

# Erosas graikų kultūroje ir Platono filosofijoje

Naglis Kardelis

Straipsnyje analizuojami įvairūs eroso sampratos senovės graikų kultūroje ir Platono filosofijoje aspektai, ypač atkreipiant dėmesį į erotinio gaivalo ambivalentiškumą bei filosofinę šio ambivalentiškumo refleksiją. Pirmajame straipsnio skyriuje, be kitų dalykų, svarstoma apie skirtingus – erotinius ir neerotinius – nuogo žmogaus kūno vaizdavimo kontekstus, susijusius su „aukštuoju“ ir „žemuju“ klasikinio graikų meno, ypač skulptūros, registrais. Antrajame skyriuje nagrinėjamos sublimuotos filosofinės eroso koncepcijos, išskylančios tokiuose Platono dialoguose, kaip *Puota* ir *Faidras*, pabrėžiama, kad filosofiniuose Platono mituose, kuriuose kalbama apie eroso stichiją, iškyla svarbios nuorodos į dvasinės plotmės dalykus, išryškėja visai Platono filosofijai reikšmingos programinės nuostatos. Straipsnio pabaigoje daroma išvada, kad senovės graikų – visų pirma Platono – santykis su erosu yra aktyvus ir inovatyvus: užuot leidę, kad eroso gaivalas juos valdytų, helenai jį patys suvaldo ir pajungia kūrybiniais savo projektams.

Pagrindiniai žodžiai: erosas, Erotas, Platonas, senovės graikų kultūra, senovės graikų literatūra, senovės graikų filosofija

## Eroso stichijos slėpiningumas: įvadinės pastabos

Eroso stichija, kūninės aistros gaivalas – vienas svarbiausių žmogiškosios būties elementų, vitališkasis egzistencijos pamatas, energišškai grindžiantis visus aukštesnius žmogaus būties lygmenis, siejamus su mąstymu, kilniais jausmais, subtiliais dvasiniais išgyvenimais, vertybių gairėmis ir nesavanaudiškais įsipareigojimais dieniems dalykams, pranokstantiems paskiro asmens gyvenimą ir suteikiantiems jam gilesnės prasmės. Daugelis iš mūsų kada nors gyvenime esame pajutę erotinio gaivalo jėgą ir nesunkiai gebame atpažinti šios stichijos įsiveržimą į mūsų kasdienybę. Eroso stichija persmelkia visą gamtinę plotmę, šio kunkuliuojančio gaivalo apraiškas kasdien matome ir patiriame savo aplinkoje, visoje mus supančioje tikrovėje – dėl to mums dažnai rodomi, kad pasaulyje nėra nieko, kas būtų aiškiau ir paprasčiau už erosą.

Vis dėlto tai paviršutiniškas ir labai klaidinantis įspūdis: visi pamatiniai, gelminį tikrovės pagrindą sudarantys dalykai atrodo paprasti jau vien todėl, kad esame prie jų pripratę tarsi prie oro, kuriuo kvėpuojame, bet kai pradedame apie juos mąstyti iš esmės, neretai įsitikiname, kad mūsų mąstymas nepajėgia išsiskverbti į jų esmės branduolį ir pralaužti jų prigimties šarvo. Tai, ką šventasis Augustinas 11-ojoje *Išpažinimų* knygoje yra pasakęs apie laiko prigimties paradoksalumą – kad laikas yra

aiškus dalykas tol, kol, jame tiesiog būdami ir įprastu būdu jį patirdami, giliau nesu-  
simąstome apie jo esmę<sup>1</sup>, labai tiktų ir eroso prigimties paradoksalmui apibūdinti.  
Eroso stichija, nepaisant jos apraiškų akivaizdumo ir išoriško aiškumo, savo gelmine  
prigimtimi visada buvo mįslinga – lyg viliojanti, gundanti, bet kartu užginta ir baigi  
nesuvokiamos paslapties žemė, žmogiškosios kultūros ir civilizacijos neprijaukinta  
laukinė teritorija.

Eroso stichijos slėpinumą autentiškiausiai ir įžvalgiausiai yra paliudiję seno-  
vės graikai, kurie, užuot vien pasyviai patyrę nenugalimą šio gaivalo jėgą, pradėjo  
kalbėti apie ją mitais ir grožinės literatūros tekstais, taip pat filosofiskai mąstyti apie  
eroso prigimtį.

## Eroso ambivalentiškumo atspindžiai graikų kultūroje

Iš senosios graikų kalbos atėję ir naujosiose Europos kalbose prigiję žodžiai „erosas“,  
„erotinis“, taip pat mitinės būtybės vardas Erotas atskleidžia, kad būtent helenai pir-  
mieji Vakaruose kūninės aistros fenomeną aiškiai įvardijo kaip atskirą ir labai svarbų  
žmogiškosios tikrovės elementą – ir pirmieji pradėjo klausinėti apie erotinio gaivalo  
esmę. Jau graikų išvelgtą eroso stichijos mįslingumą, dvilypumą ir ambivalentiškumą  
atspindi tendencija dievaitį Erotą vaizduoti dvejopai – arba kaip brandaus amžiaus,  
net seną barzdotą vyrą (tai archajiškesnis vaizdavimo būdas), arba kaip žaismingą,  
šelmiškai išdykaujantį vaiką ar jaunuolį (toks šio dievo įsivaizdavimas ikonografinėje  
ir literatūrinėje tradicijoje susiformavo gerokai vėliau ir galutinai įsitvirtino tik helen-  
nizmo laikotarpiu). Toks Eroto suvokimo ir vaizdavimo dvilypumas, *prima facie* atro-  
dantis kaip nenuoseklumas, bet, giliau pažvelgus, išskylantis kaip didžiai prasmingas ir  
dialektiškas, atskleidžia tai, kad eroso stichija graikams asocijavosi tiek su labai rim-  
tais, net pirmapradiškai tamsiais bei niūriais dalykais, tiek su spontanišku žaismingu-  
mu, lengvabūdiškumu, vaikiškais juokais ir išdykavimais.

Antai Hesiodas *Teogonijoje*<sup>2</sup> Erotą mini kartu su kitais seniausiais pasaulio pra-  
dais, iš kurių vėliau kilo visi kiti genealoginiame sąrašė minimi dievai: Erotas pami-  
nimas ketvirtas, iš karto po Chaoso (beformės Žiojinčios Pragarmės), Gajos (Žemės)  
ir Tartaro (apatinės, giliausios Hado dalies), kartu su tokiais netrukus įvardijamais  
pirmapradžiais besiformuojančio kosmo elementais, kaip Erebas (Tamsa), Niktė  
(Naktis), Aiteras (Eteris – spindintis viršutinis karšto ir sauso oro sluoksnis) bei  
Hemera (Diena). Eroto dvilypumą Hesiodas atskleidžia, atkreipdamas dėmesį į šios  
dievybės sąsajas tiek su formos, tiek ir su beformiškumo principu. Erotą įvardijant  
kaip gražiausią iš dievų, dėl akivaizdžios grožio sąsajos su forma pabrėžiamas šio

<sup>1</sup> Aug. *Conf.* XI, 17.

