome viską, kad ją turėtume" (8, 303).

Tad kas gi trukdo pasiekti tą laimę, jeigu ji iš tikrųjų yra taip visų geidžiama ir tereikia tik pradėti domėtis filosofija? "Malonumo (gr. *hedonē*) sąvoka suteikė pavadinimą apibendrintam požiūriui į malonumo išskirtinę reikšmę žmonių gyvenime. Taigi požiūris į malonumą kaip vienintelį ir aukščiausią žmogaus gyvenimo gėrį (vertybę) vadinamas hedonizmu. Hedonistinėje laimės sampratoje akcentuojama, kad kančia, skausmas yra malonumo ir gėrio priešybė, todėl jų reikia vengti ir atsiriboti nuo visokių veiksmų ir sąlygų, trukdančių patirti malonumą ir apskritai gyventi maloniai," – pabrėžia R. Žibaitis (58, 10-11).

Vadinasi, galima tarti, jog pasaulis pačia savo prigimtimi yra antinomiškas: malonumų kiekis visada yra kuo glaudžiausiai susijęs su savo priešybėmis – nemalonumais. Pastarųjų sąrašą dar papildančios įvairios ligos, nelaimės, praradimai, žalingi įpročiai ir t. t. Kaip tik todėl ne vien Epikūras, bet ir daugelis kitų antikos mąstytojų negalėjo nei šios problemos apeiti, nei ją nutylėti ar apskritai ignoruoti. Juo labiau kad niekaip nebuvo galima nuslėpti ir tam tikro psichofizinio, emocinio, kultūrinio ir, be abejo, dorovinio šios problemos pobūdžio. "Etinis hedonizmas tiesiogiai ir netiesiogiai formuluoja teorinį požiūrį ir mėgina pateisinti žmogaus praktinio gyvenimo, pagrįsto malonumo siekimo principu, galimybę ir dorovinę vertę" (58,11).

Epikūras neabejotinai priklauso prie tų mąstytojų, kurie mėgino ne tiktai derinti hedonistinę gyvenseną su filosofija, bet ir tokią gyvenseną teoriškai pagrįsti, argumentuoti. Kitaip tariant, hedonistinė filosofija privalo išmokyti žmogų ne vergauti malonumams, bet juos valdyti. Toks, pavyzdžiui, buvo ir Aristipo iš Kirenės (gimė ~ 435 pr. Kr.) požiūris, nors jis ir manė, kad netgi "nedoras poelgis, teikiantis pasitenkinimą, yra gėris, o šio reikia siekti dėl jo paties" (30, 131).

Taigi problema, kaip matome, nėra triviali. Juo labiau jos neįmanoma išspręsti visiškai atsiribojus nuo malonumų. "Epikūro etinio hedonizmo sampratą su Aristipo mokymu sieja teorinio ir buitinio lygmens kai kurios pagrindinės sąvokos bei temos. Tačiau jis kitaip aiškina laimės ir malonumo santykį, malonumo sąvokai ir etiniam principui suteikia kur kas platesnį, labiau niuansuotą semantinį, vertybinį turinį (58, 13). Vadinasi, būtų tiesa ir tai, kad "Epikūro etika gynė realaus žmogaus gėrį, išreiškė gyvų individų požiūrį, o ne moralines abstrakcijas"(14,153

Tačiau, kad nepatektų į čia jau minėtą ydingą konceptualinio solipsizmo ratą, kaip kad atsitiko Aristipo iš Kirenės atveju, teigusiu, jog malonumas esąs gėris, o jo siekti reikia dėl jo paties, Epikūras yra priverstas apriboti gyvenimiškųjų malonumų sferą trimis pagrindiniais principais:

- a) įgimtus (natūralius) ir būtinus,
- b) įgimtus (natūralius), bet nebūtinus,
- c) neįgimtus (nenatūralius) ir nebūtinus.



Pirmuosius, t. y. „a“ grupės malonumus, mąstytojas įvardija kaip *igimtus, natūralius* ir *būtinus* todėl, kad tai pirmiausia su mūsų kūno gyvybiniais poreikiais susiję „malonumai“ – poreikis gerti, valgyti, ilsėtis ir t. t. Jiems Epikūras priskiria dar ir draugystės, bendravimo su artimaisiais ir bendraminčiais poreikius.

Antrieji, arba „b“ grupės malonumai, mąstytojo siejami su įgimtų, natūralių, bet nebūtinų mūsų poreikių kategorija: tai su gyvenimo prabanga susiję dalykai – turtas, maisto gausa bei įvairovė, kitokio pobūdžio triukšmingi renginiai bei pasilinksminimai.

Tretieji, kitaip tariant, „c“ grupės žmogaus gyvenimo malonumai, filosofo saistomi su neabejotinai negatyviai traktuojama socialine žmogaus prigimtimi bei jos gyvenimo formų raiška bei įvairove. Tai – valdžia, karjera, politika, šeima (bent jau išminčiui tikrai nereikalinga) ir t. t. Šie malonumai yra itin gausūs ir įvairūs.

Matome, jog būtent šioje srityje, t. y. Epikūro pateikiamoje žmogiškųjų malonumų gradacijoje bei dorovinėje jų interpretacijoje, nesunkiai išvelgiamas ir tam tikras filosofo gyvenimo būdo stoviškumas, kuris Epikūrai, kaip teigia tyrinėtojai, buvęs ypač būdingas. Abejonių nekeliančiu filosofiniu ir gyvenimiškuoju stoviškumu taip pat pasižymi ir plačiai žinomas Epikūro požiūris į mirtį, į neišvengiamą žmogaus žemiškojo gyvenimo pabaigą. „Natūralistiškai (atomistiškai) traktuodamas žmogaus kūno, dvasios ir sielos sąveiką bei funkcionavimą, Epikūras į mirtį žvelgia kaip į gamtos sąlygotą, natūralų ir *vertybiškai neutralų* reiškinį. Mirtis kaip gamtinis procesas, vedantis žmogų į nebūtį, skausmo anapus gyvenimo nenusineša. Jei taip, vadinasi, nebūtyje skausmo nėra, tad nėra jos ko bijoti“ (58, 25).

Neigdamas įvairias tiek religinio, tiek ir metafizinio pobūdžio baimes bei prietarus, Epikūras ne tik drąsina žmogų, bet ir sąmojingai pasišaipio netgi iš pačios šios baimės priežasties, sakydamas, jog mirties tikrai nesą ko bijoti, nes kol mes esame, tol jos nėra, o kai mirtis ateina, mūsų nėra. „Pratinkis galvoti, kad mirtis mums nieko nebereiškia, nes visas gėris ir blogis slypi pojūtyje, o mirtis yra pojūčio netekimas“ (8, 303).

Vis dėlto, etinių ir filosofinių Epikūro pažiūrų visuma tikrai nebūtų reikiamai atspindėta, jeigu jų apžvalgą bei conceptualinę analizę tuo ir užbaigtume, nes Epikūras kaip filosofas ir kaip etikas yra nepalyginamai platesnis, gilesnis ir visapusiškesnis. Ir pirmiausia todėl, kad tai buvo mąstytojas, drąsiai ir atvirai atribojęs dievus ir pasaulį nuo vienus kitų. „Dievų esatį atskyręs nuo žmonių kasdienio gyvenimo, Epikūras turėjo aiškinti, kodėl dievų nereikia bijoti. Pomirtinio gyvenimo nesą, o dievai, sukūrę ir sutvarkę šį pasaulį, į žmonių gyvenimą nesikišą. Žmonėms jie nevadovauja, jų gyvenimo nei giria, nei smerkia, nesvaido bausmės žaibų iš dangaus aukštybių. Kosmoso ir gamtos tobula sąranga turi natūralius vystymosi dėsnius“ (58, 26).

