



TOMAS SAULIUS

Lietuvos sporto universitetas, Lietuva
Lithuanian Sports University, Lithuania

HOMERO „MATOMAS IR APČIUOPIAMAS ŽMOGUS“: KĄ SVARBAUS PRALEIDO RORTY?

Homer's "Visible and Tangible Man":
What of Importance Did Rorty Miss?

SUMMARY

While developing his dualistic conception, Rorty claims that Descartes modifies "the Homeric notion of an Invisible and Intangible Man". This paper investigates that claim. Its main conclusions are as follows. First, in Homeric poetry, the human mind is not a mechanical sum of the "mental organs" while each of these "organs" retains its functional autonomy. Homer's hero is a "psychophysical unity", "embodied mind". Second, Rorty ignores such a notion because it conflicts with his main thesis that Descartes' *res cogitans* combines psychic phenomena that in the Western tradition are viewed as heterogeneous aspects.

SANTRAUKA

Straipsnyje nagrinėjama Rorty išsakyta įžvalga, esą Descartes'as, plėtodamas savo dualistinę koncepciją, modifikuoja „homeriškąją Nematomo ir Neapčiuopiamo Žmogaus sampratą“. Pagrindinės straipsnio išvados yra tokios. Pirma, Homero poezijoje žmogaus psichika nėra mechaninė „mentaliųjų organų“ suma, kada kiekvienas iš tų „organų“ išlaiko funkcinę autonomiją. Homero herojus – tai „psichofizinis vienis“, „įkūnyta psichika“. Antra, Rorty ignoruoja tokią sampratą, nes ji kertasi su pagrindine Rorty teze, kad Descartes'o *res cogitans* apima psichinius reiškinius, kurie Vakarų tradicijoje traktuojami kaip heterogeniški aspektai.

Mums atrodo savaimė suprantama, kad šis skirtumas reikalauja identifikuoti du skirtingus kiekvieno gyvo (veiklaus) individo komponentus – materialų

RAKTAŽODŽIAI: Richard Rorty, Homeras, buitinė psichologija, dualizmas.

KEY WORDS: Richard Rorty, Homer, folk psychology, dualism.

kūną, be kurio neįmanoma fizinė veikla, ir tam tikrą nematerialų komponentą, įvardijamą kaip „siela“, „sąmonė“, „psichika“ (*mind*) ar pan., kuris atsakingas už mentalinę veiklą. Pieštukui nuo stalo paimti reikalingas kūnas ir jo funkcionalūs organai. Pieštuko matymas, juo labiau sprendimas paimti pieštuką nuo stalo – tai jau „sielos“ funkcijos. Turint tai omenyje galima skirti „išorinį pasaulį“, kuriam priklauso mūsų kūnas ir kiti materialūs dalykai, su kuriais jis sąveikauja, ir „vidinį pasaulį“, kurį sudaro tokie įvykiai, kaip galvos skausmas, ir tokios dispozicijos, kaip nuomonės kokių nors klausimų turėjimas.

Richardo Rorty *Filosofijoje ir gamtos veidrodyje* (1979), viename svarbiausių XX a. filosofijos tekstų, argumentuojama, kad ši samprata – tai palyginti nesena filosofinė inovacija, prie kurios turbūt daugiausiai prisidėjo René Descartes'as. Esą jis susiejo skirtingus filosofinės tradicijos leitmotyvus ir tokiu būdu sukūrė nematerialios „veidrodinės“

substancijos, atspindinčios materialų pasaulį, vaizdinį (Rorty 2009: 68). Žinoma, šiai tezei reikia *istorinių* argumentų, maždaug to, jo argumentacijos logika reikalauja atkreipti dėmesį ir į pirmuosius Vakarų rašytinius paminklus, t. y. Homero *Iliadą* ir *Odisėją*. Tačiau Rorty tik prabėgomis užsimena apie Homera. Jis išsako įžvalgą, kad Descartes'as modifikuoja „homeriškąją Nematomo ir Neapčiuopiamo Žmogaus sampratą“ (*the Homeric notion of an Invisible and Intangible Man*), t. y. iš to „Žmogaus“ atima žmogišką pavidalą ir šitaip jį paverčia „filosofiškesne“, vaizduotei visiškai neprieinama pseudo-esybe (ten pat). Čia matome aiškia aluziją į *psychē* kaip „sielos-vaiduoklio“ sampratą Homero epe. Tačiau graikų poetui *psychē* – tai daugiau eschatologinė, o ne psichologinė kategorija. O kaip Homero „buitinė psichologija“ (*folk psychology*)? Kaip jos esminės ypatybės siejasi su Rorty istorine argumentacija? Straipsnyje pamėginsime aptarti šiuos aspektus.

I.

Homero herojai, profesionalūs kariai, ne retai besigiminiuojantys su Olimpo dievais, gyvena ir miršta pasaulyje, kuriame dominuoja aistros ir smurtas. Šiame pasaulyje esama ir grožio, fizinio grožio bei gražių (išskirtinių) poelgių, dėl kurių pelnoma nemirtinga šlovė (*kleos, kydos, timē*), kitaip sakant, kas įprasmina „mirtingųjų“ (*brotoi*) neišvengiamai laikiną egzistenciją (žr. „žmonių-lapų analogiją“, *Il.* 6.146, 21.464-466). Žmogaus būklę Homero pasaulyje galima apibūdinti trumpai: tai buvimas mirties

akivaizdoje puoselėjant personalinio įsimąžinimo kolektyvinėje atmintyje lūkesčius. Galima spėti, kad tokia specifinė būklė susijusi su specifine herojų psichine konstitucija. Tam, kad ši bent šiek tiek atsiskleistų, turime panagrinėti, ką apie save žino ir ko nežino Homero herojai (Snell 1982: xi).