<sup>2</sup> Hes. *Theog.* 120.

dievo prigimtyje įkūnytas formos principas. Kita vertus, greta Eroto paminint tokius gaivališkus pradus, kaip Chaosas, Tartaras, Erebas, Niktė, būtent šiomis kontekstinėmis chaotiškų stichijų sąsajomis išryškinamas Erotui būdingas pirmapradis gailingumas, dar neįgijęs konkrečios formos. Pagaliau pats Hesiodo akcentuojamas kontrastas tarp Erebo (drėgnos Tamsos) ir Aitero (sauso Spindesio), taip pat Niktės (Nakties) ir Hemeros (Dienos) leidžia suvokti Erotą kaip *pačią pirmąją gražią formą*, atveriančią Grožio fenomeną ir gimstančią pačioje besiformuojančio kosmo pradžioje: iš pirmykščio Chaoso išsikristalizuojančios poliarinės opozicijos, ypač Tamsos ir Šviesos pradai, pradeda veikti kaip pirmykštę amorfinę terpę artikuliuojančios jėgos, sukuriančios šioje terpėje diferencinius skirtumus bei įtampas ir sudarančios prielaidas gimti regimoms formoms, visų pirma Erotui, kaip pirmajai šviesos ir tamsos kontrastu artikuliuotai Formai *par excellence*, leidžiančiai pasaulyje apsi-reikšti Grožiui.

Net ir ta aplinkybė, kad vėliau, ypač helenizmo laikotarpiu, Erotas pradedamas vaizduoti kaip savo motiną Afroditę lydintis kūdikis, vaikas ar šelmiškas paauglys (būtina pabrėžti, jog Hesiodo *Teogonijoje* ir kituose seniausiuose graikų tekstuose Erotas vaizduojamas kaip gerokai anksčiau už Afroditę gimęs dievas), toli gražu nepaneigia Eroto kosminio statuso ir šiai dievybei būdingo universalaus reikšmingumo, ypač turint omeny tai, kad pats kosmas, kosmiškasis laikas ar kosmiškoji amžinybė graikų filosofijos tradicijoje neretai prilyginami žaidžiančiam vaikui, kurio nerūpestingas spontaniškumas, kaip manyta, geriau perteikia kosmui būdingą stichinį dinamiškumą, jame vykstančių įvykių nedeterminuotumą bei tikrovės prigimtyje atsiveriančias kūrybines galias nei suaugusiesiems būdingas rimtumas ir kūrybos požiūriu sterilūs racionalaus proto išskaičiavimai. Antai reikėtų atkreipti dėmesį į šį Herakleito fragmentą: „Amžinastis yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė“<sup>3</sup>. Tad visiškai nesvarbu, ar Eroto prigimtis buvo siejama su senam barzdotam dievui būdingu rimtumu, ar su išdykaujančiam ir juokus krečiančiam vaikėzui kupidonui būdingu žaismingumu, – abiem atvejais buvo numanoma, kad toks šio dievo vaizdavimas sučiuopia pačią kosmo esmę, apreiškia giliausius pasaulio pamatus, atspindi būdingiausius tikrovės bruožus.

Verta nepamiršti, kad eroso stichiją senovės graikai suvokė veikiau kaip kūninę aistrą nei meilės jausmą. Tai, beje, jokiū būdu nereiškia, kad helenų gyvenime nebuvo tokio dalyko, kaip meilės jausmas, kurį, akivaizdu, geba jausti visi žmonės, net jei savo kalboje stokoja žodžių šiam jausmui įvardyti, šio jausmo netematizuoja savo pasakojamuose naratyvuose ir neplėtoja filosofinio diskurso apie meilės jausmą. Archajinio ir klasikinio laikotarpių graikų literatūroje erosas beveik be išimčių suvokiamas vien kaip galinga kūninė aistra, valdanti ne tik žmones, bet ir dievus. Su švelniu

<sup>3</sup> 52 DK= 61 MA. Manto Adomėno vertimas cituojamas pagal: Hérakleitas. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai, 1995, p. 58–59 (taip pat žr. šio fragmento komentarą p. 228–232).

ir egzaltuotu meilės jausmu graikų sąmonėje erosas niekada nebuvo siejamas. Net vėliau, helenizmo laikotarpiu, kai meilės jausmas pradėtas dažniau vaizduoti grožinėje graikų literatūroje, šiam jausmui įvardyti niekada nebuvo vartojamas graikiškas daiktavardis *erōs*, reiškiantis kūninę aistrą. Skirtingiems aistros, meilės, draugystės, prielankumo ar mielaširdingumo aspektams įvardyti graikai turėjo nemažai žodžių, tarp kurių, be jau minėtojo *erōs*, svarbiausi buvo trys. *Philia* – bendriausias, plačiausio semantinio spektro žodis – reiškė įvairios prigimties draugystę, mėgimą ir prielankumą; *storgē* įvardijo šeimos, giminės ar didesnės bendruomenės narius jungiantį palankumo ir atsidavimo jausmą, kylantį iš kraujo ryšio ar kitokių prigimtinių saitų – šiuo žodžiu dažniausiai būdavo nusakoma tėvų meilė vaikams ir vaikų meilė tėvams, taip pat piliečių meilė tėvynei ir jų lojalumas bei pasiaukojantis atsidavimas kitiems tėvynainiams; ir pagaliau daiktavardis *agapē* reiškė iš širdies gerumo kylantį maloningumo ir gailėstingumo jausmą, siejamą su rūpesčiu ir jokiais išskaičiavimais nesiremiančiu kilniausiu etiniu įsipareigojimu – būtent graikiškoji *agapē* samprata davė pradžią krikščioniškosios meilės koncepcijai: graikiškajame Naujojo Testamento originale – tiek evangelijose, tiek ir šv. Pauliaus laiškuose – meilė įvardijama žodžiu *agapē*, kuris į lotynų kalbą išverstas atitikmeniu *caritas*, reiškiančiu maloningą ir rūpestingą meilę ar tiesiog meilingą rūpestį.

Įdomu tai, kad nei senuosiuose (ypač ankstyvuosiuose krikščioniškuose) tekstuose vartojamas graikiškas žodis *agapē*, nei jį atitinkantis lotyniškas daiktavardis *caritas*, taip pat dažniausiai aptinkamas krikščioniškojoje raštijoje ir apskritai krikščionybės kontekstuose, niekada nesiejami su erotikos sfera ir neturi jokių erotinių konotacijų, o štai meilės jausmą reiškiantis naujosios graikų kalbos žodis, kilęs iš tos pačios šaknies bei panašiai skambantis, kaip ir senosios graikų kalbos *agapē*, taip pat iš šios šaknies padarytas veiksmažodis, reiškiantis „mylėti“, jau nusako erotiškai nuspalvintą meilės jausmą, pavyzdžiui, astringai karštą vyro meilę moteriai. Šis pokytis, matyt, paliudija modernaus požiūrio į integruoto meilės jausmo, apimančio tiek dvasinius, tiek kūnines aistros elementus, susiformavimą, taip pat laipsnišką dvasios ir kūno dualizmo, būdingo senajam metafiziniam graikų mąstymui, įveikimą – šis tapo įmanomas tiek dėl krikščionybės, pabrėžiančios žmogaus prigimties vientisumą, įtakos, tiek ir dėl šiuolaikinei sekuliariai sąmonei, atmetančiai griežtą asketizmą, būdingų nuostatų.

Kadangi senoji graikų kalba turėjo gausybę leksinių priemonių labai skirtingiems meilės aspektams nusakyti, helenai galėjo kalbėti apie meilę ir kaip gaivalingos kūnines aistros fenomeną, ir kaip kilniausio, į dvasinę sritį orientuoto bei etiškai angažuoto jausmo reiškinių. Tai, kad meilė buvo siejama ir su kūno, ir su dvasios sritimi, atskleidžia deivės Afroditės sampratos dvilypumas, labai panašus į Eroto sampratai būdingą ambivalentiškumą. Nors tradiciškai Afroditė buvo suvokiama kaip kūniškos meilės deivė, vėlesnėje filosofinėje tradicijoje, antai Platono tekstuose (žr. Pausanijo kalbą dialoge *Puota*), buvo išplėtotas mokymas apie dvi Afrodites – kilniąją Dangiškąją

Afroditę (*Aphroditē Ourania*), globojančią meilę dvasiniams dalykams, ir žemakilmę Liaudiškąją Afroditę (*Aphroditē Pandēmos*), tradiciškai globojančią tuos, kuriuos yra užvaldžiusi kūno aistra<sup>4</sup>. Platono *Puotoje* Liaudiškąją Afroditę atitinka ją lydintis Liaudiškasis Erotas, o Dangiškąją Afroditę – ją lydintis Dangiškasis Erotas<sup>5</sup>.