Vadinasi, ne tik tai Epikūras, bet ir visi jo dievai laikosi to paties hedonistinio principo: nesikišti kur nereikia, o visus savo dieviškus poreikius bei interesus apriboti palaimintuoju dievišku neveiklumu. Dėl to jie ir gyveną tarppasaulinėje erdvėje, vadinamose *intermundijose*, siurbčiodami dieviškąjį nektarą, linksmai šnekučiuodamiesi, mylėdamiesi ir žaisdami. „Jeigu dievas atsižvelgtų į visas žmonių maldas, netrukus visi žmonės pražūtų kasdien maldaudami vienas kitam vis didesnio blogio“ (34, 2, 643). Tad svarbiausia Epikūro filosofinėje etikoje ir yra tai, jog žmogus žemėje gyvena ir veikia ne vadovaudamasis dievų nurodymais ar aklai vykdydamas jų valią, o tik *remdamasis savo paties protu, laisva valia ir dorovine už savo veiksmus atsakomybe, nes tik jis pats savyje turi savo laisvės ir laimės troškimą*.

Vadinasi, Epikūras ne tik teoriškai pašalina įvairiausias fizines ir metafizines baimes (mirties, dievų bausmės, amžinos kančios ir t. t.), bet ir atveria nepaprastai plačią ir intriguojančią žmogaus dorovinės savikūros, tobulėjimo perspektyvą, pagrįstą *malonumo principu*.

Analogiškų pažiūrų *valios laisvės, dorovinės už savo veiksmus atsakomybės, pareigos suvokimo klausimais* laikėsi ir garsieji Romos laikotarpio *stoikai* – graikas (atleistinis vergas) Epiktetas (*Epiktētos* ~ 55 – 135 m. po Kr), aristokratas, Nerono auklėtojas ir vienas didžiausių Romos imperijos turtuolių Liucijus Anėjus Seneka (*Seneca*, ~ 4 m. pr. Kr. – 65 m. po Kr.), bei Romos imperatorius Markas Aurelijus (*Marcus Annus Verus*, 121 m. – 180 m. po Kr.).

Nors visi jie gyveno ne tik skirtingu laiku, bet ir buvo nevienodo socialinio statuso, netgi tautybės, tačiau jų pažiūras vis dėlto galima apibrėžti būtent kaip *stoicizmo filosofijos klasikų*, dariusių neišdildomą poveikį visoms filosofų moralistų bei intelektualų kartomis imtinai iki pat mūsų laikų. *Tai – dorovinės askezės mąstytojai. “Stoikai atmetė Platono ir Aristotelio filosofijos iškeltą dorybės idealą – gyventi kontroliuojant ir derinant troškimus, patenkinamus tam tikrose proto nustatytose ribose. Stoikų požiūriu, aistros ir troškimai – liguista sielos būseną, būdingą ir klaidingai nuomonei apie tai, kas yra gėris. Tikrai išmintingas žmogus bus atsparus tokioms klaidoms, žinoma, jis jaus fizinius potraukius, bet nemany, kad tokie potraukiai gali bent kiek ar su išlygomis būti geri arba vesti į gėrį. Jis patirs ir malonumą, ir skausmą, bet šis patyrimas nei pralinksmins, nei nuvargins, nei nuliūdins. Jis tvirtai įsitikinęs, kad tai dalykai, neliečiantys jo protingos valios”*(6,10).

Taigi, kaip matome, net ir Epikūro – protingo, nuosaikaus malonumo koncepcija – stoikams buvo nepriimtina ir negalėjo būti pasirinkta kaip dorovinio individo pamatinė, konceptualinė nuostata. Tokia nuostata stoikams būtinai buvo reikalinga; ja kaip tik ir tapo *protingoji valia*.

*Protinga valia* apskritai neįmanoma be proto, kaip josios pagrindo, t. y. kaip postulato visuotinai pripažįstamo svarbiausiuoju žmogiškosios, ypač doroviškai tobulos, asmenybės savikūros veiksmu. “Stoikai, bent jau vėlyvieji, tikrai žinojo, kad tokio ramaus ir nešališko išminčiaus šioje žemėje rasti neįmanoma. Jie manė, kad vienas ar du praėjusių laikų herojai buvo pasiekę idealą, bet iš gyvenančių net geriausieji tik siekia priartėti prie jo. Tačiau ir ši prielaida nesumažino jų griežto nusistatymo absoliučiai paklusti išminties reikalavimams. Tai, kas neparemta žinojimu – nuodėmė, o kadangi riba tarp gėrio ir blogio, pasak jų, absoliuti, atmetanti bet kokią gradaciją – visos nuodėmės laikytinos vienodai pražūtingomis”(6, 10).

Primisiu, jog būtent tokios nuomonės laikėsi ir Sokratas, kuriam žinojimas ir dorybė buvo sinonimai. Todėl labai įdomu sužinoti, kaip stoikai, dar kartą suabsoliutinę šį garsiojo Atėnų išminčiaus reikalavimą, minėtąją problemą sprendė savo koncepcijos ribose. “Jau minėjome, kad Aristotelis neišvengė Sokrato paradokso, pasak kurio, joks žmogus, žinantis, kas yra gėris, nesiels blogai. Stoikams ši problema iškilo dar aršiau, nes jie iškėlė išmintį kaip aukščiausią gėrį ir sutapatino ją su dorybe apskritai. Jei blogis yra nežinojimas, tai arba blogis nesąmoningas, arba nežinojimas sąmoningas. Stoikai priėmė pastarąją dilemos pusę kaip mažiau pavojingą dorovei, tačiau neskyrė pakankamai dėmesio šiam pasirinkimui pagrįsti, tuo palikdami ryškų prieštaravimą savo pažiūrose. <...> Stoikai teigė, kad žmogus gali išvengti klaidos, jeigu jis imasi lavinti protą. Šį pasirinkimą lemia jo paties dvasios jėga ir tvirtybė”(6,11).

Suprantama, kad stoikų dorovinės atsakomybės samprata būtų buvusi žymiai įtikinamesnė ir pagrįstesnė, jeigu jie būtų pripažinę ir tam tikrą žmogaus fizinės prigimties vaidmenį. Tuo tarpu jų tvirtinimas, jog “visas nežinojimas sąmoningas, valingas”, nors gerokai ir išplečia žmogaus laisvės sferą, tačiau kartu jis taip pat yra ir stoiškojo konceptualinio schematizmo bei dogmatizmo išraiška. Kartu stoicizmas yra tarsi riba ar takoskyra, ties kuria daugeliu sąlyčio taškų susilieja ir netgi viena su kita persipina tiek vėlyvoji antikos, tiek ir

ankstyviausioji krikščioniškoji pasaulėžiūra – dorovinė ir intelektualinė jų intencija žmogaus ir pasaulio atžvilgiu. Kitaip tariant, vėlyvasis stoicizmas tarsi ir vėl sugrįžta prie pamatinių antikos filosofijos postulatų bei principų, aprėpdamas Sokratą, Platoną, Aristotelį ir netgi Epikūrą aukščiausiuoju – ontoetiniu – tikrovės matavimu, į kurio vardiklį vienodomis proporcijomis įsiterpia tiek fizinis, tiek ir dvasinis (etinis) tikrovės aspektas.