Jau *Iliados* pradžioje aptinkame labai ryškia ir iškalbingą sceną, tradiciškai žinomą „Achilo pykčio“ pavadinimu. Kada Troją apsiautusį achajų stovykloje ima siautėti maras, netrunkama išsiaiš-

kinti, kad staigaus ligos protrūkio priežastis yra, kaip šiandien sakoma, „antgamtinė“: achajai iš vietinio žynio atėmė jo jaunąją dukterį, o tasai netruko savo maldomis pelnyti dievo Apolono palankumo ir svetimšalių kariuomenei užtraukti baisią negandą (*Il.* 1.8 ff.). Dukra, kaip karo grobis, jau atiduota garsiajam Achilui. Agamemnonas, achajų vyriausias vadas, ryžtasi ją iš herojaus atimti, tačiau pastarasis nelinkęs merginos atsiskyti. Kyla konfliktas (1.188-195):

<...> Pelidui [Achilui] net kvapą užgniauzė piktumas,
 Dažės tvirtoj krūtinė širdis, ir kankino dvejonė:
 Ar kalaviją, čia pat prie šono kabanti, stverti
 Ir išvaikyti visus, Agamemnoną vietoj nudėjus,
 Ar nesiduoti rūstumui ir tramdyti širdį užgautą.
 Kol jis taip svarstė širdy ir, protu nevaliojęs nuspręsti,
 Griebėsi už kalavijo, - iš aukšto dangaus nusileido
 Dievė Atėnė staiga...

Kraujo praliejimo pavyksta išvengti, mūsų akimis žvelgiant, keistu būdu. Dievė Atėnė įpykusiam Achilui pažada: „Trigubai tiek dovanų gražiausių už nuoskaudą šitą / Tau atiteks, tik valdytis mokėk ir mūsų klausyk“ (1.213-214). Jokių priekaištų, jokio pamokslavimo. Aptariamoje scenoje puikiausiai atiskleidžia tai, ką Nietzsche vadina „kilmingųjų morale“. Čia „dorybė“ (*aretē*) – tai pirmiausia fizinė jėga ir fiziniai įgūdžiai, laiduojantys efektyvumą ginkluotoje kovoje ir autoritetą taikos metu; dėl šių dalykų individas geba tenkinti savo ir savo artimųjų žemiškus poreikius ir

todėl yra priskiriamas „gerųjų“ (*agathoi*), ar „kilmingųjų“ (*aristoi*), kategorijai (Nietzsche 1996: 34, 41). Materialinės naudos siekimas, kaip ir polinkis konfliktus spręsti iš jėgos pozicijų, – tai neabejotini kario „dorybės“ požymiai. Nei Achilo, nei Agamemnono mokyti „kilmingųjų moralės“ tikrai nereikia.

Kita vertus, šiame epizode aptinkamos svarbios Homero psichologijos kategorijos. Pirmiausia – Achilo „piktumas“ (*achos*) (*Il.* 1.188), kitaip tariant, „pyktis“ (*mēnis*), kurio akcentavimu prasideda *Iliada* (1). Homero poezijoje *mēnis* paprastai reiškia „dievų rūstybę“, pragaištingą mirtingiesiems. Šiuo žodžiu įvardijant Achilo emociją būklę, turimos omenyje jos tragiškos tolesnės pasekmės achajams (kai Achilas pasitraukia iš kovos prieš trojėnus ir pastarieji perima iniciatyvą kare). Patsai Agamemnonas patiria kažką panašaus: jo „širdį“ (*phrenes*) užvaldo „rūstybė“ (*menos*) (103). Šiandien sakytume, kad abu konflikto dalyviai yra „afekto būsenos“ – būsenos, kurią dažniausiai asocijuojame su neprognozuojamu, pavojingu elgesiu ir nepageidaujamos pasekmėmis. Tačiau Homero tekstuose toks „afektas“ vertinamas iš esmės teigiamai. Žodžiu *menos* dažniausiai įvardijama tai, kas laiduoja kario fizinį ir psichologinį patvarumą mūšio lauke (*Il.* 13.61-79). Dievai skuba „pažadinti *menos*“ tų, kuriuos jie palaiko ar globoja (*Il.* 15.232). Drąsūs kariai „alsuoja *menos*“ (*Il.* 3.8). Homero kūryboje žodis vartojamas 183 kartus ir bendriausia prasme reiškia „vieno kelių ar netgi visų mentalinių ir fizinių organų momentinį impulsą, daugiausia nukreiptą į specifinę veiklą“ (Bremmer 1983: 57–58),

„fundamentalią energiją ir jėgą, reikalingą drąsiems sumanymams ir išskirtiniams žygdarbiams“ (Claus 1981: 35; plg. Beck 2011: 509).

Tiek Achilo, tiek Agamemnono „afekto būseną“ yra siejama su *phrenes*, o tai mums aktualiuose epizoduose verčiama kaip „širdis“ (Il. 1.103, 193). Beje, taip verčiamas ir graikiškasis *ētor* (189), žodis, savo reikšme artimesnis tam, ką mes pratę vadinti (tiesiogine ir perkeltine prasme) širdimi (Pelliccia 2011a: 509). Bet grįžkime prie *phrenes*, kuris Homero tekstuose vartojamas kur kas dažniau nei *ētor* (387 ir 102 kartus atitinkamai) (ten pat). Ši sunkiai išverčiama psichologinė kategorija, panašu, įvardija tam tikrą mentalinės – tiek emocinės, tiek ir kognityvinės – veiklos centrą ar organą: Dzeusas jaučia nerimą savo „širdy“ (*mermērize kata phrena*) (Il. 2.5); Pariui „širdį“ (*phrenas*) staiga užvaldo geismas (Il. 3.442); Telemachas „dvasioj“ (*eni phresin*) prisimena savo tėvą (*Od.* 1.115); „išmintingoje širdy“ (*eni phresi peukalimēisin*) galima „žinoti“ (*oida*), kokie ateity tyko pavojai (Il. 8.366). Aptardamas „dvasios“ (*der Geist*) sampratos išsikristalizavimą antiikinėje literatūroje, Bruno Snellis pažymi, kad Homeras skirtingus žmogaus „mentaličius organus“ traktuoja pagal analogiją su kūno organais (Snell 1982: 15). Kitaip tariant, *phrenes* veikimas greičiausiai nelaikytinas minčių ar jausmų „sekrecija“. Savo ruožtu Richardas Oniansas linkęs manyti, kad Homeras „psichologinius organus“ identifikuoja su anatominiais organais. Visiškai tiesiogine prasme mintys ir jausmai yra tam tikros medžiagos, vadinamojo *thymos*, apykaitos rezultatai (Onians 1991: 23 ff.). Kadangi *phre-*