Ikikrikščioniškuose graikų kalba parašytuose tekstuose, kuriuose vaizduojama eroso stichija, regime dvi pagrindines tendencijas: pirmoji apreiškia erosą kaip gaivalingą, visą žmogaus esybę užvaldančią kūninę aistrą, o antroji atspindi senovės graikų siekį kurti konceptualias, rafinuotai sublimuotas eroso sampratas, kuriose erosas iškyla, sakytume, iškūnintu, originaliai filosofiškai interpretuotu ir į grynąją mąstymybę pakylėtu pavidalu. Pirmoji tendencija būdinga archajiniam graikų epui (pavyzdžiui, Homero ir Hesiodo poemoms) ir ypač senajai lyrinei graikų poezijai, antai Sapfo kūrybai, kurioje regime itin gaivalingos, fiziologiškai išreikštų kūno reakcijų pavidalus įgijusios erotinės aistros vaizdavimą. Antroji tendencija matoma filosofiniuose graikų tekstuose, visų pirma Platono dialoguose, prie kurių pereisime kitame šio straipsnio skyriuje. Beveik visa klasikinė graikų filosofija yra aiškiai orientuota į idealybės, grynosios mąstomybės ir abstrakcijų sritį, todėl ir filosofinėse erotinio gaivalo interpretacijose erosas dažniausiai iškyla kaip tam tikra konceptuali struktūra, rafinuotos filosofinės idealizacijos ir abstrakcijos rezultatas. Filosofinis erosas atsiskleidžia kaip neatpažįstamai transformuotas, nutraukęs beveik visus saitus su kūninės aistros gaivalu, be kurio tradiciškai suvokiamas erosas apskritai negali būti įsivaizduojamas. Graikų mąstytojų sukurtose filosofinėse eroso sampratosose nė su žiburiu nerasime to, ką tradiciškai siejame su erotikos sritimi, jau nekalbant apie kokį nors fiziologiškiau išreikštą seksualumą ar konceptualiai užmaskuotą pornografiją: filosofiškai interpretuotas erosas iškyla radikaliai sublimuotu būdu, tad filosofinė eroso samprata, kaip tam tikra abstrakti minties struktūra, helenų mąstytojų suvokiama kaip privalanti žadinti grynąją mintį, o ne kūninius instinktus ar jusliškumą pritvinkusią vaizduotę. Sakytume, filosofinis erosas atsiskleidžia taip, lyg būtų išplėštas iš Liaudiškosios Afroditės glėbio ir perduotas globoti Dangiškajai Afroditei.

Kaip jau minėjome, archajinio ir klasikinio laikotarpių graikiškuose grožiniuose tekstuose eroso stichija siejama vien su kūnine aistra, o meilės jausmas, ypač švelnus ar juo labiau sentimentalus, nėra vaizduojamas ar kaip kitaip perteikiamas. Galėtume net pasakyti, kad autoriai savo dėmesį kreipia ne į psichologiškai medijuotą meilės *jausmą*, bet į grynuoju vitalumu pulsuojantį kūninės aistros *pojūtį*, patiriamą veikiau fiziologiškai nei psichologiškai. Filosofinėse eroso interpretacijose meilės jausmo apraiškų ar nuorodų į meilės jausmą, kaip emociją, taip pat nėra: iš kūninės aistros lygmens iš karto peršokama į dvasios – kaip *grynojo konceptualaus mąstymo* – plotmę, aplenkiant tarpinį *sielos* lygmenį, kurį būtų natūralu sieti su jausmų sritimi, giliai

<sup>4</sup> Plat. *Symp.* 180d-e.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 180e-185c.

išgyvenamomis emocijomis ir kitais psichologiniais fenomenais. Tik vėlesnėje, helenistinio laikotarpio, grožinėje graikų literatūroje atsispindi autorių susidomėjimas jausmų sfera – be įvairių kitų jausmų, pradedamas vaizduoti ir meilės jausmas, pranakstantis psichologiškai nemedijuotą kūninę aistrą ir grynąjį fiziologiskumą, rūpėjusį archajinės ir klasikinės epochos helenų poetams. Domėjimosi žmogaus jausmais tendencija dar labiau sustiprėjo vėlyvojoje antikoje ir ankstyvaisiais viduramžiais, ypač po to, kai pagoniškąjį pasaulėvaizdį išstūmė – arba radikalčiai transformavo – krikščioniškoji pasaulio samprata.

Šis peršokimas iš *kūno* (kūninės aistros) lygmens į *dvasios* (grynosios minties, grynojo mąstymo) plotmę, aplenkiant tarpinį *sielos* (jausmų, psichologinių būsenų) lygmenį, leidžia suformuluoti svarbią išvadą, apibūdinančią senovės graikų mentalitetą: senovės graikai mėgo gyventi *grynojo kūno* (kūninių pojūčių) ir *grynosios dvasios* (abstrakčių minčių ir idėjų) gyvenimą, bet jiems nelabai rūpėjo *sielos* gyvenimas, jausmų sritis, subjektyvios psichologinės būsenos. Be abejo, šios išvados nederėtų suabsoliutinti – ji atskleidžia tik pačią bendriausią graikų mentaliteto tendenciją, be to, galioja tik archajinio ir klasikinio laikotarpių graikų kultūrai, nes pradedant helenizmo epocha padėtis pradėjo keistis iš esmės. Vis dėlto antikinio pasaulio pasiekimus geriausiai reprezentuoja būtent archajinio ir ypač klasikinio, o ne helenistinio ar dar vėlesnių laikotarpių helenų kultūra, todėl mūsų suformuluota išvada – jei tik nėra suabsoliutinama ir perdėtai radikalizuojama – lieka galioti.

Dera atkreipti dėmesį į dar vieną dalyką, atskleidžiantį graikų kultūros, ypač vaizduojamojo meno (skulptūros, tapybos) savitumą: tai nuogo žmogaus kūno vaizdavimas ir tokio vaizdavimo suvokimas graikų kultūroje. Heleniški nuogo žmogaus kūno atvaizdai, kaip antai bronzinės ar marmurinės statulos, nei patiems senovės graikams, nei mums, dabartiniams tų meno kūrinių stebėtojams, dažniausiai neatrodo keliančios geidulingus pojūčius, skirtingai nei kitoms meninėms tradicijoms atstovaujantys nuogo kūno atvaizdai, tarkime, senovės indų šventyklas puošiančios aistringos skulptūros, neretai tiesiogiai vaizduojančios kūniškos meilės scenas, arba ties „padorios“ erotikos ir pornografijos riba balansuojantys meno kūriniai, reprezentuojantys tradicines Juodosios Afrikos, Polinezijos ar ikikolumbinės Pietų Amerikos kultūras.

