

Raimondas Kazlauskas

## *Potestas quaerens auctoritatem.* **Politinė teologija tarp hierateumos ir strateumos**

**Santrauka.** *Straipsnyje aptariama politiško samprata, taip pat galios ir autoriteto santykis. Pagrindiniais atramos taškais pasirinktos dviejų autorių – Carlo Schmitto ir Erico Voegelino – teorijos. Svarstomos autoriteto ir galios sąveikos problemos, taip pat politiško fenomeno genezė. Mėginama įrodyti, kad galios fenomenas atsiranda geležies amžiuje, suirus Rytų pasaulio viešpatijoms. Galios viršenybės principo iškėlimas tampa problema, kai iš politinio gyvenimo mėginama pašalinti viešpatystės tradicijas primenantį ir hierarchijos reikalaujantį autoritetą.*

**Pagrindiniai žodžiai:** *autoritetas, galia, viešpatavimas, legitimacija, politinė teologija, Carlus Schmittas, Ericas Voegelinas.*

**Key words:** *authority, dominance, power, legitimation, political theology, Carl Schmitt, Eric Voegelin.*

### **Įvadas. Galios sampratos problema**

Pagrindinis šio teksto užmanymas – atnaujinti pirminį *galios* ir *autoriteto* sąvokų vartojimą, siekiant sugrįžti prie pirminės jų prasmės, suprantamos peripatetinė-tomistine *adaequatio rei et intellectus* dvasia, kad būtų galima išvengti tuščios šių sąvokų interpretacijų įvairovės. Siekiama apžvelgti galios ir autoriteto istorinį santykį politinės teologijos kontekste, o tai, autoriaus manymu, turėtų leisti suprasti ir iš naujo aprašyti patį politiško fenomeną. Galios ir autoriteto istorinį santykį siekiama analizuoti kaip fundamentalią politiško genezės prielaidą, įvertinant fundamentalius religinius, politinius ir teisinius šio proceso dėmenis. Metodologine prasme studijos tikslas yra nuolat stengtis atkurti politinių sąvokų autentiš-

kumą, remiantis ne spekuliatyvos ar juo labiau politiškai korektiškos nuostatos konstruojama jų logine raida, bet tik nuosekliai gilinantis į nagrinėjamo laikotarpio – bronzos ir geležies amžiaus bei ankstyvosios Antikos – politinių fenomenų istorinę raišką ir išskiriant sąvokas iš konkrečios politinės praktikos svarbiausių, besikartojančių pavyzdžių.

Iš pirmiau minėtų teiginių nuosekliai išplaukia pagrindinis straipsnio tikslas – kelti problemą ir formuluoti teorinę nuostatą, kuri leistų pamėginti atrasti ir (galbūt) atkurti autoriteto poziciją, neįpintą į galios santykius ir nepriklausomą nuo jų. Kalbama būtų ne apie tai, kad autoritetas kokia nors teologine maniera būtų siūlomas vietoj galios, bet kad jis nebūtų laikomas vien galios funkcija, o vertinamas kaip

su galios santykiais netapatinamas savarankus politinis esinys. Kitaip tariant, reikėtų stengtis atkurti pažeistą galios ir autoriteto santykį, sykiu reabilituojant *autoriteto*, *hierarchijos* ir *tradicijos* sąvokas. Bazinė autoriteto sąlyga yra pripažinimas, kad žmonių sprendimai yra ne-lygūs ir kai kurių sprendimai yra akivaizdžiai geresni už kitų. Šis pripažinimas automatiškai sukuria savitą sprendimo lygių hierarchiją, o tos būsenos pripažinimas ir palaikymas savo ruožtu sukuria tradiciją.

Remiantis tokia metodologine nuostata, galia turėtų būti įteisinama tik tada, kai ją pirminės politinės patirties horizonte legitimuotų neginčijamas teopolitinis autoritetas. Kitaip tariant, reikia siekti tokios pozicijos, kurioje legitimios tvarkos požymius galia įgautų tik būdama integruota į vienokią ar kitokią autoriteto koordinacinių sistemą. Jokios socialiai svarbios veiklos negalima realizuoti nedisponuojant galia. Bet kad galia galėtų sėkmingai funkcionuoti, ji turi būti legitimi, t. y. teisėta. Legitimacija šiame kontekste yra valdomųjų sutikimas (angl. *consent*) paklusti, arba autoriteto suteikimas galiai.

### Neįgaliųjų įgalinimas

Dar niekada istorijoje žmogaus gyvenimas taip nepriklausė nuo išimtinio galios struktūrų veikimo kaip šiais laikais, kai gyvenama pasaulyje, kuriame dominuoja vienintelė teisingumo paradigma – liberalizmas. „Ne laisvė, bet galia yra tikrasis mūsų civilizacijos požymis, – rašo katalikų filosofas Christopheris Dawsonas. – Modernioje valstybėje turime nenormalų galios išaugimą – ji ne tik kontroliuoja medžiaginius interesus, bet ir siekia visiškai pajungti individą

visuomenei“ (Dawson 1915; 24). Galios pasaulyje viskas regima ir vertinama vadovaujantis Naujųjų laikų klasika tapusiais Franciso Bacono žodžiais *žinojimas yra galia* (orig. lot. *scientia potestas est*).

Vadinamosios žmogaus teisės yra, turbūt, labiausiai garbustomas ir akivaizdžiai sunkiausiai įrodomas Naujųjų laikų šiboletas. Bet kokius autoritetus į miltus malantis Panurgas iš François Rabelais romano *Gargantiua ir Pantagruelis* Telemo vienuolyno reguloje pirmasis skelbia universalųjį žmogaus teisių principą – *daryk ką nori*. Ten jis paskelbiamas netgi anksčiau už garsiąją Thomaso Hobbeso formuluotę *ius universale* – „laisvė daryti viską savo paties gyvenimui išsaugoti“ (Hobbes 1999 [1651]; 141). Labai tikėtina, kad neribotos saviraiškos principą Naujųjų laikų politinės filosofijos pradininkas pasiskolina iš savo renesansinio pirmtako. „Hobbeso politinėje doktrinoje galia pirmą kartą tampa pagrindine *eo nomine* tema. Visą Hobbeso filosofiją galima vadinti pirmąja galios filosofija, [<...> kurioje] tikslų tyrinėjimą pakeičia galios (lot. *potestas*) tyrinėjimas“ (Strauss 2017 [1953]; 221–222).

Išsižadėjus transcendencijos, galios legitimavimas tampa neįtikėtinais sunkus ir problemiškas. Spręsdamas teisės į galią suteikimo klausimą ir mėgindamas tautą suvereną atskirti nuo tautos kaip save patį valdančio objekto, Jeanas-Jacques’as Rousseau tuo tikslu įvedė netgi tokią gana oksimoronišką *bendrosios valios* (pranc. *volonté générale*) ir *visų valios* (pranc. *volonté de tous*) perskyrą (Rousseau 1979 [1762]; 149–217). Legitimuojant galią, reikia atsakyti į klausimą – *kieno vardu veikia galios agentas*. Carlas Schmittas šią koliziją suformulavo kaip

ontologinę perskyrą ir hierarchinę sąveiką tarp *substancijos* ir *instancijos* (Schmitt 2014; 165). Tačiau kai kiekvienoje šalyje egzistuoja neginčijamas suverenios valstybinės galios viršenybės principas, reikia pripažinti ir tai, kad bet kuris suverenas naudojasi nekvestionuojama galimybe ignoruoti ontologinę perskyrą tarp substancijos ir instancijos.

Galia, nebekontroliuojanti savo įgimto politinio didėti ir nebeprapažįstanti savo atžvilgiu jokio viršesnio arbitražo, beveik neišvengiamai pradeda eiti susinaikinimo keliu. Dar V a. pr. Kr. graikų istorikas filosofas Tukididas *Peloponeso karo istorijoje* įtikinamai parodė, kad tada, kai žmonės galią pradeda suvokti kaip iš esmės vienintelį socialinės tikrovės elgesio motyvą, ji parodo savo tikrąjį veidą – nepermaldujamą ir žiaurią savęs pačios nenutrūkstamo didinimo logiką. Peloponeso kare Spartos nauarchas Lisandras atvirai pareiškė, kad bet koks saikas naudojant galią yra ne kas kita, kaip „pasaka suaugusiems“ (Plutarchas *Lisandras*; 7–8). Manydamas, kad galia nuolankiai tarnaus, tenkinant visus jo poreikius, žmogus apsirinka ir turi nusivilti. Remiantis taikliomis Tucidido ir Friedricho Nietzsche's įžvalgomis, galima teigti, kad galia yra dydis, *siekiantis didinti išimtinai save pačią*. Galios logika, anot Algio Mickūno, pasižymi viena nepanaikinama savybe: ji tarnauja išimtinai pačiai sau, viską versdama savo pakura ir beatodairiškai įtraukdama visas aplink gyvenančių žmonių jėgas, gebėjimus, laiką, turtą, vaizduotę ir, galiausiai, jų gyvybę (Mickūnas 1993). Galioje nėra ir negali būti jai ribojančių vidinių veiksmų.

Gal tuomet galia yra absoliučiai vertinga bent jau dėl to, kad suteikia žmogui laisvę,

leidžiančią jam realizuoti viską, ko geidžia jo širdis, ir toks daugybės skirtingų norų suderinimas gali sukurti pagrindą solidarumo jausmui? Leo Straussas tokią sielos palaidumo doktriną vadino politiniu hedonizmu. Jo manymu, „patogumų troškimo išlaisvinimas reikalavo, kad būtų pasitelktas mokslas tam troškimui patenkinti“. Todėl po Naujaisiais laikais įvykdyto grandiozinio teopolitinio perversmo „*geras gyvenimas*, dėl kurio žmonės įsteigia pilietinę visuomenę, yra ne žmogiškai tobulas gyvenimas, o *patogus gyvenimas*“ (Strauss 2017 [1953]; 216). Politinio solidarumo atžvilgiu tai labai abejotina doktrina. Spręsdamas panašią dilemą, Charles'is Montesquieu toliau plėtojo žinomą peripatetišką mintį, bylojančią, kad tik politinė forma iš primityvios žmogiškosios materijos gali padaryti pilietį. Jis taikliai pažymėjo, kad kultūros bei techninių artefaktų vartotojas, siekiantis tenkinti vien kaleidoskopiškai srūvančius asmeninius įgeidžius, elgiasi ne kaip pilietis, bet „kaip nuo šeimininko pabėgęs vergas“, nekenčiantis ne „laisvės priešo, o malonumų priešo“. Jo manymu, į vartojimo kultūrą panirę žmonės pasiduoda atvirktiniam judesiui – iš *pilietinės formos* su džiaugsmu krinta atgal į *žmogiškąją materiją*. Demostenio liudijimu, būdami pačioje savo kultūrinio klestėjimo viršūnėje, atėniečiai nedvejodami priėmė psefizmą (*liaudies dekretas* – R. K.), reikalaujantį bausti mirties bausme visus, kurie siūlė dalį kultūriniais reikiams skiriamų išlaidų karo sąlygomis skirti krašto apsaugai (Montesquieu 2004 [1748]; 22–23).