nes yra daiktavardžio *phrēn* daugiskaita, veikiausiai juo įvardijamas porinis organas, greičiausiai būtent plaučiai, o ne širdis, kaip lietuviškame vertime (ir ne diafragma, kaip ilgą laiką manyta) (ten pat). Be to, žodis *pleumōn*, tradiciškai verčiamas kaip „plaučiai“, Homero poemose pasirodo tik vieną kartą (ten pat: 39). Trumpiau tariant, Oniansas nepasigenda tekstinių įrodymų savo tezei, kad *phrenes* yra fizinė (ar, tiksliau sakant, fiziologinė) lokacija, kurioje vyksta žmogaus intensyvus psichologinis gyvenimas. Tiesa, vėlesni tyrinėtojai šiuo klausimu pasisako palyginti rezervuotai. Anot Davido Clauso, netgi tariant, kad kažkada ikihomeriškojoje vartosenoje *phrenes* ir kitos psichologinės kategorijos galėjo būti vienareikšmiškai siejamos su fiziologiniais referentais, Homero tekstuose jos vartojamos jau gerokai laisviau (Claus 1981: 14–15). Čia žodis *phrēn* neabejotinai daugiareikšmis, o tai, žinoma, kelia rimtų interpretacinių sunkumų; jis gali reikšti: a) tam tikrą vietą (fizinę lokaciją), kurioje vyksta *M*; b) tam tikrą atskirą asmenybės komponentą („esinį“), kuris savarankiškai atlieka ar generuoja *M*; c) tam tikrą organą (ar „instrumentą“), kuriuo pasinaudodamas asmuo (visas žmogus) atlieka ar generuoja *M* (čia *M* žymi bet kokią mentalinę veiklą, pvz., jautimą ar mąstymą) (ten pat: 17–19; Sullivan 1988: 195; 1995: 40). Galiausiai nereikėtų pamiršti ir to fakto, kad Homero tekstuose mentalinės veiklos lokalizavimas yra koncentrinis: *menos*, „kario įniršis“, dažnai lokalizuojamas (fizine ar nefizine prasme) tame, kas įvardijama kaip *thymos*; patsai *thymos* lokalizuojamas *phrenes*, „plaučiuose“ ar „diafrag-

moje“; galiausiai *phrenes* (kaip ir *ētor*, „širdies“) vieta yra „krūtinėje“ (*stēthea*) (Claus 1981: 45; Pelliccia 2011a: 509–510). Taigi turime kažką panašaus į rusišką „matriošką“.

Aprašydamas Achilo būseną, Homeras akcentuoja, kad tasai „svarstė širdy ir protu“ (*hōrmaine kata phrena kai kata thymon*) (Il. 1.193) negalėdamas apsispręsti, kol galų gale įsikišo Atėnė, t. y. tam tikra išorinė jėga. Ką reiškia žodis *thymos*? Tai turbūt dažniausiai (net 816 kartų) vartojama homeriškosios psichologijos kategorija (Pelliccia 2011a: 509), kuri vis dėlto išlieka gana paslaptinga. Neabejotinai *thymos* susijęs su motyvacija veikti, nors ir ne visada šia kategorija išskiriamas motyvas tampa pagrindiniu veiklos akstinu: asmuo nori daryti *F*, nes taip jam liepia jo *thymos*, bet pastarojo asmuo gali ir neklausyti (čia *F* žymi bet kokią fizinę veiklą, tiek sakymą, tiek darymą) (Adkins 1970: 23; Pelliccia 2011b: 876). Pavyzdžiui, Hektoras savo kalbą pradeda šitaip: „Aš pasakysiu, ką man širdis krūtinėje liepia“ (*eipō ta me thymos eni stēthessi keleuei*) (Il. 7.74, 369). Taip pat: „jį paguldyt [nužudyt] širdis [*thymos*] užsispyrė“ (8.301). *Thymos* – tai sykiu plataus spektro emocijų ir jausmų (džiaugsmo, skausmo, pykčio, troškimo, drąsos, meilės, vilties) vieta (Sullivan 1995: 55). Pavyzdžiui, pasirodžius Penelopei, jaunikiams „įgeidis širdį [*thymon*] uždegė karšta liepsna [*ethelchthen*, „užbūrė“, „apkerėjo“]“ (Od. 18.212). Matant tarnaičių paleistuvystę, Odisejui *thymos* pašoka krūtinėje iš pykčio (Od. 20.9). Menelajo žodžiai: „Jūs ir manęs paklauskite, nes skausmo pervirš persipildžius / Mano širdis [*thymon emon*]“ (Il. 3.97–98). Be to,

thymos aktyviai dalyvauja ir kognityvinėje veikloje, pavyzdžiui, kažką prisimenant („dvasioje savo atsiminė“, *mnēsato gar kata thymon*; Od. 1.29) arba svarstant ir priimant pamatuotus sprendimus: Dzeusas, „Viską apsvarstęs širdy [*kata thymon*], nusprendė būsiant geriausia / Sapną klasinę pasiųst Agamemnonui“ (Il. 8.5–6). *Thymos* minimas ir apibūdinant žmogaus charakterį ar prigimtį apskritai: Homero herojai turi „didingą širdį“ (*megalētōr thymos*) (Il. 18.5; 22.98); jiems gėda turėti „bailią širdį“ (*kakos thymos*) (Il. 5.643); Moiros žmonėms davusios „viską iškenčiančią širdį“ (*tlētōs thymos*). *Thymos* gali reikšti tiesiog sąmoningumą: apalpusi Andromachė „iškvėpė dvasią“ (*apo de phychēn ekapysse*) (Il. 22.467), o kai ji atsigavo, „grižo gyvybė į širdį“ (*es phrena thymos agerthē*) (475). Galų gale *thymos* palieka kario kūną mirties akimirka: žūdamas Harpalionas „iškvėpė dvasią“ (*thymon apopneiōn*) (Il. 13.664); Euchenoro „sąnarius siela [*thymos*] paliko, ir jį apsupo tamsybė“ (672); Hektoras priešui „ietytim išplėšė gyvybę“ (*enchei thymon ampēura*) (16.828). Aukojamos karvės kūnas pirmiausia netenka *menos* (Od. 3.450), o po to ir *thymos* „apleidžia jos kaulus“ (455). Tad vėl susiduriame su didžiule psichologinės kategorijos reikšmių įvairove. Erwinas Rohde, Nietzsche’s kolega ir draugas, *thymos* laiko „neišverčiamu žodžiu“, kuris apskritai žymi „matomam žmogui ir jo kūnui“ priklausančias galias (Rohde 1925: 365).