Pradėkime nuo Epikteto. Jam teko gyventi vergų ir nuolat gausėjančio atleistinių būrio epochoje, kur jis patyrė ne tik vergo dalią, bet ir nemenką šlovę. Epochoje, kurioje prašmatniausius triumfus rengiantys imperijos karvedžiai ir imperatoriai leisdavo šalia savęs einančiam vergui šaukti „*Memini, te hominem ipse*“ – atmink, jog esi tik žmogus, galima buvo tikėtis visko. Kitaip tariant, šioje epochoje iš tikrųjų buvo ne tik baisu, bet ir savotiškai įdomu gyventi. Todėl suprantama, kad būtent šio laikotarpio stoicizmo susiformavimas ir nepaprastas išpopuliarėjimas Romos imperijoje laikytinas romėniškosios, o ne graikiškosios filosofijos fenomenu. Nuostabą kelia tai, jog „net pasaulinės Romos imperijos valdovas Markas Aurelijus tarp didžiausių savo gyvenimo sėkmių nurodo tai, kad į jo rankas pateko Epikteto – buvusio vergo! – „Pokalbiai“; jis buvęs toks skurdžius, kad jo paties lūšnelės durys niekada nebuvusios reikalingos skląščio, visiškai nebrangino daiktų ir juokėsi matydamas kitų žmonių prisirišimą prie jų, o po šio filosofo mirties kažkoks turtuolis už didžiausius pinigus pirkosi jo molinę lempelę“ (24, 5).

Dar didesnis socialinio Romos imperijos gyvenimo paradoksas buvo tai, kad ir paties Epikteto šeimininkas buvo vergas, vėliau tapęs atleistiniu ir iškilęs „gana aukštai: jis buvo vieno pačių žiauriausių Romos imperatorių – Nerono sargybinis, paskui – sekretorius: perimdavo ir perduodavo imperatoriui *libelli* – adresus, prašymus, raštiškus įskundimus, o paskui pranešdavo rezoliuciją. Taigi per Epafrodito rankas pereidavo dokumentai, šimtams žmonių lėmę mirtį“ (24, 7).

Tokia tad buvo toji imperija ir toji epocha, kurioje jau buvo devaluota viskas – ir žmogaus gyvybė, ir turtų įsigijimo būdai bei priemonės, ir, žinoma, geras vardas. *Filosophams iš tikrųjų reikėjo ieškoti naujų argumentų ir kriterijų, kurių pagrindu būtų buvę galima pradėti atkurti arba pradėti formuoti naują vertybių sistemą ir naują pasaulėžiūrą.* Stoicizmas ir buvo tik viena iš jų.

Ontologinius stoicizmo pagrindus sudaro viso universumo – kosmoso, gamtos, visuomenės vienovės idėja – vienovė įvairovėje. Todėl realiai egzistuojančiu tikrovės pradū stoikai įvardija *pneumą*, t. y. dar Herakleito (*Hērākleitos*, 544 – 483 m. pr.Kr.) propaguotąją kosminę ugnį, kurios prigimtis apibrėžiama labai plačiai: tai ir šviesa, ir šiluma, ir alsavimas, ir siela. Maža to. *Pneumos* sąvoka dėl tam tikro (antikos filosofijai apskritai būdingo) neapibrėžtumo, nekonkretumo, daugiareikšmiškumo gali būti aptariama ir įvardijama kaip dėsningumas, tikslingumas, būtinybė, fatališkumas ir t. t. Ypač reikšminga tai, kad minėtąjį dėsningumą ir neišvengiamumą graikai ir romėnai suprato dar ir kaip protą – *logos*, kuriam jau neabejotinai esančios būdingos ir tam tikros antropomorfinės savybės, ir metafizinės charakteristikos. „Dėsningumas šitas – amžinoji išmintis, visaapimanti ir tapatinga Dzeusui, reguliuojančiam ir lemiančiam visa, kas egzistuoja“ (30, 273).

Vadinasi, stoikų pasaulėvaizdis, tikrovės supratimas ir traktavimas taip pat turi tam tikrą *teleologinį* pobūdį. Pasaulis jiems – tai tam tikra ontoetinių tikrovės ypatybių bei savybių visuma. Jis jiems yra tiek pat gražus, protingas, teisingas, kaip ir, pavyzdžiui, Platonui. Etninis momentas čia taip pat pakankamai akivaizdus, kadangi pati tikrovė stoikų yra suvokiama kaip aukščiausia tobulybė, būties harmonija. Tuo pačiu tarsi konstatuojama, kad tobulybę kaip nors dar tobulinti yra absurdiška. Vadinasi, ir pačiai tikrovei, kad ir kokia ji būtų, galima tik paklusti.

Antai dar Zenonas (Zēnōn ~ 460 m. pr. Kr.) teigė, kad gyventi harmonijoje su gamta, tai reiškia pripažinti, suvokti ir įsisąmoninti, jog „pati gamta veda mus į dorą“(30,273). Žmogus gali išmokti būti doras, tereikia tik žinoti, kad visa, kas gera ir teisinga yra tikra, vadinasi, suderinama su gamta, su jos egzistavimo logika. Priešingai – visa, kas bloga, nedora, neteisinga, netikra – su šia nuostata nesuderinama.

Diogenas Laertietis pagrindinius stoikų etikos principus apibūdina taip: „Visa, kas egzistuoja, jie laiko arba gėriu, arba blogiu, arba nė tuo, nė anuo. Gėris – tai dorybės: protingumas, teisingumas, vyriškumas, sveika nuovoka ir kt. Blogis – tai, kas yra priešinga: neprotingumas, neteisingumas ir t. t. Nei gėris, nei blogis – tai visa, kas nėra nei naudinga, nei žalinga, pavyzdžiui, gyvybė, sveikata, pasitenkinimas, grožis, jėga, turtingumas, kilmingumas, - lygiai kaip ir jų priešybės: mirtis, ligos, kančios, išsigimimas, bejėgiškumas, neturtas, nešlovė, nekilmingumas ir panašiai“(30,277).

Nereikia turbūt nė aiškinti, kaip keistai jų amžininkams turėjo atrodyti ir, be abejo, atrodė – tuo bent iš dalies būtų galima motyvuoti ir didelės Romos imperijos gyventojų dalies, tarp jų ir pačių Romos imperatorių neapykantą ar bent jau panieką „išmintingiesiems“ dykaduoniams filosofams, – štai tokia stoikų proteguojama „vertybių lentelė“, vertybinių orientacijų sistema: reikia turėti ypatingą vaizduotę, jog įstengtum, pavyzdžiui, suvokti, jog *gyvybė, sveikata, grožis, jėga, aukšta kilmė, turtai, lygiai kaip ir šių sąvokų priešybės nėra nei gėris, nei blogis!*

Kita vertus, reikia pasakyti, jog ankstyvosios – graikiškojo periodo stojos filosofų pažiūros vis dėlto nebuvo identiškos vidurinėsios, tuo labiau – vėlyvojo laikotarpio stoikų pažiūroms, nes ypač į akis krintančių ir čia ką tik cituotų teiginių vėliau buvo atsisakyta. Nepaisant to, ir vėlyvojo, Romos laikotarpio, stoikų etika išliko pakankamai paradoksali. Pavyzdžiu čia galėtų pasitarnauti kad ir žinomas jų įsitikinimas, jog *jeigu skęstančiam esą lemta nuskęsti, tai ar mes jį gelbėsime, ar ne, jis vis tiek nuskęs*. Ir vis dėlto stoikų etika tam tikra prasme yra *pareigos etika*: nebūdami tikri, t. y. nežinodami, kam iš tikrųjų mes galime pagelbėti, o kam ne, minėtąjį skęstantįjį taip pat privalome gelbėti, kadangi, priešingu atveju, toks mūsų neveiklumas būtų ne tik kad nepateisinamas, nemoralus, bet ir nusikalstamas.