Be abejo, geidulingų ar net atvirai pornografinių vaizdų galima aptikti graikiškų vazų tapyboje, taip pat smulkiojoje skulptūroje, tačiau tokie kūriniai atstovauja, sakykume, žemajam graikų meno registru. Aukštasis graikų menas yra visiškai „šaltas“ tradiciškai suprantamos erotikos požiūriu – kūno nuogumas turėjo atverti tobulų kūno formų grožį ir suteikti ne erotinį malonumą, kylantį iš kūninės aistros patenkimo, o grynąjį estetinį džiaugsmą, kylantį kontempliuojant nuogo kūno proporcijas, kurios buvo laikomos apreiškiančiomis kosmiškai universalius harmonijos principus. Nuogo žmogaus kūno vaizdavimas aukštajame senovės graikų mene buvo estetiškai ir etiškai įpareigojantis: tik dievai, herojai (pusdieviai), olimpinių ir kitų prestižinių

žaidynių nugalėtojai, iškilūs politikai, karvedžiai ir kiti poliui didžiai nusipelnę žmonės turėjo teisę būti vaizduojami nuogi, nes toks vaizdavimas buvo suvokiamas kaip herojiškas ir didingas. Aišku, taip galėjo būti vaizduojami tik vyrai – visiškai nuogu moterų vaizdavimo iki helenistinio laikotarpio graikų mene beveik neaptinkame, be to, skirtingai nei vyro, nuogos moters vaizdavimas net ir helenistinėje epochoje nebuvo suvokiamas kaip herojiškas ir didingas, o archajiniu ir klasikiniu laikotarpiais visiškai nuogu moterų atvaizdai – jei tokių apskritai galėjo egzistuoti – būtų buvę suvokiami kaip didžiai gėdingi. Didingai pavaizduoti nuogi vyrai – dievai, pusdieviai ar didžiai nusipelnę mirtingieji – graikų, matyt, buvo suvokiami visų pirma kaip dorybę apreiškiantys šlovės subjektai, o kaip kontempliacijos objektai – vien kaip įkūnijantys erotiškai nežymėtą tobulų formų grožį, skirtingai nei helenistiniu laikotarpiu paplitę nuogu moterų atvaizdai, kurie, labai tikėtina, buvo suvokiami daugiau ar mažiau objektiškai, erotiškai žymėtu būdu – ne tik kaip leidžiantys patirti šaltą tobulų formų grožį, bet ir kaip kurstantys kūno geidulius.

Didis senovės graikų kultūros, ypač meno ir filosofijos, paradoksas yra susijęs su tuo, kad helenai, viena vertus, nesigėdijo savo nuogo kūno ir nevengė kūno nuogumo vaizduoti mene, o kita vertus – niekada neaukštino kūniškumo paties savaime, dvasinius dalykus vertino gerokai labiau nei tai, kas kūniška, ir filosofijoje įtvirtino gana griežtą dvasios ir kūno dualizmą. Viena vertus, į akis krenta tai, kad graikų mene didžiai vertintas gyvų būtybių kūnų grožis, kosmologijoje plačiai taikytos somatinės analogijos (antai visą kosmą prilyginant milžiniškam organiškai integruotam kūnui), būtent gyvos kūninės būtybės (o ne, tarkime, mineralai ar kiti negyvi, organinės integracijos stokojantys daiktai) laikytos substancinį individualumą įkūnijančiais etalonais. Tačiau, kita vertus, graikų filosofijoje regime nuolatinę pastangą įveikti bet kokį kūniškumą ir pakilti į grynųjų idėjų ir abstrakčių mąstomybių sritį: pitagorizmo tradicijoje aptinkame net itin radikalią nuostatą, kad kūnas – tai sielos kapas; senąja graikų kalba ši nuostata yra išreiškiama lakonišku posakiu „*sōma – sēma*“ („*kūnas – kapas*“).

Ankstyvoji krikščionybė, perėmusi daugelį jai puikiai tikusių klasikinės (pagoniškosios) metafizikos principų ir graikiškų filosofinių bei teologinių terminų, vis dėlto turėjo smarkiai kovoti su metafiziniame graikų mąstyme endemiškai įsitvirtinusių sielos ir kūno (taip pat dvasios ir kūno) dualizmu, kurio esminis buožas – labai pozityvus sielos (dvasios) ir labai negatyvus kūno vertinimas, taip pat tikėjimas, kad siela ir kūnas dėl visiškai skirtingos jų prigimties gali egzistuoti skyriūm. Semitiškos kilmės abraomiškosioms religijoms – judaizmui, krikščionybei ir islamui – būdingas palyginti pozityvus kūno (hebr. *basar*) vertinimas – iš jo kilo įsitikinimas, kad žmogus yra neatskiriama sielos ir kūno vienovė, o ne dvasia, uždaryta į kūną, kuris yra sielos kapas ir kalėjimas (taip manė pagonys graikai). Graikams būdingas metafizinis sielos (dvasios) ir kūno dualizmas, matyt, iš dalies nulėmė tai, kad net ir kūno grožį graikai, regis, suvokė *grynai formaliai*, kaip *grynosios formos grožį*, stebuklingai atklydusį iš

idealiųjų esmių karalijos ir fiziniame kūne išreikštą (įkūnytą) tarsi atsitiktinai, visiškai kontingentišku būdu, todėl su kūnu (kaip fizine „mėsa“) bei kūniškumu, kaip tam tikru principu, tiesiogiai nesusijusį ir nekeliantį susižavėjimo nei kūnu, nei kūniškumu pačiais savaimė, taip pat nekurstantį – ir neprivalantį kurstyti – iš kūno mėsos ir jo syvų kylančios erotinės aistros.

Iš graikų mąstytojų apie eroso prigimtį įdomiausiai yra svarstęs Platonas. Jo tekstuose pateiktai erotinio gaivalo sampratai iš esmės galioja visos pastabos, kurias ką tik išdėstėme, taikydami jas graikiškajam eroso prigimties suvokimui apskritai, tačiau dabar atėjo metas atkreipti dėmesį į specifiškesnius, tik Platono mąstymui būdingus, filosofinės eroso sampratos aspektus.

## Erosas Platono filosofijoje

Skaitydami Platono dialogus žavimės šio mąstytojo minties energija, žodžio ir frazės gaivalingumu. Itin aukštas vitalumo lygis, gyvybinės ir kūrybinės aistros potencialas, būdingas Platono tekstų turinio bei raiškos plotmėms, leidžia kalbėti apie iškiliausio Vakarų filosofo mąstymą ir jo kalbinę išraišką kaip ištiesai persmelktą erotinio gaivalo.

Kita vertus, tarp visų kitų helenų mąstytojų būtent Platonas labiausiai išsiskiria įsakmiu dvasinio prado viršenybės pabrėžimu ir pagrįstai laikomas ryškiausiu idealistinės mąstymo krypties atstovu antikinėje filosofijoje. Vadinamojoje idėjų teorijoje, kurios autorius yra Platonas, reiškiamas požiūris, kad esinijos struktūra yra griežtai hierarchinė: tik idėjos – idealios nekūninės abstraktybės – laikomos egzistuojančiomis ontologine prasme stipriausiu būdu, iš tiesų realiai ir nepriklausomai, o kūniški šio pasaulio daiktai, nors ir nelaukomi visiškai nerealiais iliuziniais fantomais, vis dėlto suvokiami kaip egzistuojantys tiek, kiek pajėgia dalyvauti tikrojoje idėjų būtyje. Būtent tuo laipsniu, kuriuo *dalyvauja* tikrojoje idėjų būtyje, kūniški šio tapsmo pasaulio daiktai yra laikomi *iš dalies* tikroviškais ir būtiškais.

Priešingai nei dažnai tvirtinama, Platonas neatmeta ir neniekina mums įprasto kūninių esinių pasaulio, bet tam tikrą, santykinį jo tikroviškumo laipsnį susieja su šio pasaulio daiktų *dalyvavimu* (*methexis*) absoliučiai ir nelygstamai tikroviškoje idealiųjų abstraktybių – idėjų – būtyje. Jei įsivaizduotume, kad idėjos plevėna kažin kur aukštai danguje (nors toks suvokimas nėra visiškai adekvatus, atsižvelgiant į tai, kad idėjos egzistuoja apskritai anapus erdvės ir laiko, taigi idealiai jų buvimo „vietai“ įvardyti netinka įprastos erdvės kryptčių sąvokos), iš dalies tikroviškus tapsmo pasaulio daiktus, kurie yra kūniški, galėtume vaizduotis kaip vainikais žemyn apverstus medžius, augančius į dangų – idėjų pasaulį – nukreiptomis šaknimis, kuriomis iš derlingos idėjų dirvos jie siurbia ontologinio tikroviškumo syvus.