XIX a. pabaigoje F. Nietzsche valią galiai (vok. *Wille zur Macht*) suprato kaip esminį gyvenimo galios augimo principą, apimančią visus būties procesus. Kartu filosofui buvo

visiškai aišku, kad nuostata visur matyti išimtinai galios raiškos formas neišvengiamai iškreipia tyrinėtojo pasirenkamą vizualią ir vertybinę trajektoriją, kuri bloškia jį į vienokią ar kitokią galios įgijimo poziciją (Nietzsche 1922). Pasaulis, kuriame nekontroliuojamai dominuoja galios santykiai, primena kelionę be žemėlapių. Ten, kur galios subjektai išpažįsta neginčijamas visų teises į absoliučią saviraišką ir nėra net teorinės galimybės reguliuoti jų raišką, siekiant tas savo galimybes realizuoti, kur netgi transcendentalinė dorybių hierarchijos skalė laikoma pasikėsiniu į šventas ir neatimamas „žmogaus teises“, kur visi socialinio eismo dalyviai šventai tiki būtent savo pirmumo teise, pradžioje dera laukti painiavos, o vėliau – neišvengiamai tikėtis ir kai ko blogesnio. Mat galios vienetų judėjimas primena savijudžius medžiagos masyvus, kurie žmogiškąją prasmę gali įgyti tik būdami įtraukti į tradicijos, autoriteto ir hierarchijos koordinacinių sistemą. Savo darbe *Linksminis mokslas* F. Nietzsche greta galios apologizavimo primena ir apie neišpajiojamą problemų mągą, neišvengiamai atsirandantį išsilaisvinus nuo bet kokio erzinančio autoriteto:

Mes palikome sausumą ir sėdome į laivą. Mes sugriovėme už savęs tiltus, maža to – mes atskilome nuo žemės. Na, laivėli, dabar saugokis. Aplinkui vandenynas. <...> artėja valandos, kai tu pamatysi, jog jis – begalinis, ir nėra nieko baisesnio kaip begalybė. <...> Kas davė kempinę, kad nutrintume visą horizontą? Ką padarėme, atplėsdami šią žemę nuo jos saulės? Kurlink ji dabar skrieja? Kurlink judame mes? <...> Atgal, šonan, priekin, į visas puses? Ar yra išvis dar koks nors viršus ir apačia? Ar neklaidžiojame begaliniame nieke? Ar nedvelkia į mus tuščia er-

dvė? <...> Ar nereikia jau dieną uždegti žibintų? (Nietzsche 1995 [1882]; 151–152)

Kai XIX a. naujai susivienijusi vokiečių tauta prabilo išimtinai galios balsu – *galim, vadinasi, privalom*, – Europoje beveik iškart prasidėjo neišvengiama viešosios erdvės krizė, nes galios logika, iškreipianti bet kokią valios intenciją ir priverčianti visus sau tarnauti, pavertė Europos šalis savo įkaitėmis. Jorge Luiso Borgeso *Deutsches Requiem* įtaigiai nuskamba geniali įžvalga, parodanti pragaištingus neribotos norų manifestacijos padarinius:

Kas mokės mane išgirsti, – pranašingai byloja novelės antiherojus, vyriausias konclagerio budelis, – supras Vokietijos istoriją ir pasaulio ateitį. Žinau, jog tokie atvejai kaip mano, šiandien ypatingi ir pribloškiantys, netrukus taps kasdienybe. <...> Hitleris manė, kad kovoja dėl vienos šalies, o kovojo dėl visų, netgi tų, kuriuos puolė ir kurių neapkentė. <...> Mes paaukojome šį tą daugiau, nei savo gyvybę, paaukojome mūsų mylimos tėvynės likimą. <...> Šiandien virš pasaulio brėkšta nepermalduojama epocha. Ją nukaldinome mes, tapę jos auka. (Borges 2006 [1946]; 91)

Po karo situacija nebegrįžo į *conditio ante*<sup>1</sup>. Panašu į tai, kad Trečiasis reichas viso labo anksčiau už kitus banaliai įgarsino tai, kuo dabar tyliai naudojasi ir apie ką veidmainiškai tyli visi.

Socialinėje tikrovėje visiškai nustota tikėti autoriteto gebėjimu legitimuoti *tinkamą* galią ir sunaikintas bet koks anksčiau turėtas autoriteto statusas. Kaip pažymi Nancy Luxon, pokariniai mąstytojai, svarstydami subjekto formavimo ir tvarkos įkūnijimo klausimus, vietoj anksčiau retkarčiais vis dar vartotos autoriteto sąvokos

<sup>1</sup> Lot. – kas buvo prieš tai.

galutinai perėjo prie galios termino (Luxon 2013; 3).

Ta intencija liberalizmas sukūrė ir išplėtojo *visų ir kiekvieno* galios išlaisvinimo, taip pat visiškai oksimoronišką *neįgaliųjų įgalinimo* diskursą, kuriame nebenorima ir apskritai nesiruosiama bet kuriai kitai socialinei alternatyvai net leisti kelti klausimą – ar tikrai kiekvieno reikalavimai yra iš tikrųjų pagrįstai keliami ir taip jau visus įpareigojantys?

Pasak Erico Voegelino, eschatologiškai niūriame Naujųjų laikų pasaulyje, kurį gnos-tinės nuotaikos persmelktas valdžios elitas laiko beviltiškai netobulu ir sugedusiu, galios adoracija į valdžią taikantiems žmonėms leidžia palaimingai „mėgautis galimybe panaudoti jėgą“ (Voegelin 1997; 25).

Požangi XX a. antros pusės vaizduotė, toliau plėtodama ir gilindama *norus pildančios* galios problematiką, specialioje literatūroje prabyla net apie tokias normatyvines fantazijas kaip vadinamieji „keturi galios veidai“ (Digeser 1992). Ten, kur biheviorizmas dar gana nuosaikiai kalbėjo apie pirmąjį galios vaidmenį, išlyginant skirtingų socialinių grupių interesus (Lasswell, Kaplan 1950), antras galios veidas išreiškė jau imperatyvų atvirkštinės socialinės segregacijos, vadinamosios *afirmacijos*, poreikį, būtiną daryti bedalių labui (Bachrach, Baratz 1962). Trečiasis galios veidas suformulavo būtinumą radikaliai konceptualizuoti norus visų tų, kurie patys, anot šių geradarių, nėra pajėgūs suvokti savo tikrųjų interesų (Lukes 2005). Visus šiuos sumanymus aplenkė vadinamasis ketvirtasis galios veidas, savo reikalavimais išreiškęs jau net ne radikalią, bet tiesiog revoliucinę poziciją, skelbiančią, kad be galios raiškos jokia žmo-

giškoji veikla apskritai negali būti prasminga (Foucault 2001).

Šiuo metu žmonių sąmonėje galios idėja absoliučiai dominuoja. Po to, kai buvo devaluota autoriteto idėja, ji nebeturi ir daugiau nebepripažįsta sau jokių konkurentų. „Šiuolaikinis pasaulis yra tiek prisotintas galios santykių, – rašo N. Luxon, – kad niekas daugiau nebepajėgus suprasti alternatyviais pagrindais formuluojamų norų ir įvykių“ (Luxon 2013; 5). Norai, interesai ir valia nejučia tampa abso-liučiomis elgesio determinantėmis ir nebelieka nieko, kas juos galėtų sutramdyti. Ką daryti, kai politikoje egzistuoja absoliuti galios virše-nybė, nepripažįstanti jokio už save aukštesnio autoriteto ir ignoruojanti bet kokią nuo galios nepriklausančią ordinačių sistemą?

Įgalinti neįgaliuosius? Šis fundamentalus (gaila tik, kad vien fantazija paremtas) Naujųjų laikų šūkis iškilmingai skelbia, jog užtenka suteikti šansą visiems bedaliams ir apginkluoti visus beginklius, o jau tada galima tikėtis, kad kovoje už būvį daugybės *blogių išvestinė* stebuklingu būdu, it koks *Deus ex machina*, sukurs visuotinį gerį. Tai yra faktiškai niekuo, galbūt, tik gražių norų manifestacija, nepagrįstas libe-ralus tikėjimas, kad daugelio prieštaraujančių galių išvestinė nuolat kintančiame pasaulyje gali viską: nematoma konkurencijos ranka neišven-giamai sustyguos nuolat augančią ekonomiką, o nematoma tarptautinės konfrontacijos ranka neišven-giamai atneš taiką. Pierre'as Lecomte'as Du Nouj, kalbėdamas apie blogių išvestinės pa-nacėją, ironizavo: „Greičiau galima tikėtis, kad beždžionė, barškindama rašomosios mašinėlės klavišus, atsitiktinai atspausdins Shakespeare'o pjesę“ (Gardner 1969; 156).