Grįžtant prie pagrindinio mūsų tyrimų objekto – prie Epikteto kūrybinio palikimo – reikia pasakyti, jog šio stoiko filosofinėse pažiūrose ypatingą vietą ir reikšmę filosofas suteikia būtent *dorovinei individo atsakomybei prieš save patį ir visuomenę*.

Dorovinė individo atsakomybė čia yra glaudžiai susiejama su filosofine Epikteto dorovės samprata. Epiktetas buvo atleistinis vergas dorovės mokytojas, kurio žinomiasias dorovinių pamokymų rinkinys „Pokalbiai“ (*lot. „Diatribės“*) yra užrašyti netgi ne jo paties, o jo mokinio Flavijaus Ariano. Kitaip tariant, tai konspektai to, ką Epiktetas yra kalbėjęs savo mokiniams. Pats jis, kaip ir garsusis Sokratas, matyt, nieko nerašė. Todėl, kad Epiktetas – buvęs vergas – ypač krinta į akis dėl jo nusivylimo žmogumi. „Iš daugelio gana išraiškingų pasisakymų, liudijančių apie tokį kraštutinai menką žmogiškosios individualybės vertinimą, čia galima pateikti bent keletą. Ir nors kartais Epiktetui ir kyla noras po tokių samprotavimų, kaip priešpriešą jiems, pateikti stoisąjį atsiskyrelio išminčiaus idealą, tačiau tai jam niekada nepavyksta. Nevilties ir dvasinio nuopuolio žyme paženklinta visa Epikteto knyga,“ – mano A. Losevas (32,377).

Galbūt toks A. Losevo pateikiamas Epikteto pažiūrų į žmogų vertinimas ir yra kiek per griežtas, tačiau nenuginčijama yra tai, jog tiek savo samprotavimais, tiek ir jų pateikimo forma bei ypač jam būdingais palyginimais Epiktetas iš tikrųjų gerokai skiriasi nuo tokių minties ir stiliaus aristokratų, kaip imperatorius Markas Aurelijus ar Seneka. Epiktetas šia

prasmė yra žymiai grubesnis ir kategoriškesnis. Tai pasakytina ir apie jo filosofinę koncepciją. Kita vertus, vargu ar iš buvusio vergo galima tikėtis to paties stiliaus prašmatnumo, koncepcijos subtilumo, kaip, pavyzdžiui, iš Romos aristokrato Senekos ar paties imperatoriaus Marko Aurelijaus

Vis dėlto Epikteto filosofinėse pažiūrose bei jų dėstymo manieroje galima išvelgti ir tam tikrų privalumų: jo gyvenimo suvokimas ir traktavimas yra žymiai realistiškesnis, sodresnis, nors ir ne toks filosofškai gilus bei išmąstytas kaip anų dviejų.

Žmogų, jo interesus, troškimus bei vertybines orientacijas Epiktetas suvokia taip, kaip jų negali suvokti ar net įsivaizduoti nei Romos didikas, nei imperatorius, nes tą sąlygoja kiekvieno iš jų ir dvasinė, ir socialinė patirtis. Kaip tik todėl Epiktetui ir yra ypač būdingas ne tiek *resignacinis*, kiek *niekinamojo* pobūdžio požiūris į grynai žmogiškuosius buitinius patogumus, jutiminius malonumus, turtus ir valdžią. Turtų, kuriais, nors savo filosofijoje juos ir neigė, gana plačiai naudojosi ir Markas Aurelijus, ir Liucijus Seneka. Tai plaukia ir iš Epikteto tikėjimo dievais, kurie, jo manymu, mus visus sukūrė vienodai lygius ir vienodai svarbius. „Manau, - pareiškia filosofas, - jei nors žmogus pajėgtų iki galo kaip tikrai pridera įsijausti į šią nuomonę: visi mes esame kilę iš Dievo ir turime pagrindinį vaidmenį. Dievas yra žmonių ir dievų tėvas, - toks žmogus nė iš tolo nepanorėtų galvoti apie save nekilniai ar žemai“ (9, 31.). *Vadinasi, galime sakyti, jog žmogaus santykis su dievybe stoikų etikoje jau gali būti apibrėžiamas ir kaip dorovinis pagrindas žmogaus santykiams su gamta ir su savo artimu.*

Tokia Epikteto nuostata neabejotinai parodo ir tam tikrą jo pasaulėžiūros, į kurią organiškai sudedamąja dalimi įeina ir jo etika, konceptualinį brandumą. Juk Dievas kaip aukščiausias moralinis autoritetas pripažįstamas ne tik stoikų, bet ir krikščionių etikoje bei pasaulėžiūroje. Tuo pačiu principu, kaip argumentu, grindžiama ir visa stoikų pasaulėžiūra bei tikrų ir netikrų vertybių suvokimas.

Tiesa, vargu ar Epiktetas buvo panteistas, tačiau jo išvada, jog Dievas yra visa, kas mus supa, mąstytojui ypač būdinga. „Gėris yra Dievuje, besireiškiančiame dabartiniame pasaulyje jo visuma, kas viduje uždaryta. Jam turi dėkoti žmonija ir savo prigimtimi, ir egzistencijos aistringumu“ (43, 338). Žmogaus egzistencija ir jos „aistringumas“ – tai egzistencija ir aistringumas gamtos, universumo, kuris nuolat sukdamasis amžinuoju savo būties ratu į dienos šviesą iškelia tai vienas, tai kitas josios formas bei apraiškas. Žmogus čia yra tik viena iš jų. Tačiau kartu ir nepalyginamai vertingesnė būties forma, kadangi būtent joje ir per ją pasireiškias žmogaus gebėjimas *doroviškai pasirinkti*. Štai ką apie tai, kalbėdamas paties Dzeuso vardu, mano pats mąstytojas:

“ – Epiktetai, jei tik būtų buvę galima, būčiau padaręs laisvą, nekliudomą ir tavo kūnpalaiškį bei turtuką. O dabar (tebūnie tau paslaptis) tai – ne tavo nuosavybė, o tik puikiai išminkytas molis. Kadangi tikrai negalėjau, daviau tau dalelytę mūsų – štai šį sugebėjimą siekti ir vengti, linkti ir grasytis, trumpai tariant – naudotis vaizdiniais. Jei rūpinsies šiuo sugebėjimu ir laikysi vieninteliu savo turtu, niekas niekada tau nekliudys ir netrukdy, tu nedejuosi nepriekaištausi, niekam nepataikausi. Ką? Gal, tavo manymu, šito maža?

- Labai daug.
- Tai pakanka?
- Meldžiuosi už tai dievams.

Tuo tarpu mes, tegalėdami turėti vienintelį rūpestį ir vienintelį prisirišimą, rūpinamės daug kuo ir prisirišame prie daug ko: kūno, turto, brolio, draugo, vaiko, vergo. O kadangi prisirišame prie daugio, štai tas daugis ir slegia mus, drasko į visas puses“ (9, 27).

Vadinasi, ir viena iš pamatinių antikos filosofijos problemų, įvairių filosofų spęstoji ir sprendžiamoji *vienio* ir *daugio* problema Romos laikotarpio stoikų pažiūrose taip pat įgauna tam tikrą – *ontoetinį* statusą. Tai – pasaulio reiškinių vienovės, jų įvairovės pagrindas, kuriam neišvengiamai esąs pavaldus ir žmogus. Maža to, ši pasaulio vienovės problema *būties sąvokos ir sampratos ribose stoikų dar yra pateikiama ir kaip dorovės problema*. Dorovės, kurios žmogiškosios savo egzistencijos galimybių ribose individas kaip tik ir privalęs išmokti, ją suvokti ir įsisąmoninti.