Vis dėlto praktinėje mąstymo ir filosofinės kūrybos plotmėje, taip pat kosmologinėje pasaulio kilmės aiškinimo koncepcijoje, kurioje demiurgo suformuotas kosmas

nusakomas kaip turintis ir kūną, ir sielą, regime, sakytume, tam tikrą anksčiau pateiktos sampratos, paremtos absoliučia dvasinio prado viršenybe, inversiją: nepriklausomai nuo to, kaip kūno ir sielos (ar kūno ir dvasios) santykis yra suvokiamas ontologinėje plotmėje ir aiškinamas būties hierarchijos požiūriu, kai kuriuose žemesniuose egzistencijos ir praktinio minties gyvenimo lygmenyse šis santykis atsiskleidžia taip, lyg būtų inversiškai apverstas. Skaitydami paties Platono tekstus aiškiai jaučiame, kad jo filosofinės minties gyvybę didžia dalimi palaiko būtent kūninės aistros energija, o filosofiniai abstrakčių koncepcijų augalai auga nelyginant kūninės aistros dirvoje, savosiomis šaknimis (beje, nukreiptomis jau ne į dangų, o į žemę) siurbdami sodraus medžiaginio substrato sultis, teikiančias gyvybę viskam, kas abstraktu, idealu ir dvasiška. Visos Platono filosofijos, visų, net labai abstrakčių jo teorijų įtaigumą lemia ne tik mąstytojo gebėjimas įtikinamai operuoti abstrakčiais argumentais, bet ir jo gebėjimas priversti skaitytoją pajusti skelbiamą tiesą visa savo esybe – ne tik racionalių protu, bet ir visomis kūno skaidulomis.

Ne viename savo tekste, antai *Istatymuose*, Platonas, kalbėdamas apie tam tikros teorinės ar praktinės nuostatos įskiepijamą skirtingais mąstymo gebėjimais pasižymintiems žmonėms, pabrėžia būtinybę apeliuoti ne tik racionalių suvokėjo protą, bet ir į jo jausmus bei instinktyvias nuojautas, kitaip tariant, kreiptis ne tik į skelbiamos tiesos suvokėjo dvasią, bet ir į jo sielą bei kūną. *Istatymuose* minėdamas būtinybę jau nuomenę apžavėti ar net „užburti“ giesmėmis bei kartu su jomis giedamais apžavais<sup>6</sup> – teoriniu požiūriu tik iš dalies teisingais ar net visiškai klaidingais, bet praktiniu atžvilgiu naudingais mitiniais pasakojimais, kuriuos valdovai filosofai privalo pasitelkti formuodami teisingas praktines polio gyventojų nuostatas, Platonas ir turi omenyje apeliavimą į žmogiškų emocijų bei jusliškai sodrių vaizdinių terpę, kurią būtų pagrįsta sieti veikiau su kūnu ir siela, o ne grynąja dvasia bei grynuoju teoriniu protu. Kitaip tariant, filosofas numano galimybę kai kuriems gyventojams, ypač jauniems ir dar nepajėgiems remtis abstrakčiu mąstymu, praktines nuostatas įdiegti ne į proto, o į labai imlios jų vaizduotės dirvą, galbūt net, sakytume, tiesiogiai „įauginti“ į jų kūną ar kažin kokį jų kūno ir sielos kontinuumą, užuot perteikus teorinę informaciją jų grynajai dvasiai.

Kai skaitome Platono dialogus ir jaučiame, kad pradėdame pritarti šio filosofo požiūriui ar net persismelkiame jo mąstymu, natūralu savęs klausti, *kaip* Platonas mus įstengia įtikinti ir *į kokią mūsų esybės dalį* jis nukreipia komunikuojamos tiesos užtaisą. Net ir tada, kai neturime aiškaus atsakymo į šį klausimą, dažnai įtariame, kad Platono požiūrį perimame ne tik protu, bet tartum *visu savo kūnu*. Tas, kurį Platonas apskritai pajėgia įtikinti, aiškiai pajunta, kad šio mąstytojo požiūriui jis pradeda pritarti ne formaliai ir šaltai, o labai aistringai, lyg būtų angažuoti iš karto visi jo

<sup>6</sup> Plat. *Leges* II, 659e-660; VIII, 837e.

esybės lygmenys – ne tik protas, bet ir siela bei kūnas: regis, jį pagauna kažin kokia iš Platono tekstų sklindanti aistra, kurią metaforine ar net tiesiogine prasme būtų galima pavadinti *erotine*. Pasitelkdamas jusliškai sodrią vaizduotės terpę, remdamasis emociškai paveikiais filosofiniais mitais, Platonas įkrauna savo tekstus tokia aukšta erotine įtampa, kad ji tiesiog negali likti neperduota jo tekstų skaitytojui, paveikdama mintį, vaizduotę ir netgi kūną tartum erotinio žodžių žaibo iškrova.

Vėlyvajame dialoge *Timajas*, pitagorininko Timajo lūpomis pasakodamas filosofinį mitą apie kosmo kūrimą<sup>7</sup>, Platonas reiškia įdomų požiūrį, kad pasaulio siela gali atsirasti ne kur kitur, o tik *kūne* – būtent *pasaulio kūne*<sup>8</sup>. Iš tokio įsitikinimo galėtų kilti arba labai radikali išvada, kad be kūninio substrato siela apskritai neįstengtų egzistuoti, arba ne tokia radikali išvada, kad sielai, kuri iš esmės galėtų egzistuoti ir atskirai, izoliuotu pavidalu, vis dėlto natūraliau egzistuoti kartu su kūnu. Abiem atvejais tai reiškia, kad bet kokiai sielos veiklai, taip pat ir minties gyvenimui, kuris būdingas sielai, yra būtinas kūninis substratas – tam tikra medžiaginė terpė, teikianti sielai gyvybinės energijos ir kūrybinio vitalumo. Toks požiūris labai būdingas Aristoteliiui, tad galimas daiktas, kad minėtoje į organinį visetą sujungtų *pasaulio sielos* ir *pasaulio kūno* koncepcijoje regime Aristotelio, gambiausio Platono mokinio, įtaką mokytojui, ilgainiui atsisakiusiam radikalaus sielos ir kūno dualizmo, kokį dar regime kai kuriuose anksčiau parašytuose dialoguose, antai *Faidone*. Šioje vėlyvojoje kosmologinėje teorijoje, kurią *Timajuje* Platonas įvardija kaip „tikėtiną mitą“, atpažįstame jau anksčiau apibūdintą filosofinę nuostatą, kad teorinės minties gyvenimas ir net pati dvasios gyvybė yra išsisknijusi gyvybės syvus teikiančioje kūniškumo (arba – tiesiog medžiagiškumo, materialumo) terpėje. Šį Platono požiūrį nusakydami kiek kitais žodžiais, galėtume tvirtinti, kad kilnūs dvasiniai dalykai ir abstrakčios minties gyvenimas apskritai nebūtų įmanomi be vitališkai juos maitinančio kūninės aistros substrato, kitaip tariant, be jų gelminio išsisknijimo pirmapradžėje *eroso* stichijoje.