Antra vertus, kaip pažymėjo Anthony Giddensas, vadinamasis neįgalųjų įgalinimas beveik neišvengiamai tampa socialinės saviraiškos problema, nes „vieno asmens įgalinimas reiškia kito suvaržymą“ (Giddens 1984; 176). Paradinė (nors greičiau jau prekinė) galios pasaulio iškaba, turinti pridengti jo skelbiamos gyvenimo prasmės skurdą, yra visomis įmanomomis paskolomis grįstas, o sykiu ir morališkai tvirkinantis pažadas dar čia, žemėje, patenkinti *visas* mažutėlių reikmes. Hannah Arendt yra rašiusi, kad:

juo daugiau gyventojų dalyvauja kuriame nors politiniame darinyje, juo labiau viešąją sritį sudaro socialumas, o ne politiškumas. Graikai, kurių miestas-valstybė buvo individualistiškiausias ir mažiausiai linkęs į konformizmą mums žinomas politinis darinys, gerai suprato tą faktą, kad veiksmą ir kalbą pabrėžiantis polis gali išlikti tik esant ribotam skaičiui piliečių. (Arendt 2005 [1958]; 46)

Kyla klausimas – kam apskritai reikalinga viešoji sfera, iš kurios pašalintas diskusijos objektas – viešieji reikalai? Tai ir yra didžiausias šiandieninės demokratijos pavojus. Viešoji sfera, kaip laisvės teritorija, neišnaudoja savo laisvės, o veikiau sukuria netikėtą pasyvumo efektą.

Šiuolaikinė hiphopo kultūra, iš principo ignoruojanti egzistencijos problemišumą, iškilmingai skelbia jokių prieštaravimų nepakenčiantį pakantumo (priešui) ir meilės (svetimam) imperatyvą, nors šiai smėlio piliai statyti yra reikalingos tiesiog kosminės moralinių ir kultūrinių imunosupresantų dozės. Galia, kaip teigia Alexis de Tocqueville'is, „netironizuoja, bet gniuždo, sekina, varžo, slopina, bukina ir galiausiai kiekvieną tautą paverčia paprasčiausia

vyrtaisybės ganoma darbinių gyvulių banda, kurią gano vyriausybė“ (Tocqueville 1996 [1835]; 772–773). Ir, kaip būna kiekviename lakiųjų smilčių judėjime, bet kokie politiškumo ryšiai tarp socialiniais atomais virtusių individų tampa nebeįmanomi. Išties, teisus buvo Demokritas – *kur atomai, ten tuštuma*. Reikia pripažinti, kad šiuo metu Europa faktiškai jau yra išbarsčiusi beveik visą anksčiau turėtą moralinio atsparumo ir sėkmės istorijos užtaisą, taip sunkiai jos įgytą išbandymo išlikimu metais 1492-ųjų Andalūzijoje ir 1686-aisiais prie Vienos vartų.

Galios santykiai mūsų gyvenamame pasaulyje įgijo akivaizdžią ir negincijamą viršenybę prieš visas kitas socialinio poveikio formas. Postmoderniame diskurse savaime aiškiu laikoma tai, kad galia, jeigu naudojama tinkamai, yra pajėgi išspręsti visas žmonijos socialines problemas. Niekas daugiau nebeprapažįsta ir nebepalaiko bendros pirminės ordinačių sistemos, leidžiančios tradicijas palaikančiam teopolitiniam autoritetui spręsti apie tai, kas suverenų politikoje yra teisinga ir dora, o kas – ne. Tačiau, kaip pažymi C. Schmittas, „jokia politinė sistema negali išlikti ilgiau nei vienai kartai, jei remiasi išimtinai galios technikomis. Politiškumas implikuoja idėją, kad nėra politikos be autoriteto ir nėra autoriteto be tikėjimo etoso“ (Schmitt 1996a; 17). Pasaulyje, kuriame santykiai tarp žmonių ir socialinių grupių matuojami vien galios matu, nėra mastelio pačiai galiai matuoti, o kartu neįmanoma pagrįsti jokios žmogų politiškai saistančios teisingumo teorijos ar praktikos. Galima būtų paklausti, prisiminus Juvenalio žodžius: *Quis*

*custodiet ipsos custodes?*<sup>2</sup> Liberalioji Naujųjų laikų visuomenė savaime aiškiais būties fenomenais – beveik fetišais – laiko žmogaus teises, demokratiją, socialinį (ne politinį) solidarumą ir rinkos ūkį, sąmoningai ignoruodama akivaizdų ir nepatogų faktą, kad visi šie fenomenai nėra natūralūs, negali rasti savaime ir kad visa tai gali atsirasti ir įgauti prasmę ir laikytis toliau tik su sąlyga, kad visuomenė sugeba organizuotis politiškai.

### Galios prigimtinė negalia

Ar tokiomis sąlygomis apskritai yra bent teorinė galimybė kvestionuoti galios viršenybę ir reabilituoti autoriteto statusą? Tomistas Jacques'as Maritainas teigia:

Nėra nedėkingesnio uždavinio, nei bandyti racionališkai išskirti ir apibrėžti – kitaip tariant, pakelti iki mokslinio ar filosofinio lygio – bendrąsias sąvokas, atsiradusias iš žmogiškosios istorijos praktinių poreikių ir pripildytas įvairių socialinių, kultūrinių ir istorinių prasminių atspalvių, daugiareikšmio turinio ir turinčių bendrą prasmę šerdį. Tai klajojančios ir dar nevisiškai susiformavusios sąvokos. Kartais jos vartojamos sinonimiškai, kartais priešingos viena kitai. (Maritain 1951; 23)

Tiesa, filosofo manymu, „pati savaime valstybė neturi prigimtinių teisės į aukščiausią galią“ (ten pat; 24). Tai – išimtinai politinio kūno, bet ne valstybės privilegija. Teisė, grindžiama išimtinai galia ir nesiremianti jokių transcendentaliniu autoritetu, išskyrus pačios galios „autoritetą“, anksčiau ar vėliau tampa

priklausoma nuo jėgos, kurią minėtoji galia slepia savyje. C. Schmittas rašo:

Kyla klausimas, ar galima išgauti specifinę politinę idėją iš grynios ir nuoseklios individualistinio liberalizmo sąvokos. Deja, tai neįmanoma. Reikalas tas, kad politiškumo neigimas, glūdin-tis kiekviename nuosekliame individualizme, neišvengiamai veda prie politinio nepasitikėjimo praktikos visų įmanomų politinių galių ir valstybės formų atžvilgiu ir niekada neveda prie jokios pozityvios valstybės ir politikos teorijos. (Schmitt 1932; 69)

Čia akivaizdžiai matome kylančią problemą – ar galios inicijuojama ir baime pagrįsta tvarka gali būti tvirtas ir tvarus socialinio solidarumo pagrindas? Akivaizdu, kad baime ir pasitelkus socialinę inžineriją galima sukurti ir palaikyti įvairaus pobūdžio socialinius darinius, bet juose sunkiai galima įsivaizduoti natūralų ir spontanišką politinį solidarumą. Tokį solidarumą pagrįsti ir palaikyti gali ne apgailėtina prievolė orientuotis į nesiorientuojančius, lygiuotis į atsiliekančius ir ramstyti nesilaikančius, bet sėkmės istoriją ir laimėjimo džiaugsmą kurianti galimybė išreikšti natūralų, spontanišką ir savaiminį politinį, o jau tada ir kultūrinį aktyvumą. „Paukščiai skraido ne todėl, kad turi teisę skraidyti, – ironizavo Yuvalis N. Harari, – o todėl, kad turi sparnus“ (Harari 2016; 109). Joks naratyvas negali turėti moralinės teisės trukdyti žmonėms atsitiesti ir joks apeliavimas į vadinamąsias „žmogaus teises“ negali paneigti akivaizdaus žmonių nelygybės fakto. Romos teisė, grindžiama autoritetais ir pasiteisinusiais precedentais, aiškiai skelbė, kad – *ius civile vigi-lantibus scriptum est*<sup>3</sup> (Willems 2013).

<sup>2</sup> Lot. – *O kas gi pačius sargus sergės?* (Juvenalis *Satyros*; VI. 347–348).

<sup>3</sup> Lot. – pilietinė teisė parašyta guviesiems.

Apie tokį blogio išpažinimu pagrįstą ir baimę paremtą galios pasaulį Juditha Shklar įžvalgiai rašė: „Baimės liberalizmas neturi nieko bendro su moralinio pliuralizmo teorija; jis nesiekia jokio *summum bonum*, kurio visi turėtų siekti, ir yra pagrįstas veikiau jau *summum malum* principu, kurio visi šiaip jau turėtų vengti“ (Shklar 2013; 43). Suverenių galių pasaulyje individai, kai jų statuso negina į transcendenciją orientuotas tradicijos autoritetas, yra viso labo pasyvus vienos universalistinės elito grupės nekvestionuojamų socialinių eksperimentų objektas.

Reikalas tas, kad vien jėgos kontrole pagrįstą legitimacijos sistemą žmonės anksčiau ar vėliau supras kaip svetimą ir jiems priešišką despotijos apraišką. Jei tokia probleminė situacija būtų vertinama ne vien techniniu teisinių procedūrų požiūriu, o būtų atsižvelgiama į istorinę politinės praktikos įvairovę ir į ne mažiau įvairių politinės filosofijos teorinių refleksijų spektrą, tai paaiškėtų, kad galios dominavimas žmonių tarpasmeniniuose santykiuose nėra nei visuotinis, nei neišvengiamas.

### Legitimacijos alternatyva

Kad geriau suprastume dabarties realijas, reikia nuolat atsigręžti atgal, nuodugnai išsižiūrint į šiuolaikinių socialinių procesų genezę. Dabarties empirines realijas galime suprasti tik išsiaiškindami jų atsiradimo priežastis ir raidos tendencijas. Tam reikia stengtis politiškumo fenomeną rekonstruoti kaip grynąją praeities gyvenimo (Alfredo Schütz'o sąvoka – *Vorwelt*) patirtį. Naujai pasirodančios politinės studijos

beveik visuotiniai, o istorinės ir filosofinės studijos – nemaža savo dalimi – interpretuoja istorinį procesą kaip galios pasaulį ir jame vykstančius galios žaidimus. Vertinant tokią tendenciją, galima daryti prielaidą, kad vienintelis tikras galios interesas – įtvirtinti ir didinti pačią save. Netgi tokie politiniai fenomenai kaip autoritetas, hierarchija ir tradicija galios santykių pasaulyje neišvengiamai darosi suprantami tik kaip specifinės galios modifikacijos. Autoritetas ir jėga tokiu atveju paprastai yra suvokiami tik kaip specifiniai visa apimančios galios modusai, o kažkada buvęs šių sąvokų vartojimas patiria – pradžioje – sąvokinę infliaciją, o vėliau – ir neišvengiamą moralinę devalvaciją. Tada ir atsiranda tokie tikrovei svetimi oksimoronai kaip „nusikaltėlių autoritetas“ arba „jėgos politika“. Nors tai, manau, turėtų būti savaime aišku ir išvis nedera kaip nors aiškinti – panašiai kaip neaiškintini būna taiklūs anekdotai ar poetinės įžvalgos. Reikalas tas, kad vadinamoji „politika“, jėgą pasirinkusi metodu problemoms spręsti, apskritai nustoja būti politika.