Atsiribojimas nuo daugumos Epikteto filosofijoje išreiškia individo dorovinį pasirengimą, gebėjimą ir valią atsisakyti bet kokio pertekliaus, neretai jų net ir negyvenimiškai, absurdiškai traktuojamo, t. y. turto, brolio, draugo, vaiko ir t. t. Vadinasi, norint sugrįžti į Būties – kosmoso ir dvasios – vienovę, arba Būties harmoniją, reikia, pasak jų, atsiriboti ne tik nuo abstraktaus daugio, bet ir nuo konkrečių jo reiškimosi fenomenų, reiškinių bei atributų, beje, taip mielų žmogaus akiai ir širdžiai: valdžios, garbės, draugų, giminaičių ir t. t.

Kartu taip pat reikia pabrėžti tai, jog *atsiribojimas čia anaip tol nereiškia atsižadėjimo ar išsižadėjimo, pavyzdžiui, vaikų, sveikatos, o tik išsiugdytą gebėjimą nelaikyti viso to aukščiausiąja vertybe, laime, gyvenimo prasme ar jo tikslu*. Štai kaip šią problemą vaizduoja ir sprendžia Epiktetas:

„ - Tad kuo reikia vadovautis šičia?

- Ar tai mano, ar ne, ar man galima, ar negalima, - daugiau nieko.

- Man reikia mirti.

- Negi būtina dar ir dejuoti?

- Mane turi sukaustyti grandinėmis.

- Negi būtina dar ir ašaras lieti?

- Manęs laukia tremtis.

- Nejau tau kas nors kliudo juoktis, būti linksmam ir ramiam?(9,28).

Vadinasi, būtent *emocinio akcento* perkėlimas iš gyvenimiškosios situacijos, t. y. iš kasdienybės į ontoetinių refleksijų sritį ir leidžia stoikams ne tik gerokai apkarpyti – redukuoti tradicinę, antikos pasauliui apskritai būdingą vertybių sistemą, bet ir parodyti ją kaip absurdą. Kartais tai Epikteto samprotavimuose įgauna netgi tam tikro drastiškumo, brutalumo atspalvį:

„ - Įmesiu tave į kalėjimą!

- Štai šitą kūnpalaikį.

- Nukirsdinsiu tau galvą!

- O ar aš tau nors kartą esu sakęs, kad mano kaklas neperkertamas?

Štai šitokiais dalykais reikia rūpintis filosofui, apie šitai rašyti kiekvieną dieną, šičia lavintis”(9, 28).

Analogišku būdu Epiktetas sprendžia ir *laisvos valios* problemą. Cituotame pavyzdyje be kita ko esama štai ir tokių samprotavimų:

„- Pasakyk paslaptį!

- Nepasakysiu: šitai priklauso nuo manęs.

- Pala, sukaustysiu tave!

- Žmogau, ką tu šneki? Mane? Sukaustysi mano kojas, o nugalėti mano laisvos valios negali nė pats Dzeusas”(9, 28)

Panašiu būdu minėtąsias problemas sprendžia ir kiti Romos laikotarpio stoikai. Skirtumas tik toks, kad savo veikaluose jie tai daro žymiai subtiliau, rafinučiau, elegantiškiau. Tačiau supratimas, jog *laisva valia, laisvas individo, kaip asmenybės, apsisprendimas*

*priklauso būtent tam žmogaus galių ir galimybių diapazonui, kuris vienu ir tuo pačiu metu yra ir neapsakomai didelis, ir nepaprastai mažas, būdingas visiems šio laikotarpio stoikams.*

Iš tokio valios laisvės supratimo yra atsiradęs ir patsai *stoiškumo, kaip nuolankaus nenuolankumo likimui fenomenas*. Kaip tik todėl ir valios laisvės klausimai, kurie stoikų yra keliami ir nagrinėjami kaip teorinės filosofijos problemos, iš tikrųjų apima viską: nuo visatos kosminės harmonijos iki santykių su savo kaimynais ar artimaisiais. „Dorybingas žmogus ir pats su niekuo nesivaidija, ir pagal išgales neleidžia vaidytis kitiems. Šičia, kaip ir kituose dalykuose, pavyzdys mums yra gyvenimas Sokrato, kuris ne tik pats visur vengė vaidų, bet ir kitiems neleisdavo vaidytis“ (9,165). Todėl žmogaus valia gyvenime lemianti viską: vaidytis ar nesivaidyti, kentėti ar nekentėti, būti laimingam ar nelaimingam. „Ir vien tik valios laisvė, jei tik ji yra tokia, kokia turi būti, – vienintelis gėris, o jei tokia nėra, – vienintelis blogis. <...> Atmindamas šitai, Sokratas gyveno savo namuose, pakančiai elgdamasis su pikčiurna žmona, nedėkingu sūnum“ (9,165 – 166).

Epikteto amžininkai liudija, jog ir jis didžiausiomis žmogaus dvasios ir prigimties ydomis yra laikęs dvi iš jų: *nepakantumą* ir *nesitvardymą*:

„- Taigi, - sako jis, - jei žmogus šiuodu žodžius laiko savo širdyje ir rūpinasi jų paisyti, jais vadovautis, dažniausiai toks žmogus neklys ir labai ramiai nugyvens savo gyvenimą“ (9,184).

Fatalistinis Marko Aurelijaus ir Liucijaus Anėjaus Senekos etinės koncepcijos pobūdis taip pat išplaukia iš vėlyvojo laikotarpio stoikams būdingo tokio paties tikrovės, kaip universumo, suvokimo bei vertinimo. Tiesa, jie abu – Romos imperijos aukštuomenės atstovai. Išlavinta mąstymo maniera, grakštus kalbėjimo, minčių dėstymo būdas – tai iš esmės ir viskas, kuo jie savo koncepcijomis skiriasi nuo buvusio vergo Epikteto kaip filosofai. Tačiau svarbiausia šiuo atveju kitkas: tai, jog ir Seneka, kaip Nerono auklėtojas, ir Markas Aurelijus, kaip imperatorius, *žavisi filosofija, stoicizmu kaip žmogiškojo gyvenimo prasmingumo sinonimu*. Maža to. Romos imperijos saulėlydžio laikais, t. y. prieš prasidedant krikščionybės epochai, stoicizmo filosofija buvo vienintelė priemonė ir vienintelė galimybė siekti *dorovinės šios visuomenės santarvės bei konsolidacijos, ką vėliau kaip tik ir realizavo pradėjusi plisti krikščionybė kaip vergų ir socialiai atstumtųjų religija, jų dorovinė pasaulėžiūra, kadangi nei pilietinė, nei politinė Romos imperijos konsolidacija jau nebebuvo įmanoma*. Vieni šios visuomenės nariai buvo pernelyg turtingi ir visagaliai, kiti – atvirksčiai: pernelyg beteisai ir beturčiai.