Vienokių ar kitokių sąsajų su erotika galima aptikti įvairiuose Platono dialoguose. Štai *Istatymuose* rekomenduojama, kad filosofiskai projektuojamo polio valdytojai reguliuotų vyrų ir moterų meilės santykius<sup>9</sup>. Dar radikalesnį *eroso* reglamentavimą ir politinį „suvaldymą“ išvelgiame *Valstybėje*, bet joje regime ir tai, kas įprastos seksualinės moralės požiūriu atrodytų kaip lytinis palaidumas, idealaus polio valdovų palaimintas „gyvuliškas“ elgesys. Platoniškoji vyrų ir moterų santykių reguliavimo bei vedybų planavimo eugenikos tikslais koncepcija, kurios atspindžius regime *Valstybėje* ir *Istatymuose*, pasižymi daugeliu šiuolaikiniam žmogui neįprastų, net egzotiškai ekscentriškų elementų: pavyzdžiui, projektuojamo polio valdytojams siūloma tam tikrų iškilmių metu surengti vaikinų ir merginų, kurie šoktų nuogi vieni kitų

<sup>7</sup> Plat. *Tim.* 27c-92c.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 30b.

<sup>9</sup> Plat. *Leges*, VIII, 835d-842a.

akivaizdoje, ratelius, idant ir vieni, ir kiti, stebėdami vieni kitų kūno formas, galėtų susirasti savo antrąją pusę – patinkantį santuokos partnerį. Vis dėlto *Istatymuose*, aptariant erotinės tematikos dalykus, nuolat pabrėžiama skaistumo ir susilaikymo nauda. Kiek mažiau erotišką, bet su erosu vis tiek neišvengiamai susijęs yra „medicininis“ *Timajo* fragmentas, kuriame aprašoma vyro ir moters genitalijų anatomija bei fiziologija<sup>10</sup>. *Valstybėje* atrandame ir negatyvios Platono nuostatos erosu atžvilgiu pavyzdį: Erotas atskleidžiamas kaip aistra, stipriausia tarp visų kitų aistrų ir instinktų – kaip visą žmogų pavergiantis tironas<sup>11</sup>. Labai tikėtina, kad ši erosu, kaip visą žmogaus esybę valdančio tirono, samprata yra padariusi bent netiesioginę įtaką froidiškajai psichoanalizei, kurioje įsakmiai pabrėžiamas seksualinio žmogaus prigimties elemento primatas.

Vis dėlto su Platono vardu dažniausiai siejame tas gerokai įdomesnes erosu traktuotes, kurios iškyla kaip didžiai originalios, atskleidžiančios erosu sąsajas su filosofijos prigimtimi, organinį dvasinės ir kūninės plotmių ryšį, be to – tai ypač krenta į akį – atrodo labiausiai nutolusios nuo kasdienio suvokimo apie tai, kas yra erosas: jo sublimacija Platono tekstuose pasiekia tokį laipsnį, kad erosu ryšys su seksualumu, nors ir nenunyksta visiškai, lieka vien nominalus.

Kanoninis Platono dialogas, kuriame svarstomas erosu santykis su filosofijos prigimtimi, yra *Puota*: mantinietės Diotimos Sokratui pasakojamame filosofiniame mite apie pusdievį Erotą<sup>12</sup> šis vaizduojamas kaip Poro (Ištekliaus) ir Penijos (Skurdybės) sūnus – tarpinės prigimties būtybė, panaši ir į dievą, ir į žmogų. Eroto kilmė iš tėvo Ištekliaus lemia tai, kad jis turi *dalį* dieviškuosiuose turtuose, dieviškojoje pilnatvėje, o su žmonių lemtimi šio pusdievio likimą sieja stoka, paveldėta iš motinos Skurdybės. Eroto tėvas Išteklius ikūnija tobulą išmintį, kurią turi tik dievai, o motina Skurdybė – visišką išminties stoką, visišką nežinojimą, kuris yra neatšaukiama žmonių – visais atžvilgiais mirtingų būtybių – lemtis. Erotas, būdamas gimęs iš abiejų tėvų, turi *dalį* ir išmintyje, ir absoliučioje jos stokoje, nežinojime: būdamas jau šiek tiek paragavęs išminties (nes yra kilęs iš tėvo Ištekliaus), Erotas dar nėra paveldėjęs *visų* savo gimdytojų turtų – dėl to aistringai jų siekia, nuolat keliaudamas link dvasios turtus ir tobulą išmintį žyminčio kelionės tikslo, tačiau, deja, niekada nepajėgia pasiekti galutinio šios kelionės taško, nes jam, pusdieviui, niekada nelemta tapti dievu. Erotui būdingas išminties ir dvasios turtų geismas, kaip tam tikras *egzistencinės būsenos etalonas*, ženklina kiekvienam filosofui – išminties mylėtojui – būdingą *išminties meilę*. Dievams nereikia išminties mylėti ir geisti, nes jie, turėdami *visą* ir *tobulą* išmintį, jos stokos paprasčiausiai nejaučia: dievai yra *išminčiai*, o ne išminties mylėtojai. Savo ruožtu ir visi paprasti žmonės, kurių varganą būklę apibūdina absoliutus

<sup>10</sup> Plat. *Tim.*, 91a-d.

<sup>11</sup> Plat. *Resp.* IX, 571b-575a, ypač 573d-e.

<sup>12</sup> Plat. *Symp.* 201d-212a.

nežinojimas, visiška tobulos dieviškos išminties priešybė, nepajėgia išminties mylėti ir geisti todėl, kad nėra jos ragavę apskritai ir neturi apie ją nė menkiausio suvokimo – sakytume, niekada nėra iš viso pajutę jos „skonio“ ir todėl nepajėgia suvokti, kokių turtų stokoja.

Kiek praplėsdami *Puotoje* pasakojamo filosofinio Diotimos mito mintį galėtume pasakyti, jog dievai yra kilę vien iš Poro (Ištekliaus), o žmonės – vien iš Penijos (Skurdybės). Eroto jaučiamas išminties geismas yra ne kas kita, kaip *sublimuotas erotinis geismas*: pusdievis geidžia ne kūninės, o dvasinės prigimties dalykų, bet dėl to jo aistra netampa šaltesnė. Ši tendencija *aistringai* geisti išminties ir *aistringai* pleventi minčių stichijoje puikiai nusako klasikinių graikų, ypač filosofų, nuostatas ir net instinktyvią jų dvasiosanklodą: didžiausios aistros helėnų pasaulyje virė nekūno, odvasios, visų pirma abstraktaus filosofinio mąstymo, srityje. Didžiausios kovos klasikinėje Graikijoje vyko dėl su dvasia, o ne su kūnu susijusių dalykų, o *aistra dvasiai* visada buvo kaitresnė nei aistra kūnui.

Svarbu įžvelgti, kad pati Eroto jaučiama išminties stoka visada buvo suvokiama kaip turinti *pilnatvės elementą*, taigi tam tikru atžvilgiu „turtinga“, nes tas, kuris *jau* geba pajusti išminties poreikį, tiesiog savaime, dėl paties stokos fakto, jau yra didžiai privilegijuotas – sakytume, yra turtingas pačiu neturėjimu, pačiu troškimu ir pačiu savosios stokos įsisąmoninimu. Būtent ši garbinga *stokos bei jos įsisąmoninimo privilegija* ir atskleidžia pusdievio Eroto prigimties giminytę išminties prigimčiai – juk ši išminties stoka ir aistringas išminties geismas, kaip manyta, nėra būdingi paprastiems žmonėms – visiškiems žemakilmiams ir dvasios skurdžiams, neturintiems išmintyje absoliučiai jokios dalies ir dėl paties išminties poreikio stygiaus, sakytume, dėl *stokos stokos*, visiškai savimi patenkintiems, visiškai akliems dvasiniams dalykams ir visiškai neaistringiems dvasios turtų akivaizdoje. Ši nuostata, matyt, ir nulėmė doksografinėje tradicijoje ne kartą paliudytą graikų įsitikinimą, kad filosofai, kurių provaizdis bei etalonas yra pusdievis Erotas, apskritai nėra žmonės, o yra nelyg kažin kokia tarpinė būtybių, primenančių pusdievius, padermė – pusiau žmonės ir pusiau dievai. Kaip, anot tradicijos, teigė Pitagoras, yra trys protingų būtybių rūšys – dievai, žmonės ir tokie kaip Pitagoras...