Iki Naujųjų laikų mąstymo revoliucijos buvo manoma, kad tvarkos požymių galia įgyja tik būdama integruota į autoriteto koordinacinių sistemą. Galima sakyti, kad autoritetas yra politiškumo erdvė, o galia yra jo materija. Norint įsivaizduoti elementarų tokio mąstymo pavyzdį, užtenka pasitelkti kurtuazinę trubadūrų kultūrą, kurioje sąvoka *aukštas* savaime turėjo „gėrio“, o *žemas* – „blogio“ konotacijas. Tokio diskurso kontekste iš akiračio dingsta vienas svarbus dalykas: galia, it koks J. L. Borgeso Asterionas, tampa vieninteliu aktoriumi savo paties įkūnijamame tespidiškame teatre<sup>4</sup>. Panašu,

<sup>4</sup> Vieno aktoriaus teatras.

kad gyvenimas dabartiniame galios pasaulyje primena kelionę be žemėlapio.

Politiniame gyvenime reiškiasi trys fundamentalūs fenomenai: autoritetas, galia ir jėga. Trūkstant nors vieno iš jų, neišvengiamai prasideda struktūrinė politiško krizė. Kaip galima būtų palyginti galią ir autoritetą kaip du skirtingus būdus socialiniam poveikiui daryti? Aiškumo dėlei galime pasitelkti klasikinį pavyzdį, susijusį su vieno žmogaus *teise* reguliuoti kito žmogaus judėjimą.

Sustabdyti einantį (važiuojantį) žmogų gali ginkluotas plėšikas arba policininkas, „ginkluotas“ eismo reguliuotojo lazdele. Labai tikėtina, kad pirmojo žmogaus judėjimas bus sustabdytas bet kuriuo atveju, nors tokio sustabdymo tiek priežastys, tiek pasekmės beveik garantuotai kiekvienu minėtu atveju būtų kitokios. Panašiai kaip matuojant krokodilą nuo uodegos iki nosies, o paskui mėginant padaryti tą patį atvirkščiai, galima tikėtis rezultatų, kurie skiriasi nuo pirminio matavimo. Plėšikas su automatu, be abejo, vienam kartui bus pajėgus sustabdyti bet kokį judantį žmogų, bet kitą kartą nukentėjusysis bus pasirengęs nelemtai atsiradusiam jėgos argumentui savo ruožtu priešpriešinti dar didesnės ir dar labiau ginkluotos jėgos argumentą.

Policininkas su lazdele rankoje neturi galimybės savo galią betarpiškai paversti jėga, kuri fiziškai sulaukytų eismo dalyvį, bet už nugaros jam stovi tai, kas daug kartų viršija abiejų konflikto šalių jėgas ir tai, ką įstatymams paklusnūs žmonės paprastai laiko esant teisinga tvarka – valstybės valdžia. Socialinio poveikio agentas, norėdamas, kad jo poveikis būtų tvarus ir priimtinas kitiems, turi siekti savo ketinimų

ir veiksmų pateisinimo, kitaip vadinamo legitimacija. Legitimacija pateisina institucinę tvarką, suteikdama normatyvinį pobūdį praktiniams jos imperatyvams. Maxo Weberio teorijoje legitimumas suvokiamas kaip autoriteto (viešpatavimo) sąvoka, o legalumas – kaip galios sąvoka. Spręsdamas legitimacijos problemą, M. Weberis suformulavo teoriją apie viešpatavimo ir galios perskyrą, kurioje pamėgino priskirti kiekvienam šių fenomenų skirtingus motyvacijos ypatumus. Jo apibrėžimu, „galia [vok. *Macht*] yra socialinių santykių veikėjo galimybė priversti kitus paklusti, net jei šie tam priešinsis“ (Weber 1972 [1922]; 28).

Viena vertus, M. Weberio koncepcijoje viešpatavimas tarsi skiriasi nuo galios, nes, užuot apeliavęs į paprasčiausią galimybę vienokiu ar kitokiu būdu priversti žmones paklusti, siekia tam tikros į tikėjimą orientuotos legitimacijos (vok. *Legitimitätsglauben*), švelninančios prievartos mechanizmą. Taip valdinių „paklusimas“ virsta jų „sutikimu“.

Antra vertus, M. Weberis viešpatavimo anaipol nelaiškė savarankiu politiniu fenomenu. Jo koncepcijoje viešpatavimas buvo ne kas kita, kaip „specifinė galios atmaina“, t. y. legitimuota galia. „Viešpatavimas [vok. *Herrschaft*], – pasak M. Weberio, – yra nustatymas būdo, pagal kurį tam tikra asmenų grupė klusniai priima aiškaus turinio įsakymus“ (ten pat; 28).

Hermeneutikas Hansas-Georgas Gadameris autoritetą apibrėžia griežčiau. Jo supratimu, „asmenų autoritetas iš esmės remiasi pripažinimu ir žinojimu – būtent žinojimu, kad kito sprendimai ir įžvalga geresni negu tavieji, ir dėl šios priežasties jo sprendimams atiduodama pirmenybė, t. y. prioritetas prieš savuosius“

(Gadamer 1982 [1960]; 248). Akivaizdu, kad autoritetas implikuoja principinę nelygybę ir santykių asimetriją.

Gali atrodyti, kad galia, neturinti autoriteto, gali remtis tik jėga. Praradus autoriteto duodamą legitimaciją ir išlaikant vien galios suteikiamą legalumą, tvarkos palaikymui lieka du veikimo būdai: tiesioginis arba paslėptas grasinimas panaudoti jėgą ir tiesioginis jėgos panaudojimas. Nuolatiniai grasinimai panaudoti jėgą anksčiau ar vėliau nebeveikia, o tiesioginis jėgos panaudojimas neišvengiamai erzina žmones, tada visuotinės neapykantos atmosferoje baimės jausmas paprastai atrofuojasi ir sukelia atgalinę reakciją. Galios ir jėgos tandemas primena dviratį. Iš principo tai puiki judėjimo priemonė, bėda tik, kad, sumažėjus greičiui, stabilumas ir pusiausvyra darosi faktiškai neįmanomi.

Kita vertus, šiuolaikinė Vakarų visuomenė visgi išlaiko galios mechanizmus, nors seniai nebeturi autoritetų, bet tuo pat metu anaip tol nepiktinaudžiauja jėga. Kas gi tokiu atveju palaiko socialinę tvarką? Mūsų gyvenamame pasaulyje politinio manipuliavimo mechanizmų yra begalinė daugybė ir juos aprašyti yra, ko gero, sunkiau nei išvalyti Augėjo arklides, todėl sėkmingai aprašyti tokią situaciją galima tik atliekant panašaus, bet nepalyginti mažesnio modelio analizę. Turiu omenyje Antikos pasaulį, kuriame graikiškoji to pasaulio dalis, labai anksti ir labai radikaliai išsivadavusi nuo bet kokių autoritetų įtakos, savo istoriniame vystymesi jau buvo patekusi į panašią situaciją.

Todėl procesas, kurio metu graikai pamėgino iš savo visuomenių radikaliai išrauti autoritarizmą ir atkakliai mokėsi išsiversti be jo, naudodamiesi vien proto teikiamais receptais, gali tapti tinkamu ir patogiu tyrimo objektu.

### **Politinės teologijos metodologiniai pranašumai**

Straipsnyje taikoma metodologija, išplaukianti iš politinės teologijos, politinius procesus genetiškai kildina iš simbolinės religinio bendrabūvio praktikos. Politinę teologiją galima laikyti metodologiniu principu, leidžiančiu matyti ir matuoti žmogiškąją tikrovę pirminės, dar nediferencijuotos, religinės, politinės ir kultūrinės vienovės požiūriu ir vertinti ją kaip politiškumą (Schmitt 1922). Politinę teologiją pasirinkus tyrimo metodologija, įgyjama ypatinga optika, leidžianti rekonstruoti istorinę tikrovę jos pirminių sumanymų atžvilgiu. Politinė teologija užmezga mąstymo ir veikimo paradigmas, *užduodama* kultūros temas, tų temų kryptį ir tų kryptių ritmą. Visa tai leidžia deramu būdu spręsti tinkamai suformuluotus sociokultūrinius lūkesčius, *nematant* tų problemų, kurios nėra aktualios esamoje paradigmoje<sup>5</sup>. „Teologija yra paradigma vėlesniems filosofiniams ir moksliniams kosmo konceptualizavimams“ (Berger, Luckmann 1999 [1966]; 142). L. Straussas, nagrinėdamas analogišką problemą, savo ruožtu sako, kad „į klausimus dėl pradmenų ir teisingo elgesio atsakoma prieš juos iškeliant. Į juos atsako autoritetas. <...> Pradmenys ir teisingas elgesys

<sup>5</sup> Ši Thomaso Kuhno sąvoka artima jau anksčiau C. Schmitto nukaltai *žemės nomo* ir Jose Ortegos y Gasseto pasiūlytai *žmonijos temos* sąvokai.

negali būti kvestionuojami arba tapti ieškojimų objektu“ (Strauss 2017 [1953]; 102). Jei mėgindami išsiaiškinti situaciją pridėtume šiek tiek kiniškos Antisteno–Diogeno dvasios, tai beveik galėtume tarti, kad kartą priimta teopolitinė paradigma leidžia analizuoti tik tai, kas jai aišku savaime, interpretuoti tai, ką ji pati leidžia, ir spręsti tokias sociokultūrinės lygtis, kurių atsakymai jai žinomi iš anksto. Aišku, paradigmai sugriuvus, žaidimas keičiasi. Taip pat ir jo taisyklės. Ir tik tada galima saugiai kelti naujo sociokultūrinio žaidimo tikslus.