Štai dėl ko imperatorius ir filosofas Markas Aurelijus despotiškajai Romos imperatorių valdymo tradicijai priešpriešina humanistinę, doroviškai motyvuotą filosofinę pasaulėžiūrą bei šia filosofija grindžiamą etiką. „Ar egzistuoja atomai, ar vieninga prigimtis, reikia atminti, kad esi prigimties valdomos visumos dalis. Atmindamas, kad esi visumos dalis, nebūsi nepatenkintas tuo, kas tau visumos skirta, nes negali daliai kenkti tai, kas naudinga visumai. O visumoje nėra nieko, kas jai nenaudinga, - tai yra bendra visų dalykų prigimtis, bet pasaulio prigimčiai būdinga dar ir tai, kad jokia išorinė priežastis negali jos priversti sukurti ką nors, kas jai kenktų. Atmindamas, kad esi visumos dalis, būsi patenkintas viskuo, kas tau atsitinka. Kadangi esi susijęs su kitomis giminiškomis dalimis, *nedarysi nieko, kas kenktų kitų gerovei, priešingai, atsižvelgsi į kitas giminiškas dalis ir visas savo pastangas nukreipsi jų labui, o nuo priešingų dalykų susilaikysi. Taip elgdamasis, be abejo, laimingai nugyvensi gyvenimą, nes juk laimingas yra gyvenimas piliečio, kuris užsiima kitiems naudinga veikla ir su malonumu priima visa, ką jam skiria valstybė* (kurs. mano. – J. B.) (35,124).

Vadinasi, Markas Aurelijus šiuo atveju traktuotinas kaip į aukščiausiąjį imperijos sostą patekusi išskirtinė dorovinė asmenybė, kuri tiek savo prigimtimi, tiek gabumais, tiek ir pasirinktomis bei nuosekliai atstovaujamos bei ginamos vertybinėmis orientacijomis gali būti traktuojama kaip kažkada dar Platono išsvajotoji realybė – ir valdovo, ir filosofo. „Valdyti Markui Aurelijui buvo nelengva. Pačia tikrąja prasme jam teko gelbėti imperiją nuo katastrofos. 162 – 166 m. vyko karas su partais. Nusiušta į rytus kariuomenė atrėmė partų puolimą, bet grįždama išplatino po imperiją marą, kuris ištisą dešimtmetį kirto jos gyventojus. 166 m. prasidėjo ilgi ir varginantys karai su besiveržiančiomis iš šiaurės germanų ir sarmatų gentimis - markomanais, kvadrais, jazigais. Devynerius metus tęsėsi kovos prie Dunojaus, kol imperatoriui pavyko įveikti barbarus ir sudaryti su jais taiką. 175 m., pasinaudojęs gandu apie Marko Aurelijaus mirtį, pakėlė maištą rytų provincijų valdytojas Kasijus Avidijus. Imperiją niokojo badas, stichinės nelaimės, ekonominė suirutė.

Sunkumai ir nelaimės, vykdant prisiimtas imperatoriaus pareigas, nepalaužė Marko Aurelijaus, kurio politinės veiklos aukščiausieji principai buvo žmoniškumas ir pavaldinių gerovė. Kiek leido galimybės, jis tobulino įstatymus, švelnino papročius, pavyzdžiui, bandė uždrausti gladiatorių kautynes ir tuo sukėlė liaudies nepasitenkinimą. Nors daugelio sumanymų jam taip ir nepavyko įgyvendinti, bet kartą paskelbti, jie ilgainiui virto moraline norma, ilgus amžius veikusia Europos tautų sąmonę ir gyvenimo tradicijas”(52,6).

Vadinasi, rimta politinė, ne tik filosofinė, problema Markui Aurelijui buvo tapęs ir jo, kaip valdovo, politinės veiklos suderinamumas su mąstytojo, stoiko, pasaulėžiūra bei iš jos išplaukiančiomis dorovinėmis nuostatomis. Ir nors pagrindinė Marko Aurelijaus kaip imperatoriaus dorovinė nuostata buvo nesunkiai suderinama su stoicizmo propaguojama pareigos sąvoka bei samprata, įpareigojančia imperatorių daryti tai, kas užtikrintų valstybės saugumą, jos teritorinį vientisumą ir t. t., Markas Aurelijus asmeniniame gyvenime jautėsi moraliai įsipareigojęs vengti bet kokių kraštutinumų. Čia jo moralinis *credo* buvo: *nieko per daug*. Šia prasme turtas Markui Aurelijui – jokia problema; atvirkiščiai – problema kaip išvengti turto ir valdžios žmogaus dvasiai daromo demoralizuojančio poveikio.

Problema – kaip būnant imperatoriumi išlikti dar ir žmogumi - ši problema tampa vienu iš jo filosofinių apmąstymų, skirtų sau pačiam, leitmotyvų. Taigi, kaip rašo patsai imperatorius filosofas, „iš senelio Vero aš mokiausi gerumo ir susitvardymo. Iš gerą vardą bei atminimą palikusiai tėvo – kuklumo ir vyriškumo. Iš savo motinos – pamaldumo ir dosnumo, susilaikymo ne tik nuo blogų darbų, bet ir nuo blogų minčių. Iš jos taip pat perėmiau polinkį į paprastą gyvenimo būdą, kuriam svetima bet kokia prabanga. Savo proseneliui aš esu dėkingas už tai, kad nelankiau viešosios mokyklos, bet turėjau gerus mokytojus namie. Iš jo išmokau nieko negailėti siekdamas žinių.

Mano auklėtojas mokė mane cirke nebūti nei už žaliuosius, nei už mėlynuosius, o gladiatorių kautynėse – nei už palmularijus, nei už skutarijus. Iš jo mokiausi ištvermės, sugebėjimo tenkintis mažu, viską daryti pats, nesikišti ne į savo reikalus ir nesiklausyti šmeižtų.

Iš Diogneto išmokau neužiiminėti niekais, netikėti tuo, ką kalba burtininkai bei maigai apie piktųjų dvasių užkeikimus, išvaymus ir t. t. Jo dėka aš nesižaviu putpelių auginimu ir panašiais niekais. Jis išmokė mane nesivaržyti kitų atvirumo ir suartino su filosofija”(35,17 - 18). Kaip filosofas, Markas Aurelijus tvirtai laikosi nuomonės, kad „Tai, kas aš esu, susideda iš kūno, dvasios ir vadovaujančio prado”(35,26). Pastarasis stoikams, neišskiriant nė Marko Aurelijaus, iškyla prieš akis įvairiausiais pavidalais, tikriau – jais yra įvardijamas: kaip logos, dievai, visuma ir t. t. „Visumos dalys, t. y. visa, kas priklauso pasauliui, neišvengiamai turės žūti; sakydamas „žūti“, turiu galvoje „pasikeisti“. Jei tai,



kas iš prigimties neišvengiama, joms yra blogis, tai ir visumos, kurios dalys nuolat kinta, būdamas pasmerktos žūti, būklė nėra gera. Juk visumos prigimtis arba pati pasmerkė savo dalis kęsti blogį, padarė jas prieinamas blogiui, net privertė jas neišvengiamai tą blogį patirti, arba tai atsitinka be jos žinios; ir viena, ir kita neįtikima. O jeigu kas nors, atmetęs visumos prigimtį, susietų tą keitimąsi su būdinga atskirų dalių sąranga, tai būtų juokinga tvirtinti, kad visumos dalys yra sukurtos keistis ir kartu stebėtis arba piktintis vykstančiu pasikeitimu, tarsi jis prieštarautų prigimčiai, juo labiau kad daiktai suyra į tas dalis, iš kurių jie buvo sudaryti. Juk arba pirminės detalės, iš kurių daiktas susideda, išsiskaido, arba virsta kitomis: pavyzdžiui, kietas kūnas virsta žeme, kas dieviška – oru, ir visa tai pasiima atgal visumos protas, kuris arba tam tikrais tarpais įsiliepsnoja, arba, amžinai keisdamasis, atsinaujina. Nemanyk, kad kūniškosios ir dvasinės tavo dalelės yra tos pačios nuo gimimo. Visa tai atsirado tavyje vakar arba užvakar iš maisto ir įkvepiamo oro. Keičiasi tik tai, ką įgijai pats, o ne tai, ką tau davė tavo pagimdžiusi motina. Ir nors manytum, kad tai, ką įgijai, labiausiai ir sudaro tavo savitumą, man atrodo, kad tai neprieštarauja ką tik pasakytiems žodžiams”(35,125).