Neabejotinai *thymos* yra „tikras homerinio epo variklis“ (Aleknienė 1999: 112). Bet ar galime konstatuoti, kad tai yra „šiltas ir drėgnas gyvybės kvapas“ (ten pat). Kiek apskritai *thymos* yra materia-

lus? Čia susiduriame su ta aplinkybe, kad vienos homeriškosios kategorijos interpretacija priklauso nuo to, kaip verčiamos ir suprantamos kitos tos pačios sistemos kategorijos. Jei *phrenes* yra „plaučiai“, kaip aiškina Oniansas, o *thymos* dažnai lokalizuojamas būtent čia, kaip sakyta anksčiau, tuomet asociacija su kvėpavimu, regis, peršasi pati savaime (Onians 1991: 24). Šią asociaciją sustiprina ir *tymos* etimologinis ryšys su lot. „fumus“, liet. „dūmai“, rus. „дым“ (Beekes 2010: 564). Tačiau pats Oniansas pažymi: *thymos* – tai ne tiesiog kvėpavimas, bet būtent „su krauju susijęs kvėpavimas“, organizmo viduje esanti „garų pavidalo substancija“, kuri maišosi su oru organizmo išorėje, kurios daugėja, jei žmogus gerai maitinasi, ir mažėja, jeigu jo mityba yra prasta (ten pat: 48). Panašu, kad čia esama stiprios *thymos* fizinių charakteristikų ir psichikos fenomenologinių charakteristikų koreliacijos (ten pat: 50). „*Sąmonės srautas, ar thymos srautas*“ (*the current of consciousness, of thymos*), cirkuliuoja ne tik krūtinėje (plaučiuose ir širdyje), bet ir kitose kūno dalyse (kepenyse, skrandyje, sąnariuose) (ten pat: 83 ff.). Trumpiau tariant, sąmoningumas, kaip ir gyvybė, pasiskirsto po visą kūną. Kiti tyrinėtojai taip pat laikosi nuosaikesnės pozicijos. Žodžiu *thymos* Homeras gali įvardinti tiek impulsą (akstiną), tiek psichologinę funkciją, tiek ir abstrahuotą „energiją“ (Adkins 1970: 17). Vadinamasis *thymos* išties pasižymi tam tikromis fizinėmis savybėmis, tačiau tai yra ne medžiaga, bet veikiau „psichinė esybė asmens viduje“ (Sullivan 1995: 55) ar bendresne prasme – „kunkuliuojanti vidinė energija, stipriai veikianti asmenį, kuriam

būtina ją kontroliuoti. Ji leidžia individui likti gyvam ir reikšmingai formuoja jo elgesį“ (ten pat: 58). Tačiau kaip ir *phrenes* atveju tenka sakyti, kad net jeigu *thymos* neapsiriboja vien fiziologine reikšme, vis dėlto tokio pobūdžio konotacijos yra labai stiprios (pvz., Claus 1981: 22).

Čia galime praleisti kitas svarbias homeriškosios psichologijos kategorijas (*noos, kēr, kradiē*). Aptartųjų pakanka norint iliustruoti tai, kad vadinamoji „afekto būseną“ Homero tekstuose aprašoma kaip sudėtinga mentalinė drama, turinti savo „veikėjus“ ir savo intriga. Jo personažai dažnai yra specifinės būklės, kuri neretai apibūdinama mūsų jau sutikta formule: asmuo *A* turi „širdimi ir protu“ (*kata phrena kai kata thymon*) pasirinkti vieną alternatyvą iš kelių galimų (Il. 1.193, 8.169, 11.411; 15.163; Od. 4.117, 120, 10.151). Pavyzdžiui, Odisėjas, atsидūręs vienas priešų apsupty, turi pasirinkti – trauktis ir išgelbėti savo gyvybę arba tęsti kovą ir pademonstruoti savo „dorybę“ (Il. 5.671). Tai sunki laisvo pasirinkimo našta, kuri, kaip matėme, kai kada eliminuojama įsikišus dievybei. Argi šiuo atveju nereiškiamas „pabėgimo nuo laisvės“ siekis? Snellis išgarsėjo savo teze, kad Homero herojai nėra visiškai autonominiai subjektai: išorinės („antgamtinės“) jėgos pernelyg iškreipia jų veiklos kursą nepaisant jų pačių pasirinkimo (Snell 1982: 30–32; taip pat žr. Onians 1991: 303). Kai kurie žymūs srities specialistai linę su šia teze sutikti ir aiškina, esą dievus pripažindami tikrąja savo poelgių priežastimi Homero herojai „projektuoja į išorinę jėgą savo nepakečiamus gėdos jausmus“ (Dodds 1951: 17), kitaip sakant, tokiu būdu bando suma-

žinti moralinės refleksijos keliamą stresą (Adkins 1970: 27). Tačiau tai nėra logiškai būtina išvada. Paprastesnis paaiškinimas būtų toks, kad pats sprendimo priėmimas (o ne rezultatų moralinis vertinimas) kelia psichologinį stresą, tad visiškai natūralu tikėtis kaip nors jo išvengti. Jeigu, kaip manoma, dievai gali pagelbėti žmogui fizinėje veikloje, kuri vargina kūną, natūralu, kad Homero personažai gali natūraliai tikėtis dievų pagalbos ir mentalinėje veikloje, varginančioje psichiką.