Politinė teologija, imama kaip politinių ir sociokultūrinių mokslų metodologija, socialinio diskurso sąvokose leidžia matyti simbolizuotus visos ankstesnės socialinės patirties prototipus. Dar stoikų filosofijoje nukalta *politinės teologijos* sąvoka Antikoje ilgą laiką buvo politikos, religijos ir kultūros sugretinimo priemonė. Ji kūrė žmonių bendrijos politinę tapatybę ir garantavo jos tęstinumą. Remiantis graikų stoiko Panaitijo politine filosofija ir Romos stoiko Marko Terencijaus Varono išdėstyta *Theologia tripertita*, galima daryti prielaidą, kad vadina moji *theologia politike* graikams buvo politinis menas, leidžiantis sukurti pilietinę santarvę (gr. *homonoia*) iš įvairių politinių frakcijų (gr. *politeuma*) arba jų išreikštų nuomonių (gr. *doxa*). Anot Georgo Simmelio, kiekvienoje didelėje epochoje buvo galima išskirti kokį nors vieną pamatinį naratyvą, kuriuo rėmėsi visi dvasiniai ieškojimai (Simmel 2007). Antikoje tai buvo dieviškosios būties idėja, Viduramžiais – vieningis Dievas, nuo Renesanso įsivyravo gamtos sąvoka. Ir kiekvieno individo gyvenimas iki XX a. vienaip ar kitaip buvo pajungtas šiai

idėjai, kuri formavo žmonių gyvenimą. Tačiau XX a. patsai *gyvenimas* pasiskelbė esąs visa ko priežastimi, tikslu ir prasme ir pradėjo kovoti su bet koku bandymu primesti jam formą iš šalies. Vakarų civilizacijos akademinėje bendruomenėje politinės teologijos sąvoka, kaip ir su ja susijusios autoriteto ir tradicijos sąvokos, buvo vartojama itin retai ir dažniausiai – su neigiama konotacija.

Tačiau po Rugsėjo 11-osios civilizacinio konflikto per visą Vakarų pasaulį nuviltino nauja susidomėjimo politinės teologijos temomis banga. Šią sąvoką atgaivinęs C. Schmittas politinę teologiją laikė tam tikra religinės prigimties teorine nuostata ir vertybine orientacija, suvokiama kiekvieno krikščionio protu ir prieinama jo sąžinei. Jos padedamas, C. Schmittas mėgino įveikti perskyrą tarp moralės ir politikos. Politika, jo nuomone, nuosekliai pratęsia teologijos ribas, panašiai kaip, Aristotelio manymu, politika buvo ne kas kita, kaip savaiminė etikos tąsa. „Visos vaisingos moderniosios valstybės teorijos sąvokos yra sekuliarizuotos teologinės sąvokos“, – teigė C. Schmittas (2013 [1922]; 56). Ir šis politikos ir teologijos sąvokų sugretinimas dažniausiai neturi jokio tiesioginio ryšio su žmogiškuoju pamaldumu. Janas Assmannas politinės teologijos sąvokos atsiradimą sieja su ypatinga istorine hebrajų patirtimi. Jo manymu, politinės teologijos atsiradimą paskatino visą laiką besikeičianti sąveika tarp politinės bendruomenės ir religinės tvarkos, trumpai tariant, tarp viešpatavimo ir išganymo (Assmann 2000).

Politinė teologija, politinė istorija ir politinė filosofija pateikia daugybę precedentų, kai autoritetas žmonių visuomenėje buvo suvokiamas

ne kaip galios išvestinė, bet kaip savarankus transcendentalinis fenomenas, suvokiamas ir palaikomas rinktinės visuomenės dalies ir nepriklausantis nuo likusios žmonių dalies jausmų ar kasdienių interesų. Tokio autoriteto buvimas ir jo reikalingumo suvokimas gali laiduoti alternatyvią, kur kas tvaresnę ir stabilesnę, žmogiškosios tvarkos legitimaciją nei siūlo galia. Jei tvarka ir būtinybė laikytis socialinių normų kildinamos iš autoriteto, tai remiasi pačių žmonių sutikimu paklusti tam, ką jie laiko teisingu. Kadangi liberalizmo politinės doktrinos kritika, remiantis jo paties fundamentaliomis prielaidomis, yra neįmanoma, pagrindo alternatyviai teorinei versijai reikia ieškoti, kaip siūlė C. Schmittas, ikihobsinėje politinėje filosofijoje ir politinėje praktikoje, egzistavusioje iki Naujųjų laikų (Schmitt 1996b).

### Tvarkos principai ir valdymo formos

Tvarkos principas yra tylus, bet kartu įsakmus reikalavimas prisiderinti prie to, kas laikoma natūralia daiktų tvarka. Tai, kad kiekviena politinė tvarka reikalauja legitimacijos, yra politinės filosofijos ir politinės istorijos aksioma. „Religija, – pažymi Peteris Bergeris, – visada buvo istoriškai labiausiai paplitusi ir efektyviausiai veikianti legitimacijos priemonė“ (Berger 1967; 32). Kalbant apie politines bendrijas, *tvarkos principo* sąvokos autorius yra antropologas Alfredas L. Kroeberis (1919), įvedęs šią sąvoką į mokslinę vartoseną dar iki Erico Voegelino darbų. Abiejų autorių supratimu, tvarkos principas yra reikalavimas prisiderinti prie to, kas laikoma natūralia daiktų tvarka. Po visų politinių reiškinių paviršiumi slypi visus juos persmelkiantis tvarkos principas. Žmonės

teisingumo principas saisto ir įpareigoja per jų papročius. Adamas Seligmanas, kalbėdamas apie ilgus istorinius laikotarpius, išpažįstančius kaskart kitokius teologinius, pasaulėžiūrinius ir sociokultūrinius simbolius, teigė, kad, nepaisant žmogiškojo gyvenimo įvairovės, visi jie remiasi stebėtinai bendrais žmogiškosios tvarkos principais. A. Seligmanas vienoje pastraipoje išvardija keletą panašią reikšmę turinčių versijų: socialinės tvarkos paradigma, idėja, modelis, matrica, principas, šaltinis arba pamatas (Seligman 2004 [1954]; 29). „Kadangi tvarka yra reikalavimas laikytis taikos, ji turi remtis teise ir institucijomis, galinčiomis priversti laikytis teisės“ (Lipson 1958; 50).

Svarbiausią vaidmenį istoriografijoje integruojant galios struktūras ir autoriteto koordinacinių sistemą atliko E. Voegelinas. Jo fundamentalus penkiatomis darbas *Tvarka ir istorija* yra nuostabus pavyzdys, kaip galima sugrąžinti religinį-moralinį dėmenį į politiškumo struktūras (Voegelin 2000a; 2000b; 2001). Detalizuodamas problemą, autorius atkreipia dėmesį į tai, kad Antikos graikai, spręsdami neįtikėtinai keblų ir prieštaringą pilietinio bendrabūvio kūrimo uždavinį, nuėjo šiuo ilgu ir sudėtingu keliu gerokai toliau nei kitos Senojo Pasaulio tautos. Skirtingai net nuo žydų tautos, graikų politinei teologijai pavyksta nesustoti pusiaukelėje ir išgelbėti politiškumą nuo atkritimo prie rytietiškos despotijos. Naudojantis E. Voegelino (2000a) sukurtu sąvokiniu aparatu, galima rekonstruoti graikiškąjį politiškumo modelį, kurį taikant įvyksta istorinis perėjimas nuo Rytams būdingos transcendentalinės teonomijos prie graikiškosios imanentinės teonomijos. Vadovaujantis šia metodologine

nuostata, toliau bus laikomasi iškilų Antikos tyrinėtojų Victorio Ehrenbergo (1921) ir Jeano-Pierre'o Vernant'o (1980; žr. Вернан 1988 [1962]) nurodytų prielaidų, kad kiekviena skirtinga graikų istorijos epocha turėjusi savitą vyraujančią valdymo formą (*galios sfera*), iš esmės atitikusią pagrindinį tos epochos tvarkos (teisingumo) principą (*autoriteto sfera*), kurį, bent jau iki VI a. pr. Kr., simbolizavo už teisėtumą atsakingi mitiniai simboliai.

### Viešpatystės fenomenas

„Valstybė – tai aš“, – mėgdavo tvirtinti Liudvikas XIV, turėdamas omenyje visišką valdinių priklausomybę nuo jo karališkosios valios. Tačiau į akis krinta tai, kad jau vien pats tokio teiginio formulavimas netiesiogiai kvestionuoja monarcho pretenzijas į absoliučią valdžią. Kas paskatino tokią galios autofirmaciją ir kas buvo pirminė tokios galios sampratos forma?

Bronzos amžiuje moteriškojo prado viešpatavimas jau buvo pradėjęs slūgti. Prie tiesioginio reikalų administravimo moterų būdavo prileidžiamos tik išimtiniais atvejais (faraonė Hatšepsutė Egipte), nors joms vis dar buvo priskiriama nepaprastai svarbi teisė legitimuoti esamą viešpatavimą (žynė Encheduanna Mesopotamijoje). Šią teisę nusakė senoji politinė teologija, mitais aiškinusi tvarkos principo atsiradimą. Prekyba Viduržemio jūros regione suformavo naują klasę žmonių, kuriems žemės ūkis su savo orgiastiniais kultais prarado anksčiau turėtą statusą ir pagarbą šiam užsiėmimui ir užleido vietą vyriškajai prekybos ir karybos amalgamai (Barnes 2006; 151). Prekyba pati savaime nesunaikino matriarchijos;

ji tik išklabino ją, padarydama vyrus dvasiškai ir ekonomiškai nepriklausomus nuo statiško moterų pasaulio. O jau geležies amžiuje moterų socialinis statusas buvo nužemintas iki minimumo, nes kariškos paradigmos sąlygomis gražioji lytis nebebuvo laikoma tinkama solidarumui tarp žmonių palaikyti ir komandiniam žaidimams žaisti.