Aplinkybė, kad filosofinis mitas apie Erotą Platono *Puotoje* priskiriamas ne pačiam Sokratui, o Diotimai, kuri esą papasakojusi jam šį mitą, toli gražu nėra banali: šia nuoroda tarsi pasakoma, kad mitas apie filosofijos – išminties meilės, alsuojančios erotinės aistros karščiu – prigimtį turi viršesnę sankciją ir aukštesnio laipsnio episteminių legitimumą nei galėtų suteikti filosofinis Sokrato ir kitų išminties mylėtojų mąstymas. Atskleisdamas giliausią meilės išminčiai esmę, dieviškajam išmanymui atstovaujančios Diotimos Sokratui papasakotas filosofinis mitas apie pusdievį Erotą, *pirmąjį filosofą* ir *filosofą etaloną*, pats priklauso jau ne *filosofijos*, o *sofijos*, tikrosios išminties, kurią turi tik dievai, sričiai. Sokrato lūpomis perteikta Platono nuoroda į

Diotimą, kuri, manoma, realiai – kaip istorinė asmenybė – niekada neegzistavo<sup>13</sup>, gali būti aiškinama kaip *Puotos* autoriaus taikoma literatūrinė priemonė, atskleidžianti išradinę filosofinio teksto kūrimo, naratyvinio struktūrinimo ir episteminio legitimavimo strategiją: *Puotos* autorius, pasitelkdamas nuorodą į Diotimą, sakytume, prisipažįsta pasakojąs steigiamąjį filosofijos prigimties ir esmės mitą, programiškai svarbų visam Platono mąstymui ir apskritai visai Vakarų filosofijai.

Įdomu tai, kad pusdievis Erotas *Puotoje* suvokiamas kaip siekiantis *to, kas sava* – ne kažin kokių jo prigimčiai svetimų dalykų, o to, kas jam, pusdieviui, priklauso kaip iš tėvo paveldėta *dalis* – pagal iš *dalies* dievišką jo kilmę. Tai leidžia daryti išvadą, kad Eroto jaučiama aistra dieviškai išminčiai esmingai susijusi su jo – ir kartu kiekvieno tikro filosofo – atsigrėžimu į *savastį* ir to, kas *autentiška*, paieškomis: filosofija toli gražu nėra paprastas smalsumas, prigimčiai svetimų egzotinių dalykų vaikymasis, o išreiškia poreikį prisiminti tai, kas primiršta, atgauti prarastas dvasines teritorijas ir kadaise pamestą *antrąją pusę* – kitaip tariant, *save*, suvokiamą kaip varganą anksčiau egzistavusios pilnatviškos būtybės skeveldrą, atkurti iki pilnatviškos, rutuliškai apvalinos, būtybės, kurios mitinį provaizdį regime kitame *Puotoje* pasakojamame filosofiniame mite<sup>14</sup> – nors jo autorystė priskiriama komediografiui Aristofanui, ši mitą, nepaisant išoriško pasakojamos istorijos juokingumo, skaitome kaip rimtą ir filosofiškai solidų naratyvą. Tai, kas kasdieniame žmonių gyvenime iškyla kaip erotiškai motyvuotas elgesys, kurio tikslas – susirasti sutuoktinį, lietuvių kalba gražiai įvardijamą kaip *antrąją pusę*, aistringo išminties mylėtojo gyvenime iškyla kaip pusdieviui būdingas geismas atgauti pagal dvasinę kilmę paveldėtų, bet dėl nežinia kokios nelaimės kadaise prarastų dvasios turtų dalį – dėl nelemtos lemties prarastą *antrąją dvasinės prigimties pusę*. Išminties mylėtojo troškimas pasiekti organiškai vienovišką egzistencinės pilnatvės būklę nusako nuolatinę filosofinio geismo būseną, bet jį patenkinti įmanoma tik neapibrėžtoje ateityje, kai savoji dvasinio kūno forma, tikėtina, bus atkurta iki dieviško – rutuliškai apvalino – pavidalo (prisiminkime rutuliško dievo sampratą Ksenofano tekstuose). Šis filosofijai būdingas „rutuliškos“, tobulos ir nieko *nestokojančios*, pilnatvės siekis, kurį gimdo ne kas kita, kaip *stoka* ir iš jos kylantis erotiškai aistringas išminties geismas, programiškai išreiškia universalaus, visapusiškai integruoto, visą kosmą aprėpiančio ir net jį transcenduojančio mąstymo idealą.

Dialogas *Faidras* yra antrasis programinis Platono tekstas, atskleidžiantis šio filosofo sukurtą originalią kilniai sublimuotos eroso stichijos sampratą. Skirtingai nei *Puotoje*, kurioje akivaizdi eroso sąsaja su *stoka* ir iš jos kylančiu geismu, *Faidre* pabrėžiamas eroso ryšys su grožiu bei regėjimu – ne tik su gražius kūninius pavidalus parodančiomis kūno akimis, bet ir su dvasios žvilgiu, atveriančiu kūno akimis

<sup>13</sup> Apie numanomai fiktyvią, literatūriškai sukonstruotą Diotimos asmenybę žr. Vytauto Ališausko komentarą (Platonas. *Puota, arba Apie meilę*. Iš graikų k. vertė Tatjana Aleknieinė. Paaiškinimus parašė, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai, 2000, p. 156–158).

<sup>14</sup> Plat. *Symp.* 189c-193d.

neregimą idėjų pasaulį. Šiame Platono kūrinyje, be Faidro perskaitytos retorikos Lisijo kalbos apie Erotą<sup>15</sup>, esama dar dviejų Eroto prigimčiai nusakyti skirtų kalbų, kurias pasako Sokratas: pirmojoje dėmesys kreipiamas į „žemakilmį“ Erotą, į žemus ir nemalonus eroso stichijos aspektus<sup>16</sup>, o antrojoje, vadinamojoje palinodijoje (parkartotoje, „apgręžtoje“ kalboje), maldingai atsiprašius Eroto už įžeistą garbę, didingai pašlovinamas „aukštakilmis“ Erotas<sup>17</sup>, įvardijamos erotinės aistros sąsajos su įkvėpta poetine kūryba, pranašavimu ir kitomis įkvėptomis dvasinėmis būsenomis, atskleidžiamos sąsajos tarp kūninio ir dvasinio geismo, kūniniais įvaizdžiais nusakomi dvasios polėkiai, žodžiais tapomas nepaprastai sodrus *uždangės* – kūno akimis neregimos idėjų srities – vaizdas<sup>18</sup>. Pagrindinė antrojoje Sokrato kalboje išskylanči mintis – tai intuicija, kad kūninis fizinių būtybių, kurioms jaučiama erotinė aistra, grožis pažadina tik proto žvilgiu regimos grožio idėjos kontempliaciją, o kartu su grožio idėja pradedamos regėti ir visos kitos idėjos, tarp jų – iš *Faidro* konteksto pereikime į *Valstybės* kontekstą – ir aukščiausioji gėrio idėja. Anot Platono, prie idėjų kontempliavimo galima ateiti ir įvairiais kitais keliais (antai mąstant apie matematinės abstraktybes), bet žengimas keliu, nuo gėrėjimosi gražiais gyvų būtybių kūnais vedantis prie antjuslinės grožio idėjos, o nuo grožio idėjos – prie gėrio idėjos ir visų kitų idėjų, filosofo laikomas išskirtiniu: juk žvelgiant į gyvos būtybės kūno grožį, grožio idėja, nepastebimai ir minimaliai medijuojant jusliniam grožiui, išvystama labai greitai ar net akimirksniu – beveik tiesiogiai ir netarpiškai. Kaip teigia filosofas, vientelis grožis, būdamas tuo pat metu ir juslinis, materialus, ir antjuslinis, idealus, yra regimas tiek kūno akimis, tiek proto žvilgiu<sup>19</sup>. Platonas tarsi nori pasakyti, kad praraja, skirianti kūno akims pasirodantį fizinį grožį nuo idealaus grožio, atsiveriančio protui, yra nepalyginti mažesnė nei tos prārajos, kurios kitas idėjas atskiria nuo joms atstovaujančių ir jose dalyvaujančių atskirybių. Pavyzdžiui, gėrio idėja – jei iki jos apskritai pakylame – galime pamąstyti protu, bet kūno akimis gėris arba visiškai nematomas, arba fiziškai pamatyti atskirybėse įkūnytą gėrį yra nepaprastai sunku.