Apibendrinami, net jeigu sunku atskirti tai, ką Homero laikų graikai žino-

jo apie save, nuo to, ką mes apie juos manomės žina, šiaip ar taip, galime būti tikri, kad savo jausmų ir minčių įvairovei bei dinamikai jie skiria pakankamai daug dėmesio. Jie disponuoja pakankamais kalbiniais resursais, kad galėtų išryškinti įvairius „vidinio konflikto“, ties kuriuo susitelkia vėlesnė filosofinė (teorinė) psichologija, aspektus. Aptardamas „gamtos veidrodžio“ vaizdinio atsiradimą, Rorty ignoruoja svarbias Homero „buitinės psichologijos“ kategorijas, o tai, turint omenyje jo nagrinėjamą problematiką, neatrodo motyvuota.

II.

Apmetę homeriškosios psichologijos bendruosius kontūrus, galime geriau įvertinti tą Rorty išvalgą, apie kurią užsiminėme straipsnio įžangoje. Konkrečiau kalbant, Rorty pažymi, kad Descartes'o konstruojama metafizinio subjekto („vidinės akies“) samprata turi savo prototipą, t. y. mirties atveju kūną paliekančią žmogaus pavidalo pseudo-esybę, apie kurią kalba „poezija ir religija“ (2009: 39). Šiuo atveju kalbama pirmiausia apie Homero „poezija ir religija“ (žr. ten pat: 68).

Nuorodoje Rorty paaiškina, esą savo *Europinio mąstymo ištakose* aptardamas sąryšį tarp *thymos* ir *psychē*, Oniansas „aiškiai parodo, kiek menkai abi sąvokos susijusios su žinojimu [*knowing*] ir kiek daug jos susijusios su kova, seksu ir apskirtai judėjimu“ (Rorty 2009: 39–40, n. 7). Švelniai tariant, tai nėra korektiškas Onianso idėjos perteikimas. Mes jau galėjome įsitikinti, kad Oniansas *thymos*, „su krauju susijusiam kvėpavimui“, labai

aiškiai priskiria emocines ir kognityvines funkcijas. Štai gana būdinga citata: „Kai *thymos* susijęs su mintimi ar emocija, tuomet krūtinė arba širdis, arba plaučiai yra dažniausiai minimi. Tai yra psichikos organai, centrinė sąmonė [*the organs of the mind, the central consciousness*]“ (Onians 1991: 79). Oniansas akcentuoja, kad Homero atveju turime reikalą su „pirmine psichikos vienvove [*the primal unity of mind*], kurioje suvokimas ar pažinimas [*perception or cognition*] yra susijęs arba yra ankstesnis už emociją ir polinkį veikti, besikeičiantį kiekybiškai bei kokybiškai priklausomai nuo [suvokiamo] objekto prigimties“ (ten pat: 16); homeriškojoje psichologijoje, kur „pažinimas ir mąstymas yra taip stipriai susieti su jausmu ir polinkiu veikti“, ryšys tarp moralinio charakterio ir pažinimo [*knowledge*] yra akivaizdesnis nei platoniškoje psichologijoje, kurioje yra „grynojo pažinimo“ sąvoka (ten pat: 18; pgl. Dodds 1951:

16–17). Kitaip tariant, Oniansas atkreipia dėmesį į tai, kad radikali perskyra tarp emocijos ir intelekto, tarp aktualaus patyrio ir atsieto propozicinio pažinimo nebūdinga homeriškajai psichologijai; tai veikiau yra vėlesnė filosofinė distinkcija. Taigi Oniansas anaip tol nesilaiko nuomonės, kad *thymos* neturi nieko bendra su pažinimu. Be to, ne Oniansas, bet būtent Snellis teigia, kad *thymos* laikytinas išimtinai „judėjimo ir susijaudinimo generatoriumi“ (Snell 1982: 9), „tuo, kas išjudina žmogų veiklai“ (ten pat: 12–13). Snellis taip pat pažymi, kad funkcinio požiūriu *thymos* skiriasi tiek nuo *psychē*, t. y. „gyvybinio kvėpavimo“ ar „jėgos, dėl kurios žmogus yra gyvas“ (ten pat: 8–9), tiek nuo *noos*, t. y. „mentalinės akies, įgalinančios neaptemdytą regėjimą“, „intelektinės galios“ (ten pat: 13). Žodžiu, Rorty kažkodėl Oniansui priskiria Snellio argumentuojamą *thymos* sampratą.

Snellis kontrastuoja *thymos*, *psychē* ir *noos* kategorijas, o Oniansui svarbiausias yra *thymos* ir *psychē* kontrastas. Anot jo, homeriškojoje psichologijoje *thymos* nuolatos siejamas su emocijomis ir mintimis, lokalizuojamas gyvo žmogaus plaučiuose (*phrenes*) ar krūtinėje (*stēthos*), identifikuojamas su kažkuo, kas palieka žmogų mirties akimirka, tačiau kieno pomirtinė būklė nėra aptariama; savo ruožtu *psychē* laikoma esančia žmoguje, kol šis yra gyvas, bet ne plaučiuose ar krūtinėje; be to, gyvo žmogaus *psychē* (kitaip nei *thymos*) neturi jokių sąsajų su įprastinėmis emocijomis ir mintimis, kitaip tariant, su *kasdiene sąmone*; tai tesąs tam tikras vitalinis pradas, „gyvybės principas“ (Onians 1991: 94). Jis, panašu, dažniausiai lokalizuojamas galvoje, kuriai