Taigi Markas Aurelijus, kaip ir kiti stoikai, susiduria su tomis pačiomis filosofinėmis aktualijomis, iš kurių bene svarbiausia – gėrio ir blogio problema. Tačiau tikro, abejonių nekeliančio atsakymo į šiuodu pamatinius antikinės filosofijos klausimus nėra; tikriau sakant – atsakymas tik tikėtinas, iš konkrečių prielaidų ar jų pagrindu daromų išvadų išplaukiantis. Tikėtinas todėl, kad būtent toks yra ir mūsų žmogiškasis supratimas ir apie gėrį, ir apie blogį. *Gamtoje, pasaulyje, kosmose juk nėra nei gėrio, nei blogio: yra tik konkretūs procesai, įvykiai ar, sakykime, poelgiai. Tačiau vienus iš jų žmogus yra linkęs laikyti gėriu, o kitus blogiu, dar kitus – neturinčius nei gėrio, nei blogio, kitaip tariant, adiaforiškus.*

Dar ryžtingiau gėrio ir blogio *ontologizacijos*, tikrovės *ontoetizacijos* kryptimi savo samprotavimus kreipia garsusis Seneka. “Ne pinigai tave padarys lygų dievui: dievas nieko neturi. Nepadarys to ir preteksta (iškilmingas romėnų diduomenės drabužis – toga. – J. B.); dievas nuogas. Nepadarys to nei garbė, nei mokėjimas pasirodyti, nei visame pasaulyje išgarsėjęs tavo vardas; dievo niekas nepažįsta, daugelis apie jį blogai mano, ir niekas už tai jų nebaudžia. Nepadės tau ir minia vergų, tempiančių tavo neštuvus miesto ar kaimo keliais: didžiausias ir galingiausias dievas pats viską neša. Net grožis ir jėga negali padaryti tavęs laimingo: jie pasiduoda senatvei. Reikia ieškoti tokio dalyko, kuris netampa kasdien vis labiau priklausomas nuo to, kam negalima priešintis. Kas tai? Siela, bet tiesi, kilni, didelė siela. Ar galima kitaip ją pavadinti, jei ne dievu, apsigyvenusiu žmogaus kūne? Tokią sielą gali turėti ir romėnų raitelis, ir atleistinis, ir vergas. Kas gi yra romėnų raitelis, atleistinis ar vergas? Tai yra tik vardai, atsiradę dėl garbės troškimo ar neteisybės. Į dangų galima pakilti ir iš ankštos kamarėlės. Tik atsitiesk ir ryžkis.

Žvelk iš aukšto, svety, į turtus, žinok, kad prilįgsti  
Dievui, ...

Kurk ne iš aukso ar sidabro, iš jų negali gimti panašus į dievą atvaizdas. Prisimink, jog tada, kai dievai mums rodė malonę, jie buvo lipdomi iš molio“(49, 88).

Iš tikrųjų sunku patikėti, jog Senekos lūpomis šiuos žodžius taria ne Nerono laikų Romos imperijos krikščionis, o vienas didžiausių imperijos turtuolių, t. y. to paties Nerono, įnirtingai persekiojusio pirmuosius krikščionis, jaunystės laikų auklėtojas o vėliau - politinis patarėjas...

Vadinasi, krikščioniškoji etika, krikščioniškoji vertybių, vertybinių orientacijų sistema didele dalimi jau buvo susiformavusi dar iki krikščionybės atsiradimo. Tai padarė antikos filosofai, pradedant Platonu ir užbaigiant Seneka. Tačiau kad ši vertybių sistema taptų visos visuomenės dorovine praktika, buvo reikalingas Mesijo atėjimas ir mokymas, mirtis ant kryžiaus bei atgamtiškas prisikėlimas. Taip *antikos etika* įgavo abejonių nekeliančio faktologinio pagrindimo ir pateisinimo transformuodamasi į *krikščioniškąją etiką* – vertybių sistemą, vienareikšmiškai orientuotą į Kristų kaip į ontoetinį *gėrio* pagrindą. Tuo tarpu ontoetinis gėrio antipodas, kurį ši etika susieja su blogiu, taip pat visada reiškia vieną ir tą patį: antikristą.

## IŠVADOS

Viena iš reikšmingesnių išvadų, kurią šios nedidelės studijos pagrindu būtų galima padaryti, yra ta, jog antikos filosofija kartu yra ir žmogiškųjų vertybių atsiradimo, raidos bei sklaidos istorija. Visa tai – neatskiriama, neatidaloma nuo žmogaus dvasios apskritai, t. y. nuo visų tų idėjų ir procesų, kurie vyksta šio laikotarpio žmonių protuose ir širdyse, o galiausiai – ir antikos visuomenėse.

Pamatinė žmogiškosios egzistencijos ir žmogaus kaip dorovinio individo dvasios ypatybė – jo *valios laisvė*. Kad ši pasaulėžiūrinė, filosofinė, dorovinė nuostata taptų visuotinai suvokiama ir įsisąmoninta, graikų, o vėliau ir romėnų filosofai turėjo sugriauti archaiškų antikinių mitų ir mitologijų pagrindu susiformavusį pasaulėvaizdį bei jį atitinkančią vertybių sistemą ir pakeisti ją kita – filosofine.

Filosofinė pasaulėžiūra ne tik pagrindžia, t. y. logiškai, konceptualiai įtvirtina žmogiškosios valios laisvės primatą, bet ir padaro ją dorovinės individo atsakomybės prieš visą tikrovę pagrindu. Poelgio atžvilgiu laisvai apsispręsti galintis individas jau nebėra ir negali būti tik gamtos jėgų, dievų ar kitų žmonių valios ir galios nešėjas, jų įrankis, bet pirmiausia *dorovinė asmenybė, iš tikrųjų suvokianti, kas yra gėris ir blogis*.

Gėrio ir blogio kilmės problema nuo šiol kaip tik ir tampa antikos filosofijos turinio problema; tai ypač akivaizdu tiek Sokrato, tiek Platono, tiek ir Aristotelio filosofijoje bei vėlesniųjų laikų graikų-romėnų filosofinėje tradicijoje.

Antikos filosofijos pabaiga iš esmės sutampa su *dorovinės asmenybės išaukštinimu, dorovės aktualizavimu*, o paties filosofo gyvenimas – su *modus vivendi* visai likusiai visuomenei.

Neabejotina, jog krikščioniškoji etika susiformuoja graikų-romėnų intelektualinės-dorovinės patirties pagrindu; tačiau kaip gyvenimo būdas, t. y. kaip dorovinė praktika ir pasaulėžiūra ji įsitvirtina tik krikščionybei tapus *valstybine* Romos imperijos religija bei pasaulėžiūra. Vadinasi, graikų-romėnų filosofinis intelektualizmas ir žydų religinis mesianizmas čia darniai papildo ir pratęsia vienas kitą visiškai nauju aspektu – kaip *soteriologinė krikščioniškoji etika bei pasaulėžiūra*.

Tai turėjo itin reikšmingų padarinių ne tik tolimesniam Romos imperijos likimui, bet ir visai krikščioniškajai Europai bei viso pasaulio politinei, ekonominei, intelektualinei ir dorovinei raidai.