Iš istorijos žinome, kad bronzos amžiaus viešpačiams savųjų pretenzijų į valdžią apskritai nereikėjo tvirtinti. Jų visagalybė pagal to meto politinę teologiją buvo daugiau nei absoliuti; ji buvo *visiška*. „Vaizdinys, kuriame viešpats reprezentuoja dievus ir simbolizuoja dievų išrinktąsias tautas, senajame Rytų pasaulyje sukuria pirmąsias politinės teologijos formas. Rytų viešpatijų politinė kultūra rėmėsi kosmologiniu mitu“ (Ley 2005; 22). Senosios Egipto karalystės karaliui Džoserui nereikėjo niekam įrodinėti, kad jis – dievas. Vidurinėje karalystėje įvykdžius teopolitinį perversmą, pripažinusį kiekvienam egiptiečiui asmeninio išsigelbėjimo galimybę, faraono viešpatavimas religiniu aspektu buvo apribotas. Religinė evoliucija Egipte padarė tai, kad viešpatijos buvimas tapo nebūtinai individualiam išsigelbėjimui (ten pat; 26). XIX dinastijoje faraonai paskutinį kartą pamėgino susigrąžinti anksčiau turėtą statusą. Individuo religingumas buvo redukuotas į valstybinį kultą. Echnatono religijoje saulės kultas pasiekė aukščiausią tašką; viešpatija tapo vienintele išsigelbėjimą garantuojančia instancija, o visi kiti dievai – ypač Oziris – buvo panaikinti. Amarnos religijoje Echnatonas stojo į Ozirio vietą. E. Voegelinas atkreipia dėmesį į svarbų teopolitinį slinkį: „Faraonas kaip išimtinis tarpininkas tarp dievo

ir žmogaus įgijo išimtinės galios. Individualus žmogaus pamaldumas, besiformuojantis beveik nuo pirmojo tarpuvaldžio, buvo naujai susietas su faraonu“ (Voegelin 2002; 162). Galima sakyti, kad, mėgindama išgelbėti teokratiją, Amarnoje inicijuota soliarinė revoliucija dėjo visas pastangas, grįsdama ir tvirtindama vienatinio gėrio dievo Atono ir jo vienintelio pranašo Echnatono autoritetą. Dėl įvairių priežasčių, kurių analizė neįeina į šio darbo uždavinius, ši nepaprastai įdomi, islamo Alachą su jo pranašu Mahometu primenanti religija neįsitvirtino tautos sąmonėje. Kai viešpatavimo tradicijos nepavyko pratęsti konservatyviomis teologinėmis reformomis, įvyko posūkis prie atviro galios demonstravimo. Nuo Horemhebo laikų Egipte nepaprastai sustiprėjo faraonų karvedžių kultas. Bet viešpatystė, neturinti įtikimos teologinės legitimacijos ir grindžiama išimtinai jėga, jau nebuvo tikra viešpatystė. Jai akivaizdžiai trūko autoriteto. Tuo senieji faraonai radikaliai skyrėsi nuo Egipto Naujosios karalystės valdovo Ramzio, kuris XIII a. pr. Kr. jau privalėjo nuolatos įrodinėti valdiniam, kad jam sekasi valdyti savo šalį ir būtent tai kaip tik ir pateisina jo valdžią. Ramzis II pietų Egipte, kairiajame Nilo krante, pastato Abu Simbelo šventyklą, o Tėbuose, kairiajame Nilo krante, – savo pomirtinę šventyklą Rameseumą, kuriose po visą Egiptą ištrimituoja apie savo „pergalę“ prieš hetitus. Luksore buvo išskleista išsisa panorama, pasakojanti apie šį „epochinį“ faraono žygdarbį (Robbins 2001; 29). Vadinas, Egipto karalius Ramzis jau nebeturėjo neginčijamo viešpaties

statuso; valdinių akyse jis buvo tik valdovas, kurio valdžiai pripažinti buvo reikalinga ypatinga legitimacija.

Bronzos amžiuje pagrindinis žmonių gerovės šaltinis buvo hidraulinėmis technologijomis pagrįstas žemės ūkis. Jo funkcionavimas negalėjo apsieiti be griežtai centralizuotos organizacinės struktūros – *viešpatijos*, specialioje literatūroje žinomos graikišku *despotijos* vardu. Remiantis M. Weberio iškelta viešpatavimo ir galios perskyra (Weber 1972 [1922]), bronzos amžiaus tvarkos struktūras būtų galima nusakyti kaip grynojo viešpatavimo formas. Jas galima apibrėžti kaip tokią hierarchinę žmonių elgesio reguliavimo būdą, kai viešpatavimo subjektas tvarko visų kitų bendrijos narių gyvenimą, remdamasis *nuosavybės ir tvarkos tapatybės* principu. Vienu ir kitu atveju kalbama apie tą patį istorinį fenomeną – visuotinės kontrolės mechanizmą, kai vienas žmogus buvo laikomas vienasmeniu visos žemės ir joje gyvenančių žmonių šeimininku. Jis vadovavo kariuomenei ir tuo pačiu metu buvo vyriausiasis valstybinės religijos žynys. Valdinių akyse despotas buvo dieviškos kilmės būtybė, viešpataujantis kaip dievo įgaliotinis (Mesopotamijos hierokratija) arba gyvasis dievas (Egipto teokratija).

Sąvoka *weikpotis* protoarijų žodyne žymėjo kaimo bendruomenės vadą ir asmenį, disponuojantį autoritetinga jėga (David 2007; 160). Antikos graikai, kalbėdami apie Rytų pasaulio despotijas, pabrėždavo, kad valdiniai jose buvo absoliučioje despoto galioje ir visiškai jo nuosavybė, o pirminė žodžio *despotes*<sup>6</sup> reikšmė buvo šeimininkas arba *savininkas*.

<sup>6</sup> Kilęs iš archaizmo *demos potes*.

Ir ši apibrėžtis betarpiškai nurodo tam tikrą valstybingumo struktūrą (Kittel 1985; 130). Teologas Josephas Thayeris, detaliai išnagrinėjęs termino *despotes* vartojimą, padaro išvadą, kad Rytų visuomenėse jis „reiškė absoliučią nuosavybę ir nekontroliuojamą galią“ (Thayer 1889; 130). Aristotelio mintį apie materijos ir formos perskyrą būtų galima pritaikyti politinei ontologijai ir nagrinėjamo fenomeno socialinę *materiją* suformuluoti kaip *viešpatijos*, o socialinę *formą* – kaip *viešpatystės* sąvoką. Sąvoka *viešpatija* galėtų reikšti konkrečią kalbamo fenomeno raišką, o sąvoka *viešpatystė* – daugelio panašių fenomenų bendrąją savybę, nurodančią, *koks* tas reiškinys yra<sup>7</sup>. Vyriausiasis žynys žemėje simbolizavo dievybę, kuriančią kosmą iš pirminio chaoso. Buvo manoma, kad jo asmuo pasižymėjo ypatinga magiška aura, nuo kurios stiprybės ir sveikatos priklausė kosminė tvarka, socialinė rimtis ir šalies gerovė.

Rytų pasaulyje buvo tikima, kad esama tvarka kyla iš kosmą palaikančios dieviškosios būties <...>. Jų susipynimas buvo toks glaudus, kad, nepaisant atskiro viešpatijos ir kosmo egzistavimo, jos abi egzistavo kaip visa apimančios tvarkos sudedamosios dalys. <...> Kosmas ir viešpatija sudarė substancinę vienovę. (Voegelin 2002; 68)

O viešpaties rūmai tokioje struktūroje pagal apibrėžimą buvo pagrindinė šalies šventykla. Teologas Michaelis Ley atkreipia dėmesį, kad

žlugus Echnatono religinei politikai, Egipto viešpatija galutinai liovėsi būti tarpininke tarp dievo ir žmogaus, užleisdama vietą individua-

liam santykiui su dievu. Nepaisant to, Egipte taip ir neįvyko galutinio religijos ir politikos atsiskyrimo. Šiam žingsniui buvo ryžtasi tik senovės Izraelyje. (Ley 2005; 26)

Rytų pasaulyje neegzistavo ir apskritai labai sunkiai turėjo būti suvokiama perskyra tarp socialinio veikimo (galios) ir to veikimo pateisinimo (autoriteto). Tokiomis sąlygomis ji turėjo atrodyti nenatūrali ir dirbtinė. Kadangi šioje piramidę primenančioje socialinėje struktūroje iš principo nenumatyta atgalinio ryšio formulė, tai tas, kuris įsigyja (pagimdo) žmogų-daiktą, elgiasi su turima nuosavybe taip, kaip nori. Dėl to bronzos amžiuje nebuvo aiškiai susiformavusio skirtumo tarp viešosios ir privačios sferų, nors vėlyvajame bronzos amžiuje jau galima matyti atsirandant pirmuosius viešosios opinijos elementus. Šis fenomenas, pradėjęs formuotis bronzos amžiaus pabaigoje, tolydžio stengėsi įgauti vis daugiau savarankumo.

Simbolinių religinių vaizdinių kvestionavimas ir jį lydintis kultūrų maišymasis neišvengiamai gilino gyvenamojo pasaulio problemas ir aštrino socialinio teisingumo klausimą. Senasis gyvenimo būdas, besiremiantis piramidine visuomenės struktūra, menkai išplėtotais atgaliniais socialiniais ryšiais ir dalies gyventojų – žemdirbių – slopinimu, nuolatos didino precedento neturintį socialinės įtampos slėgį. Bronzos amžiaus politinė teologija pagrįsta lokaliųjų bendrijų tvarka ėmė jausti pavojingą įtampą, valdiniams pradėjus ją neparankiai lyginti su kitokia tvarka gretimose bendrijose.

<sup>7</sup> Analogiška sąvokų pora, jau įsitvirtinusi lietuvių kalboje, galėtų būti *draugija* (konkretus fenomenas) ir *draugystė* (apibendrinta šio fenomeno raiška); politinėje plotmėje analogas būtų – *karalija* ir *karalystė*.