skirtingose mitologijose, taip pat graikiškojoje ir romėniškojoje, priskiriama sakralinė reikšmė (ten pat: 95–96). Onianso įsitikinimu, Homero atveju tasai „gyvybės principas“ greičiausiai siejamas su „galvos turiniu“ (*enkephalos*), t. y. smegenimis (ten pat: 108–109). Taigi turime reikalą su „pirmapradžiu *psychē* ir *thymos* dualumu“, kurį bando įveikti vėlesnės (pvz., Alkmeono iš Krotono, Diogeno iš Apolonijos) racionalistinės teorijos (ten pat: 115 ff.). Kita vertus, Oniansas taip pat pažymi, kad galvoje yra lokalizuojamas graikiškasis „daimonas“ (*daimōn*) (kaip ir romėniškasis *genius*), kuris tapatinamas su gyvo žmogaus *psychē* (romėnų *anima*) ir kuriam priskiriama pranašavimo galia, t. y. tam tikras „pranašesnis pažinimas“ (ten pat: 197). Jeigu Onianso interpretacija yra teisinga, tuomet Homero tekstuose *daimōn* ir *psychē* įvardija tam tikrą, galima sakyti, „alternatyvų pažinimo šaltinį“, priklausantį žmogaus kūnui. Šios kategorijos siejamos ne su įprastine (prognozuojama) asmens mąstysena ir elgsena, bet būtent su tuo, ką graikai vadino „šėlu“ (*mania*) ir ką šiandieniniai psichologai vadina „pakeistąja sąmone būseną“ (plg. Dodds 1951: 10 ff.). Antai *Odisejoje* Telemachui suabejojus, ar jis mokės tinkamai pakalbėti su žymiuoju achajų herojumi Nestoru, Atėnė sako: „Viena tu pats, Telemachai, suprasi [*alla men autos eni phresi sēisi noēseis*], o kita tau dievas / Koks prielankus įkvėps ir parodys [*alla de kai daimōn hypothēsetai*]“ (*Od.* 3.26–27). Taigi žmogiškosios išminties šaltiniai yra du – „plaučiai“ (*phrenes*), kuriuose lokalizuojamas *thymos*, ir „daimonas“, ar „siela“ (*psychē*), t. y. tam tikra paslaptą esybė, įsikūrusi galvoje. Žo-

džiu, sakydamos, kad Oniansui *thymos* ir *psychē* sąvokos „menkai susijusios su žinojimu“, Rorty prašauna pro šalį ir prašauna du kartus. Jis akivaizdžiai linkęs *psychē* tapatinti su „siela-vaiduokliu“ („Nematomu ir Neapčiuopiamu Žmogumi“, jo paties žodžiais tariant), tačiau tai iš esmės kertasi su Onianso interpretacija, anot kurios, *psychē* „traktuota kaip galia, o ne vien tik kaip „šešėlis““ (Onians 1991: 195).

Žinoma, Rorty akcentuojama *psychē* samprata gali būti teisinga, netgi jeigu ji prieštarauja Onianso interpretacijai, tad yra klaidingai su pastarąja siejama. Kaip matėme, Onianso „organinis modelis“ dažnai kritikuojamas kaip pernelyg tiesmuka Homero „psichologinės kalbos“ interpretacija. Jano Bremmerio *Ankstyvoji graikų sielos samprata* (1983) iki šiol laikoma viena svarbiausių studijų homeriškosios *psychē* tematika. Autorius vadovaujasi švedų religijotyriminko Ernsto Arbmano modeliu, kuriame akcentuojami tokie aspektai: pirmiausiai reikia skirti (1) „kūno sielas“ (*body souls*), kurios kūnui suteikia gyvybingumo ir sąmoningumo, bei (2) „laisvąją sielą“ (*the free soul*), kuri esti „aktyvi žmogui būnant nesąmoningam ir pasyvi žmogui būnant sąmoningam“ ir kurios lokalizacija kūne yra neaiški (*pace* Onians); be to, „kūno sielų“ sąvoka apima skirtingus dalykus – (a) „gyvybinę sielą“ (*the life soul*), „dažnai identifikuojamą kaip kvėpavimas, gyvybinis principas“, ir (b) „ego sielą“ (*the ego soul*), kitaip tariant, „sąmonės sielą“, individui suteikiančią valią, gebėjimą mąstyti, justį ir t. t. (Bremmer 1983: 9, 60). Bremmerio esminė idėja yra ta, kad Homero tekstuose *psychē* reikėtų ta-

patinti su gyvojo žmogaus „laisvąją sielą“, kuri po mirties tęsia egzistenciją kaip „mirusiojo siela“, o štai homeriškosios kategorijos *thymos*, *noos* ir *menos* sietinos su „kūno sielomis“, t. y. įvairiais „žmogaus vidinio gyvenimo“ aspektais (ten pat: 11 ff.). Gerai žinoma, kad Homeras mini *psychē* dažniausiai kritiniais momentais: kai asmuo stipriai rizikuoja savo gyvybe (pvz., *Il.* 9.322, *Od.* 3.74), arba būna nukaunamas (ir jo *psychē* „iškeliauja į Hada“, *Il.* 7.330, 16.855, *Od.* 10.560), arba bent jau kuriam laikui netenka sąmonės (kaip minėtame Andromachės nuoalpio epizode, *Il.* 22.467). Gerai žinomas ir „Patroklo vėlės“ (*psychē Patroklēos*) pasirodymo epizodas, kai ši prašo kuo greičiausio palaidojimo, o Achilui mėginant ją apkabinti, dingsta „tarsi koks dūmas“ (*ēiute kapnos*) (*Il.* 23.65–101). Anot Achilo, Hado namuose apsistoja žmogaus „siela ir šmėkla“ (*psychē kai eidolōn*), kuri „visiškai neturi *phrenes*“ (*Il.* 23.103–104). Galiausiai prisimintinas Odisėjo kelionės į Hado karalystę aprašymas: pavyzdžiui, kai jis nori apkabinti savo mirusios motinos vėlę, toji iš rankų išsprūsta „kaip kokia migla ar sapnas“ (*skiēi eikelon ē kai oneirōi*, *Od.* 11.207); Agamemnono vėlė verkdama mėgina apkabinti Odisėją, bet nepajėgia, kadangi „neturi negyvas jo kūnas jėgų nei stangrumo“ (394). Šie epizodai galbūt liudija, kad *psychē*, ar „laisvoji siela“, yra „*individuali nefizinės egzistencijos forma*“ (kursyvas, – T. S.); ji suteikia žmogui asmens tapatybę, be to, būna veikli tik atskirai nuo žmogaus kūno (Bremmer 1983: 17–18, taip pat: 66 ff.). Kita vertus, visa tai liudija, kad *psychē* – tam tikromis aplinkybėmis *regimas*, nors ir neapčiuopiamas