## REKOMENDUOJAMOS SEMINARŲ TEMOS

1. Mitinė ir filosofinė tikrovės interpretacija: panašumai ir skirtumai
2. Filosofija kaip sistema: būties ir buities panašumai bei skirtumai antikos filosofijoje
3. Valios laisvės problema Platono filosofijoje ("Valstybė")
4. Vertybių sistema ir vertybių hierarchija Aristotelio *Etikose*
5. Išminčius ir filosofija: gyvenu taip, kaip mokau, ir mokau taip, kaip gyvenu (Sokratas, Epikūras, Epiktetas, Markas Aurelijus, Seneka)
6. Valios laisvė (ir nelaisvė) stoicizme
7. Gėrio ir blogio kilmės problema antikos filosofinėje etikoje
8. Krikščionybė kaip mąstymo apie būtį antikos filosofijoje paradigma.

## LITERATŪRA

1. Aristotelis. Rinktiniai raštai. Vilnius, Mintis, 1990
2. Aristotelis. Politika. Vilnius, Pradai, 1996
3. Aristotel. Sočinenija. Moskva, Mysl, 1984
4. Anilionytė L. Blogio problema. Vilnius, Ethos, 1996
5. Beinorius A. Dharmos samprata indų etikoje // Filosofija. Sociologija. Vilnius, Academia, 1997
6. Deividas Dž., Sidžvikas H. Graikų ir graikų-romėnų etika. Vilnius, Ethos, 1996
7. Donelaitis K. Raštai. Vilnius, Vaga, 1977
8. Epikūras. Epikūro laišakai // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. Vilnius, Mintis, 1977
9. Epiktetas. Rinktinė. Vilnius, Mintis, 1986
10. Filosofijos atlasas. Vilnius, Alma Littera, 1998
11. Filosofijos istorijos chrestomatija Antika. Vilnius, Mintis, 1977
12. George H. Sabine, Thomas L. Thorson. Politinių teorijų istorija. Vilnius, Pradai, 1995
13. Gould J. Development of Plato's Ethics. Cambridge Univ. Press, 1955
14. Guseinov A. A., Irlitz G. Kratkaja istorija etiki. Moskva, 1987
15. Hartmann N. Filosofijos įvadas. Vilnius, Pradai, ALK, 2001
16. Herrigelis. Zen ir šaudymo iš lanko menas // Howard A. Ozmon, Samuel M. Craver. Filosofiniai ugdymo pagrindai. Vilnius, Leidybos Centras, 1996
17. Hesiodas // Antikos žodynas. Vilnius, Alma Littera, 1998
18. Heziodas. Darbai ir dienos (Vert J. Dumčius, L. Valkūnas) // Graikų literatūros chrestomatija. Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963
19. Homeras. Iliada. Vilnius, Vaga, 1981
20. Homeras, Odisėja. Vilnius, Vaga, 1979
21. Kardelis N. Religija ir atvirumas: graikiškosios etnos sampratos požiūriu // [Po] etikos kaip galima šiuolaikinė etika. Vilnius, Aidai, 2002
22. Kardelis N. Vienovės įžvalga Platono filosofijoje: dialektika, mitas ir jų sąveika. Daktaro disertacijos santrauka. Humanitariniai mokslai, filosofija (01H). Vilnius, 2002
23. Carnes Lord. Aristotelis // Aristotelis. Poetika. Vilnius, Pradai, ALK, 1997
24. Kazanskienė V. Epiktetas ir jo pamokymai // Epiktetas. Rinktinė. Vilnius, Mintis, 1986
25. Kessidi F. Ch. Etičeskije sočinenija Aristotelia // Aristotel. Sočinenija. Moskva. Mysl, 1984, T4.
26. Kessidi F. Sokrat. Moskva, 1976
27. Kissel M. Filosofskij sintez A. N. Uaitheda (Vstupitel'naja statja) // A. N. Uaithed. Izbrannyje raboty po filosofii. Moskva, Progress, 1990
28. Kuzmickas B. Laimė. Vilnius, Mintis, 1983
29. Ksenofontas Atsiminimai apie Sokratą. Vilnius, 1993
30. Laertsckij Diogen. O žizni, učenijach i izrečenijach znamenitych filosofov. Moskva - Leningrad, 1997
31. Losev A. Istorija antičnoj estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon. Moskva, 1969
32. Losev A. Rimskije stoiki. Seneka. Epiktet. Mark Avrelij. Moskva, 1995
33. Lozuraitis A. Aristotelis iš amžių perspektyvos // Aristotelis. Rinktiniai raštai. Vilnius, Mintis, 1990
34. Lukrecij. O prirode vešče. V dvuch tomach. Moskva, 1947. T.2.

35. Markas Aurelijus. Sau pačiam. Vilnius, Mintis, 1984
36. MacIntyre A. Trumpa etikos istorija. Vilnius, Charibdė, 2000
37. Platonas. Timajas. Kritijas Vilnius, Aidai, ALK, 1995
38. Platonas. Sokrato apologija, Kritonas (vert. A. Smetona) Vilnius, Aidai, ALK, 1995
39. Platonas. Valstybė. Vilnius, Mintis, 1981
40. Platonas. Dialogai.(Vert. M. Račkauskas). Vilnius, Vaga, 1968
41. Platon. Sobranije sočinienij v četyrioch tomach. Moskva, 1994
42. Platon. Sočinenija. Moskva, 1968. T1.
43. Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer Geistigen Bewegung. GÜtingen Vandenhoech & Ruprecht, 1948
44. Popper K. Otkrytoje obščestvo i ego vrugi (Čary Platona).T. 1. Moskva, 1992.
45. Rassel B. Mudrostj Zapada. Moskva, 1998
46. Rybelis A. Sokratas ir jo filosofija: žinau, kad nieko nežinau // Ksenofontas. Atsiminimai apie Sokratą. Vilnius, Pradai, ALK, 1997
47. Rickevičiūtė K. Antikos filosofijos bruožai. – II dalis. Vilnius, 1976
48. Rickevičiūtė K. Epikūro humanizmas // Etika ir humanizmas. Vilnius, 1987
49. Seneka. Laiškai Lucilijui. Vilnius, Mintis, 1986
50. Sezemanas V. Platono etika ir blogio problema // Etikos etiudai, Vilnius, 1982, T. 6
51. Sezemanas V. Aristotelio gyvenimas ir filosofinė kūryba. // Sezemanas V. Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra. Vilnius, Mintis, 1997
52. Skeivys R. Markas Aurelijus – valdovas ir filosofas // Markas Aurelijus. Sau pačiam. Vilnius, Mintis, 1984
53. Smetona A. Etikos mokslas. Vilnius, Ethos, 1998
54. Sverdiolas A. Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai. Vilnius, Baltos lankos, 1996
55. Tatarkiewicz W. Filosofijos istorija. Senovės ir viduramžių filosofija. Vilnius, Alma littera, 2001. T1.
56. Windelband W. Istorija drevnei filosofii. – S. - Peterburg, 1893
57. Žibaitis R. Sokrato etika. Vilnius, Ethos, 1997
58. Žibaitis R. Epikūro etika. Vilnius, Ethos, 1998

**Jonas Balčius**  
**DOROVINIS ASMENYBĖS UGDYMAS ANTIKOS FILOSOFIJOJE**

*Redagavo autorius*  
*Maketavo Donaldas Petrauskas*  
*Viršelio dailininkė Eglė Varankaitė*

SL 605. Sp. l. 9. Tir. 150 egz. Užsak. Nr. 04-048  
Išleido Vilniaus pedagoginis universitetas, Studentų g. 39, LT-08106 Vilnius  
Spausdino VPU leidykla, T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius  
Kaina sutartinė