Visas ankstesnysis teopolitinis visuomenės monolitas, anksčiau neginčijamai laikytas vienintele ir savaime suprantama gyvenimo užuovėja, ėmė eizėti ir atsiveriančioje dvasinėje tuštumoje pradėjo kilti radikali mintis apie tai, kad kiekvienas individas, ko gero, turėtų ieškoti individualiesnio būdo išsigelbėti. Bet bronzos amžius pasižymėjo sisteminiu rigidiškumu. Vienintelė galimybė ką nors pakeisti šioje iš principo nepajėgioje keistis struktūroje buvo ta, kad socialinės suirutės ir griūties sąlygomis viešpats ir vergas galėjo lemtingai susikeisti užimamomis pozicijomis, bet pati struktūra nuo to nesikeitė. Tuo pat metu žmogui buvo neįtikėtina sunku imti ir valingai išskirti savo individualią egzistenciją iš biosocialinės rūšies kūno. Kol žmogus gyveno solidarijoje ir bent jau pagrindinius jo poreikius tenkinančioje bendruomenėje, klausimas apie amžinybę ir gyvenimo tęstinumą po mirties jam galėjo būti ne toks jau ir svarbus. Bet socialinės tuštumos ir dvasinio alkio sąlygomis neišvengiamai atsiranda išsigelbėjimo poreikis ir teopolitinis užsakymas vykdyti konceptualiai naujo tipo religinius ir etinius ieškojimus, kurie galėtų paaiškinti, kodėl turi egzistuoti kiekvieno asmens individuali atsakomybė, individualus išsigelbėjimas ir individuali gyvenimo prasmės paieška.

Nagrinėjant politiškumo raidą hierarchinėse bronzos amžiaus struktūrose ir heterarchinėse geležies amžiaus struktūrose matyti, kad XIII–XII a. pr. Kr. šis procesas plėtojosi ir gilėjo ne kaip diachroniška ir kumuliatyvi istorinė evoliucija, bet kaip radikalus ir daugeliu atvejų visiškai naujas iniciatyvas pradėjęs istorinis lūžis. Epochos pradžios politinė teologija akivaizdžiai skiriasi nuo jos pabaigos: anot J. Assmanno,

Rytų šalių politinėje teologijoje vyko natūralus procesas, kurio metu kosmogonija pamažu pavirto kratogonija (Assmann 2004; 182). E. Voegelinas pateikė talpią sąvokinę diadą – *Kompaktheit* (vientisybė) ir *Differenziertheit* (skirtybė), – leidžiančią atskirti teopolitinę epochos pradžią nuo sociokultūrinės jos pabaigos. Pradžioje kosmo struktūra buvo *kompaktiška* ir praktiškai sutapo su jos valstybine organizacija, bet epochos pabaigoje kažkada buvusi vieninga socialinė visata nutolsta nuo gamtinio pasaulio pirmvaizdžio ir atsiranda socialinių fenomenų *diferenciacija* (Voegelin 2001; 60). Vadovaujantis E. Voegelinu metodologine nuostata, galima pastebėti, kad bronzos amžiaus pabaigoje vykusios socialinės diferenciacijos atpalaidavo erdvę ir suteikė naują postūmį anksčiau užguitai žmonių politinei prigimčiai. Bet bronzos amžiaus viešpatija dėl to anaipol netapo geležies amžiaus politija. Be abejo, tam tikri pirminiai politiškumo elementai egzistavo ir ankstyvosiose viešpatijose, bet politijoms atsirasti jose dar nebuvo nei reikalingos socialinės diferenciacijos, nei žmonių politinės savimonės, kuriai užgimti buvo būtinas tarpusavio pasitikėjimas, galintis atsirasti patiriant išimtinai sunkiausius egzistencinius išbandymus.

Žinant, kad pagrindinės geležies amžiaus valstybės formos buvo imperija ir politija, galima daryti prielaidą, kad imperija buvo socialinis darinys, atsiradęs transformavusis viešpatystei, kai naujai atsiradusį sakralinį monarchą pamėginta padaryti karinės galios fenomenu (lot. *imperium*), turinčiu žynijos autoritetą (lot. *sacerdotium*). Sujungti dvi savo prigimtimi svetimas struktūras ir jų socialines funkcijas buvo be galo painus ir sunkus procesas, reikalavęs originalių,

kartais netgi revoliucinių, integralių sprendimų. Viešpatavimas, bronzos amžiuje aiškinęs tvarkos kilmę ir tuo pačiu metu garantavęs jos palaikymą, geležies amžiaus pradžioje išvirto į istorinio precedento neturėjusią autoriteto ir galios priešpriešą. Pereinant nuo viešpatavimo paradigmos prie valdymo paradigmos atsivėrė viešpaties nuo šiol vis mažiau prižiūrimas ir vis griežčiau diferencijuojamas autoriteto ir galios dualizmas. Tobulėjant geležies amžiaus technologijoms ir stiprėjant su tuo susijusiam mentalitetui, autoritetas (labiau religinis) pradėjo specializuotis kurti tvarkos koordinates, o galia (vis labiau politinė) vis labiau stengėsi perimti tvarkos palaikymą ir pradėti kurti efektyvią valdymo formą.

### Hierateuma ir strateuma

Buvo laikas, kai tvarkai palaikyti bendruomenės viduje nereikėjo specialiai skaidyti socialines funkcijas į žinojimo žmones ir galios žmones. Bet bronzos amžiuje padėtis pasikeitė. Siekiant tenkinti bendruomenės poreikius, susiformavo dvi pagrindinės socialinės struktūros – žyniai ir gamintojai. Pirmieji tuo metu buvo technologijų žinovai ir komunikacijų specialistai. Antrieji – gamintojai, materialinės gerovės kūrėjai, auginę žemės ūkio kultūras ir ganę gyvulius. „Bronzos amžiaus visuomenė veikė du fundamentalūs poreikiai: ekonominis poreikis sukurti laisvą metalų rinką ir socio-kultūrinis poreikis palaikyti vietinę tradiciją“ (Kristiansen, Larsson 2005; 39). Viešpatija tenkino antrąjį poreikį, o pirmuoju rūpinosi abi pirmiau minėtos specialistų grupės. Nutiesti

prekybos kelius ir organizuoti prekybos tinklą pradžioje buvo žynių užduotis. Tam reikėjo kalbinių žinių, išmanyti geografiją, pažinti kitų šalių papročius ir neeilinio diplomatinio talento. Žynių klasė, naudodamasi naujai atrastu rašto fenomenu, sukūrė ekonominę to meto valstybių pagrindą ir organizavo prekybinį alavo ir vario rūdos gabenimo tinklą, absoliučiai būtiną bronzos amžiaus technologijai palaikyti. Mažiausiai ko buvo tikimasi iš žynių – tai užsiimti išimtinai sielovadiniais klausimais. Žynys buvo universalus to meto vadybininkas ir tai darė jį gentainių akyse neeiline asmenybe. Bet to laiko visuomenė kuo toliau, tuo labiau nebeišgalėjo būti uždara ir tenkintis savo unikalia kosmogonija ir kratogonija.

Išplitus ryšiams tarp tautų, anksčiau buvusi daugiau ar mažiau taiki tvarka neišvengiamai pradėjo irti. Atsiveriančio chaoso sąlygomis iškilo rūsti būtinybė pradėti ugdyti savos populiacijos viduje arba iš šalies samdyti trečią socialinę klasę – karius. Šioje srityje vienodai sėkmingai buvo galima panaudoti tiek savus, tiek svetimus, turinčius jėgą. Svetimus netgi dažniau, nes jau pats faktas, kad savų žynių neužtenka prekybos poreikiams tenkinti, *implicite* prašėsi tam tikros ksenokratijos<sup>8</sup>.

Tai, kad atvykėliai neretai tapdavo vadais, dažnai būdavo interpretuojama ne kaip antpuolis, bet veikiau kaip kosmologinis įvykis. Nukariavimai, tokie dažni vadijose, būdavo paaiškinami artima atvykėlių giminyste su atgamtinėmis galiomis, o tai galiausiai legitimuodavo jų įgytą valdžią. (Kristiansen, Larsson 2005; 40)

Visuomenei diferencijuojantis ir augant socialinei įtampai, gamintojai buvo aplinkybių

<sup>8</sup> Gr. – svetimųjų valdžia.

nustumti į trečią planą. Taip bronzos amžiuje atsirado dvi specializuotos elito klasės – žyniai ir kariai – sprędę neatidėliotinas visuomenės išgyvenimo problemas. Kristianas Kristiansenas plėtoja mintį apie bronzos amžiuje atsiradusį dvigubo suverenumo pobūdį, simbolizuojamą dieviškųjų dvynių ir dvilypių karalių mito (Kristiansen 2014; 81–90). Pirmą kartą Senovės Rytų istorijoje ši kolizija pasireiškė XXIII a. pr. Kr., kai, kilus krizei, palaikyti ir toliau plėtoti drėkinamąjį žemės ūkį prireikė keliomis kryptimis veikiančių valdžios aparato pajėgumų. Plečiantis tarptautiniams ryšiams senoji socialinė tvarka, patirdama vis didėjantį miestų plėtros tempą, pradėjo eizėti vis greitesniais tempais.

Anot Ernesto Gellnerio, atsiradus labai išsivysčiusiai agrarinei visuomenei, iškilo dvi fundamentalios darbo pasidalijimo formos – valdžios centralizacija ir žinojimo centralizacija. Tokio pobūdžio centralizacijos

nebūtinai eina koja kojon. Dažnai jos yra varžovės; kartais jos užgrobia viena kita; bet dažniau jie – Raudonieji ir Juodieji, prievartos ir tikėjimo specialistai – yra išties nepriklausomai veikiantys varžovai, o jų teritorijos dažnai nėra sutampančios. (Gellner 1996 [1983]; 25)

Patogumo ir aiškumo dėlei būtų galima kalbėti apie dvi teopolitinių ir sociokultūrinių veiksmų grupes.

Pirmoji – *biurokratinis žynių aparatas*, disponuojantis sudėtingu rašto ir skaičiavimo monopolium, reikalingu organizuoti didžiulę prievolių skirstymo ir produktų perskirstymo sistemą. Antroji – *karinė jėga*, reikalinga priversti valstiečių bendruomenes dirbti alinančių monokultūrinį darbą melioracijos bei irigacijos

sistemose, taip pat būtina šio darbo vaisiams apsaugoti.