žmogus, vadinasi, net ir šiuo atveju Rorty apibūdinimas nėra tikslus. Vis dėlto specialistams ir pats *psychē* neapčiuopiamumas, efemeriškumas neatrodo aki-vaizdus. Antai minėtame *Odisėjos* epizode pažymima, kad ritualo metu susirenka mirusiųjų *psychai*, kurios geba bendrauti su Odisėju tik atsigėrusios kraujo (*Od.* 11.95–99, 147–149, 152–154, 230–234). Bet kaip jos geba gerti stokodamos kūniškumo? Panašu, kad šis epizodas implikuoja tam tikrą „sielų“ fizinę egzistenciją (Adkins 1970: 15; Cairns 2011: 699).

Taigi turėjome galimybę įsitikinti Rorty istorinės argumentacijos tendencingumu. Apskritai jo rekonstruojama dualizmo istorinė raida yra maždaug tokia: nuo homeriškojo gyvo žmogaus ir jo pomirtinio „pseudo-realaus“ dublikato perskyros einama prie Platono materialaus kūno ir nematerialios, geometrinio pažinimu disponuojančios sielos dualizmo; toliau yra Aristotelio paskiro žmogaus, kaip psichofizinio kompozito, ir nematerialaus, neindividualaus *nous* distinkcija, o vėliau – augustiniskasis „išorinio“ ir „vidinio“ pasaulių kontrastas, kol galiausiai įdiegiama karteziškoji *res cogitans* ir *res extensa* „realioji skirtis“ (Rorty 2009: 40–41, 44–47, 50–54, 67–68). Šiuo atveju Rorty pats svarbiausias yra „bendrojo kriterijaus klausimas“: koku pagrindu Descartes’as skirtingus dalykus (pradedant elementariausiu skausmo pojūčiu ir baigiant abstrakčių idėjų suvokimu) priskiria tai pačiai „sąmonei“, ar „psichikai“ (*mind*)? (ten pat: 22, taip pat žr. 58). Rorty istorinė dualizmo raidos apžvalga skirta ne atsakymo į šį klausimą atradimui, bet paties šio klausimo, kuris veikiausiai turėtų suduoti fatališką smūgį

karateziškajai-kantiškajai filosofijai, pagrindimui. Mums turi tapti savaime suprantama, kad Descartes’o inovacijos esmė – tai *susiejimas* to, kas pirmapradiškai buvo atskirta, kad tai iš esmės yra atsitiktinė (logiškai nebūtina) heterogeniškų elementų *sintezė*. Čia patogu remtis Snelliu (tai ir daro Rorty), anot kurio, Homero laikų graikai neturi nei vientisos kūno sampratos, nei vientisos psichikos sampratos, o *thymos*, *psychē* ir *noos* funkcionaluoja kaip pakankamai savarankiškos esybės (Snell 1982: 8 ff.). Tik vėlesnė filosofinė mintis iškristalizuoja abi kategorijas kartu įdiegdama „kūno ir sielos perskyrą“ (ten pat: 16–17). Taigi čia turime reikalą su populiaria dogma, teigiančia, kad intelektualinis progresas – tai nuoseklus perėjimas nuo labai konkrečių, „apčiuopiamos reikšmės“ sąvokų prie vis bendresnių, abstraktesnių kategorijų, kitaip tariant, nuo „primityvaus“ – „civilizuoto“ mąstymo link.

Homero poezija suteikia galimybę suspenduoti šį hėgeliškąjį (ir pozityvistinį) prietarą (Claus 1981: 12–13). Homero „buitinės psichologijos“ kategorijų (*menos*, *phrenes*, *thymos*, *noos* ir kt.) daugiareikšmiškumas pirmiausia byloja tai, kad paskiro žmogaus mentalinis gyvenimas traktuojamas kaip platus sąmoningumo spektras, kurio viename gale – „grynieji jausmai“ (dažniausiai įvardijami kaip *menos*), o kitame – „grynosios mintys“ (paprastai asocijuojamos su *noos*). Kitaip tariant, „jasmų“, „minčių“ ir pan. kategorijos yra reikšmingos ne „natūralių rūšių“ identifikavimui, bet veikiau subjektyvios patirties kokybinei, fenomenologinei gradacijai. Kita vertus, Homero „psichologinės kalbos“ ryškios