Galėtume teigti, kad *Faidre* Platonas nutiesia konceptualųjį tiltą, sujungiantį kūniškumo ir dvasiškumo, jusliško ir antjusliško, fizinei plotmei būdingo konkretumo ir minčių sferai būdingo abstraktumo krantus, o pats tiltas – tai grožis: pirmoji tilto arkos pusė, kylanti nuo kūniškumui atstovaujančio kranto, reprezentuoja kūno akimis regimą fizinį grožį, o antroji šio tilto arkos pusė, nusileidžianti ant dvasiškumui atstovaujančio kranto, reprezentuoja tik proto žvilgiu regimą idealųjį grožį. Būtent šiuo kūrinio Platonas paneigia įsigalėjusį požiūrį, vėlesnėje Vakarų filosofijos istorijos tradicijoje absurdiškai siejamą būtent su jo vardu, jog tarp kūno, kuriam

<sup>15</sup> Plat. *Phaedr.* 231a-234c.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 237b-241d.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 244a-257b.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 247c-e.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 250d-e.

būdingas savos prigimties grožis, ir dvasios, kuriai taip pat būdingas savitas grožis, nėra nieko bendra. Kartu filosofas paneigia ir nuostatą, kad gaivalingos erotinės aistros karštis ir ledinis abstrakčios minties šaltis yra absoliučios priešybės: pati galiybė prisiminti antjuslines idėjas, kurias siela regėjo iki įsikūnijimo, net pats idėjų prisiminimo (*anamnēsis*) būdas<sup>20</sup> laiduoja tai, kad, pradėdami gėrėjimusi gražiais fiziniiais kūnais, pajusdami jiems aistrą ar juos įsimylėdami, galime pakilti iki abstrakčios grožio idėjos, o pro grožio idėjos vartus patekę į nematomą idėjų karaliją, pajėgiami pamatyti ir visas kitas idėjas, kurių dauguma yra visiškai abstrakčios, su kūniškumu ir erosu niekaip nesusijusios. Sakytume, Platonas padaro *išvadą*: jei norite išmokti abstrakčiai mąstyti ir operuoti idėjomis, visų pirma išmokite gėrėtis gražiais fiziniiais kūnais, pajuskite jiems aistrą ir juos įsimylėkite...

Tiek *Puotoje*, tiek ir *Faidre* Platono dėstomas požiūris į erosu prigimtį atskleidžia, kad erosas toli gražu nėra svetimkūnis Platono filosofijoje, kuri, apskritai žvelgiant, yra orientuota ne į kūniškumo, o į intelektinių abstrakcijų ir idealybės plotmę. Juslumas, fizinis grožis ir jo sukeliamas erotinis geismas vienoviškoje kosmo vizijoje, kurią išvystame Platono tekstuose, yra organiškai integruoti į visuminį tikrovės audinį.

Platono gebėjimas erotinio gaivalo prigimtį interpretuoti nebanaliai ir nevulgariai dar kartą paliudija jau anksčiau aptartą graikų pajėgumą atrasti originalų ir intelektiniu požiūriu aktyvų santykį su erosu visose kultūros srityse: užuot leisdami, kad erosas juos valdytų lyg tironas, graikai patys suvaldo erosu gaivalą jį pranokstančia minties ir kūrybinio genijaus jėga.

### Literatūra

- Benardete, Seth. 1999. *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros / Sokrates und Platon: Die Dialektik des Eros*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Berg, Steven. 2010. *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- Boardman, John (ed.). 1993. *The Oxford History of Classical Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, Walter. 2004 (1985). *Greek Religion: Archaic And Classical*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cooper, Laurence D. 2008. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- Hunter, Richard. 2004. *Plato's Symposium*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, Terence. 1995. *Plato's Ethics*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Kardelis, Naglis. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 250c-d.

- Keuls, Eva C. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Knuuttila, Simo. 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Osborne, Catherine. 1994. *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press.
- Rhodes, James M. 2003. *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Columbia–London: University of Missouri Press.
- Scanlon, Thomas F. 2002. *Eros @ Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Gary Alan, Welton, William A. 2008. *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- Stampolidis, Nicholas Chr., Tassoulas, Yorgos. 2009. *Eros: From Hesiod's Theogony to Late Antiquity*. Athens: Museum of Cycladic Art.

## Eros in Greek Culture and Plato's Philosophy

### Summary

Key words: Eros, Plato, classical Greek culture, classical Greek literature, ancient Greek philosophy

The author of the article presents a philosophical analysis of the understanding of Eros in classical Greek culture and Plato's philosophy.

First of all, in the preface presenting some preliminary remarks, the ambivalence of Eros and the erotic, as generally understood by ourselves and the ancient Greeks, is emphasized.

Then, in the first chapter of the main part of the article, the author focuses on the specific erotic phenomena and their reflection in classical Greek culture, discussing at some length various examples drawn from archaic and classical Greek literature, Presocratic philosophy, and visual arts (especially sculpture). The ambivalence of Eros, as reflected by the Greeks themselves in concrete and specific ways, is emphasized and reinterpreted by the author of the article. The ambivalence of the phenomenon of nudity in Greek culture is treated as a special relevant example in relation to the quite different understandings of nudity, as well as its erotic connotations, in the contexts of "high" and "low" art.

In the second chapter of the main part of the article, the author presents an analysis of various conceptual manifestations of Eros in Plato's philosophy, drawing attention to such Platonic dialogues as the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Timaeus*, the *Republic*, and the *Laws*. Special attention is given to the „erotic“ vitality of literary and conceptual construal of Platonic texts. After that, the author presents both positive and negative evaluations of the nature of Eros given by Plato in various dialogues.

Two Platonic texts – the *Symposium* and the *Phaedrus* – are analyzed more thoroughly by way of discussion of those novel philosophical conceptions of the nature of Eros which are presented in these dialogues and might be viewed as especially characteristic of Plato's thought. The sublimation and „desexualization“ of Eros by conceptual means which we find in Plato's texts are shown to have a special philosophical function employed by Plato.

The relevance of Plato's understanding of Eros to Plato's philosophy as a whole is analyzed in the context of the philosopher's effort to bridge the gap between the physical and the spiritual, the material and the ideal, the concrete and the abstract. The conclusion is made that the original philosophical treatment of Eros in Plato's philosophy should be viewed as an instance of the common trend, very characteristic of classical Greek culture, to view the erotic aspect of human life in novel, creative, and conceptually productive ways.