fizinės konotacijos aiškiai liudija, kad sąmoningų subjektu laikomas ne metafizinis antrininkas, netgi ne kuri nors viena privilegijuota fizinio kūno dalis (kaip šiandien tebedominuojančiame „smegenimis apsiribojančiame modelyje“, *the brain-bound model*), bet veikia visas aktyviai su aplinka sąveikaujantis žmogaus kūnas. Graikiškojoje „rezultatų kultūroje“, nepripažįstančioje poelgių hipotetinių intencijų ir sureikšminančioje akivaizdžias poelgių pasekmes (Adkins 1970: 28–29), individas neatsiejamas nuo konkrečių veiklos (kūno aktyvumo) formų, kaip ir pastarosios neatsiejamos nuo konkrečių aplinkybių, kurios tas formas vienaip ar kitaip „primeta“. Šioje pasaulėžiūroje moralinių dilemų sprendimas, moralinis pasirinkimas negrindžiamas „absoliučios laisvės“ prielaida, kitaip tariant, reikalavimu subjektą išskelti virš (ar izoliuoti nuo) jo realių poelgių, priklausančių kuo įvairiausių jėgų ir įtakų (gamtinio priežastingumo, socialinio poveikio, galų gale „antgamtinio poveikio“) plotmei. „Homerą nepriešina psichinio gyvenimo kūno gyvenimui, bet juos traktuoja kaip nediferencijuojamą vienį“ (Clarke 1999: 115; cit. iš Long 2015: 38). Šiuo atveju „vidiniai konfliktai“, kurie dažniausiai inicijuojami instinktyvių, fiziologinių impulsų, nesuardo psichofizinės vienovės, priešingai – ją išryškina (plg. Long 2015: 42 ff.). Aptardamas „kilmingųjų moralę“, Nietzsche išskiria pagrindinius aspektus: „už ‚būties‘ neegzistuoja joks darymas, veikimas, tapimas; ‚veikėjas‘ prie veiksmo tėra prikurtas – veiksmas yra viskas“ (Nietzsche 1996: 54). Savo ruožtu Rorty plačiau kalba apie filosofinį veikėjo „primastymą“ palikdamas nuošalėje turtingą homeriškąją pasaulėžiūrą, kuri aktuali Nietzsche’i. Tačiau atsiribojant nuo Rorty tendencingo požiūrio, kad karteziškasis „sielos ir kūno dualizmas“ tėra tik atsitiktinė skirtingų filosofinių leitmotyvų sintezė, galima numatyti alternatyvios interpretacinės perspektyvos galimybes: Platono, Augustino ar Descartes’o tekstai pateikia skirtingas analizės to, kas Homero poezijoje atsiskleidžia kaip „nediferencijuojamas vienis“. Filosofinė analizė pačia savo prigimtimi yra skaidymas to, kas suvienyta, sulydyta spontaniškame ir subjektyviame buvimo-pasaulyje patyrimo (graikų *analysis*, sudarytas iš *ana-* ir *lyō*, reiškia „atirišimą“, „išardymą“). Bet tai yra „filosofinio pažinimo“ kaina, kurią turi mokėti ne tik Platonas, Augustinas ar Descartes’as, bet ir patsai Rorty.

Trumpai reziumuojant tai, kas pasakyta: savo istorinėje argumentacijoje Rorty, gana laisvai traktuodamas Onianso „organinį modelį“, akcentuoja neva homeriškąją *psychē* kaip „Nematomo ir Neapčiuopiamo Žmogaus“ (savotiškos pseudo-esybės) sampratą; toks neatidumas cituojamam šaltiniui, mūsų manymu, yra ne atsitiktinumas, bet aiškus Rorty argumentacijos tendencingumo simptomas.

* * *

Galiausiai galime pereiti prie bendrų išvadų. Pirma, nepaisant pagrindinių psichologinių kategorijų specifiškumo,

veikiausiai turėtume vengti apibendrinimo, kad Homero tekstuose žmogaus psichika yra mechaninė dalių („menta-

linių organų“, *mental organs*) suma, kai atskiri „organai“ išlaiko tam tikrą savarankiškumą ir todėl dažnai kelia „vidinius konfliktus“. Toks apibendrinimas yra netinkamas bent jau todėl, kad homeriškoje psichologijoje, kitaip nei platoniškoje, nėra „organų“, atsakingų tik už racionalų mąstymą, ir „organų“, kurie funkcionuotų tik kaip iracionalių, emocinių impulsų šaltiniai. Pavyzdžiui, tiek *phrenes*, tiek *tymos* siejami labai skirtingais dalykais: fiziologiniais poreikiais, emocionalumu, pažintine veikla ir galų gale moraliniu charakteriu. Homero herojus, *įveikdamas* psichologinius prieštaravimus ir tikslingai *veikdamas* dažniau-

siai jam nepalankioje (ar netgi kritinėje) situacijoje, reiškiasi kaip „psichofizinis vienis“, kaip „įkūnyta psichika“ ar tiesiog „savasis Aš“. Antra, įrodinėdamas, kad Descartes'o „mąstantis daiktas“ yra visiškai originali filosofinė inovacija, Rorty palieka nuošalėje homeriškąją „psichofizinės vienovės“ sampratą, kuri išsikristalizuoja jo cituojamoje Onianso studijoje. Rorty apdairiai vengia hipotezės, kad galbūt jau homeriškoji „įkūnyta psichika“ aprėpia tuos tariamai jokio bendro bruožo neturinčius psichinius reiškinius, kuriuos, anot *Gamtos veidrodžio*, *į res cogitans* vaizdinį sintezuoja Descartes'as.

Literatūra

Adkins Arthur W. H. 1970. *From the Many to the One*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Aleknienė Tatjana. 1999. *Sielos dermės*. Vilnius: Aidai.

Beck William. 2011. Menos. Finkelberg, M. (ed.). 2011. *The Homer Encyclopedia*. Vol. 2: 509. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

Beekes Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill.

Bremmer Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton: Princeton University Press.

Cairns Douglas. 2011. Psyche. Finkelberg, M. (ed.). 2011. *The Homer Encyclopedia*. Vol. 3: 698–699. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

Claus David B. 1981. *Toward the Soul*. New Haven and London: Yale University Press.

Dodds Eric Robertson. 1951. *The Greeks and Irrational*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Homeras. *Iliada*. 1981. Vertė Antanas Dambrauskas. Vilnius: Vaga.

Homeras. *Odiseja*. 1964. Vertė Ralys Jeronimas. Vilnius: Vaga.

Long Anthony Arthur. 2015. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge (Massachusetts), London (England): Harvard University Press.

Nietzsche Friedrich. 1996. *Apie moralės geneologiją*. Vilnius: ALK / Pradai.

Onians Richard Broxton. 1991. *The Origins of European Thought. About the Body, The Mind, The Soul, The World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pellicia Hayden. 2011a. Mental Organs. Finkelberg, M. (ed.). 2011. *The Homer Encyclopedia*. Vol. 2: 509–510. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

Pellicia Hayden. 2011b. Thumos. Finkelberg, M. (ed.). 2011. *The Homer Encyclopedia*. Vol. 3: 876. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

Rohde Erwin. 1925. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Rorty Richard. 2009. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Snell Bruno. 1982. *The Discovery of Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York; Dover Publications, Inc.

Sullivan Shirley Darcus. 1988. *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrēn*. Ottawa (Canada): Carleton University Press.

Sullivan Shirley Darcus. 1995. *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks Say*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.