Prancūzų politinio sociologo Dominique'o Colas manymu, despotinė Rytų valstybė buvo pastatyta ant abiejų minėtų atramų. Norėdama išsilaikyti, ji

privalėjo remtis karine jėga, galėjusia priversti individus bendradarbiauti; kartu jai buvo būtina raštininkija, galėjusi įvertinti tai, kas gaunama iš gyventojams skiriamų darbinių prievolių. Be rašto despotinė valstybė nebūtų galėjusi egzistuoti. Raštininko tarnyba jai buvo reikalinga ne mažiau už kario tarnybą. (Колас 2001; 264–265)

Bronzos amžiuje socialinės grupės, atsakingos už žinojimą ir jėgą, egzistavo griežtai atskyrusios viena nuo kitos, o žynių grupė turėjo tam tikrą pirmenybę prieš karius. Nuo XV a. pr. Kr. aiškiai išsikristalizavo jau dvi lygiavertės klasės – žyniai ir kariai (Parpola 2005; 89).

Žynių klasę, dominavusią visuomenėje bronzos amžiuje, graikai vadino *hierateuma*. Išskirtinai protinės veiklos pobūdis, smulkmeniškasis prie rašymo lentelių susirietusio hierogramatėjo ir raidės kultas jiems jau nebuvo būdingas. Homerinės epochos herojai priklausė naujo, maksimaliai sukarinto tipo politinei bendrijai, kurią, vėlgi sekant graikiškuoju pavyzdžiu, galima būtų pavadinti *strateuma*.

M. Weberis savo *Agrarinėje senovės pasaulio istorijoje* rašė, kad pradžioje visose senovės tautose, nuo Senos iki Eufrato, buvo galima aptikti tas pačias vystymosi stadijas (Бергер 1923 [1909]; 134). Jos pasireiškia kaip *kaimo bendruomenės* ir *pilies monarchijos* idealieji tipai (ten pat; 134–135). Tačiau ilgainiui dėl *jūrų pakrančių kultūrų* ir *upių baseinų kultūrų* skirtybių (ten pat; 98) susiformavo dvi atskiros

vystymosi tendencijos. Rytuose, kur valdovas monopolizavo prekybą ir ilgainiui tapo visišku savo palydos bei administruojamų valdinių šeiminku, išsirutulioja kitas vystymosi variantas: miestų vystymasis čia sustabdomas ir jie visiškai „netenka autonomijos“ (Egiptas) arba išlaiko tik labai ribotą „sakralinę autonomiją“ (Mesopotamija). Šiomis sąlygomis rytietiškos valstybės idealieji tipai pradžioje įgijo *miesto monarchijos*, o vėliau – biurokratinės *leiturgijų*<sup>9</sup> valstybės (ten pat; 137–139) bruožų. Valstybės formavimosi pradžioje vargu ar kas galėjo tikėtis pavojingos šių grupių galios hipertrofijos – jų veiklos pobūdis, regis, buvo griežtai skirtas tarnauti tikrai bendriems visos didžiosios bendrijos interesams. Tačiau ištis monumentalė gamtą vis labiau apvaldančios *hidraulinės visuomenės*<sup>10</sup> (Wittfogel 1957) veikla ir laipsniškai vis labiau bendruomenių kontrolę prarandantis valstybės disponavimas masiniais žmonių jėgos ištekliais sukūrė, anot Lewiso Mumfordo, Rytams taip būdingą galios *implozijos*<sup>11</sup> fenomeną, kuriame superviešpatijų tvarka į vieną valstybinę visumą sustūmė iki tol skyrium gyvenusius ir natūraliai besivysčiusius socialinius darinius (Mumford 1961; 34).

Bronzos amžiuje žyniai galvoja, o kariai kovoja; abiejų veiklos specializacija visiškai aiški. Viršenybė šiame tandeme akivaizdžiai priklauso žyniams, o karių klasė, nors nenoromis, turi tenkintis iš dalies legitimiu ir provizoriškai galiojančiu būtino blogio, legalios prievartos aparato arba barbariškų valdžios uzurpatorių statusu. Bronzos amžiuje žynio pareigybė buvo

ordinarinė, o kario – ekstrordinarinė, steigama išimtinai vystymosi sutrikimams šalinti (lot. *status necessitatis*; vok. *Ausnahmezustand*). Ginkluotas žmogus, kuriam smurtas yra įprotis ir kasdienybės norma, vertinamas vien kaip būtinas blogis, kurio veikla legitimuojama, t. y. jis kviečiamas arba samdomas taikiai visuomenei ginti tik tada, kai jo paslaugos būtinos apsidrausti nuo pavojingos grėsmės, arba jo reikia jau pažeistai socialinei tvarkai atkurti.

George'as Dumézilis, taikydamas lyginamosios analizės metodą, sukūrė indoeuropiečių visuomenės trifunkcionalumo teoriją (Dumézil 1989), kurioje mėgino įrodyti trijų sakralių struktūrinių lygių – žynių, karių ir gamintojų – buvimą. Tiesa, kiti autoriai, kalbėdami apie bronzos amžiaus visuomenių specifiką, įžiūri jų sąrangoje ne tiek trifunkcionalumą, kiek socialinį bifunkcionalumą, t. y. dvi dominuojančias klases – žynius ir karius (Гамкрелидзе, Иванов 1995). O ir pati visuomenės sąranga labiau primena ne tiek stabilią struktūrą, kiek stabilios struktūros nesudarančią ir labai dinamišką kelių konkuruojančių socialinių archetipų genezę. Žynių statusas bronzos amžiuje ilgą laiką buvo neginčijamai pranašus, bet kai XXIII a. pr. Kr. prasidėjo permanentinė žemės ūkio krizė ir kai tapo aišku, kad karas yra lengviausias būdas iškilusioms socialinėms problemoms spręsti, jiems teko susitaikyti su tiek pat, o gal net dar labiau svarbiu ginkluotųjų pajėgų vaidmeniu. Bronzos amžiuje tarp abiejų konkuruojančių socialinio elito darinių beveik visada vyko įnirtinga tarpusavio kova dėl

<sup>9</sup> Gr. – prievolių.

<sup>10</sup> Karlo Wittfogelio terminas.

<sup>11</sup> Sutraukimas, dirbtinės apimtios sukūrimas.

viršenybės, nesugriovusi visuomenės tik todėl, kad ją kiek galėdama ramdė kosmoteologinė viešpatijos substancija.

Geležies amžiuje padėtis radikaliai pasikeitė. Žynių grupė faktiškai nunyko, o naujai besiformuojantis politinis kūnas iš esmės sutapo su „karių-piliečių cechu“ (M. Weberio terminas). Naujojo amžiaus išvakarėse žyniai ir kariai mirtinai susikibo tarpusavyje, dėdami visas įmanomas pastangas pašalinti priešą ir perimti pralaimėjusios pusės kontroliuojamą tėvoniją. Kariams pavyko nustumti į šalį žynių kastą, ją pačią marginalizuoti ir perimti jos organizacines socialines funkcijas. Kariai galutinai perėmė visuomenės kontrolę, įgytąją valdžią paversdami aukščiausiąja jėgos struktūra, tačiau tuo pačiu metu neišvengiamai pakirsdami žynių palaikomą senąją legitimacijos tradiciją. Viešpatystė žlugo, ją pakeitė nuo šiol glaudžiai tarpusavyje susijęs, bet į dvi šakas išsiskyręs autoriteto ir galios tandemas. Skirtingai nuo bronzos amžiaus viešpatystės, geležies amžiuje galios šaltinis (*kieno vardu* liepiama) ir galios subjektas (*kas* liepia) visiems laikams atsiskiria vienas nuo kito.

Mitopoetinė tradicija simboliškai parodo šį epochinį politinės teologijos lūžį. Iš arijų protėvynės pajudėjusios ir nuo Indijos iki Islandijos pasklidusios indoeuropiečių tautos geležies amžiaus priešistorėje kiekviena savaip sprendė radikalią galios viršenybės problemą tarp žynių ir karių grupių. Problemos esmę sudarė tai, kad žyniai naujomis sąlygomis ėmė pretenduoti į jiems ligi tol nebūdingą galios statusą, o kariai – ieškoti autoriteto, galinčio legitimuoti jų pretenzijas.

Nagrinėjant Tamsiųjų amžių laikotarpį, galima išskirti du skirtingus konflikto ato-

mazgos variantus. Esamo tyrimo kontekste galima daryti prielaidą, kad žynių struktūros išlikimą kai kuriose šalyse sąlygojo būtent istorinė ir politinė geografija. Politinių formų evoliucijos požiūriu galima tik galvoti, kad sąlyginai saugiuose indoeuropietiško masyvo pakraščiuose – kur kaip tik ir buvo atsidūrę keltai su indais – nereikėjo taip griežtai laikytis sukarinto gyvenimo režimo, taip pat bet kokia kaina siekti politinio solidarumo ir visuomenės homogeniškumo. Kaip tik todėl druidai ir brahmanai čia galėjo neskubėdami prisitaikyti prie naujų, viešumos iššūkio suformuotų gyvenimo aplinkybių ir susirasti sau pakankamai svarbią vietą naujai besikuriančiose heterarchijose. Strateumos elementų dominavimas politogenezės struktūroje sąlygojo polio atsiradimą. Hierateumos elementų dominavimas politogenezėje lėmė tai, kad Persijoje susiformavo ne polis, kaip Viduržemio jūros regione, bet kur kas sudėtingesnė, totalitariškesnė ir ideologiškai motyvuota struktūra – imperija.

Pirmąjį jų būtų galima pavadinti tipiniu problemos sprendimo atveju: kovodami dėl valdžios daugumoje indoeuropietišku tautų žyniai neabejotinai patyrė pralaimėjimą ir visam laikui iš *politinės arenos pasitraukė* į socialinį paribį. Graikų pasaulyje, galima sakyti, pasireiškė šio proceso idealus tipas. Čia karių klasė beveik visiškai ištrina žynių anksčiau turėtą autoritetą, kariai patys perima visas organizacines ir tvarką legitimuojančias savybes. Ksenofontas, išreiškdamas pašaipią graikų pažiūrą į žynius, rašė: „Rapsodai, atmintinai mokėdami ilgiausias poetas, patys būna tikri minkštagalviai“ (*Atsiminimai apie Sokratą*; 4.2.10). Graikų pasaulyje žynių kasta išnyko visur, išskyrus Delfus. Žynių

funkcijas galėjo atlikti oiko galva, kariuomenės vadas arba valstybės pareigūnai (Beer 2004; 8). Graikų visuomenėje atskiras žynių cechą tapo neberekalingas, nes jo globotas technologines ir aretologines funkcijas perėmė kariai. Jie sunaikino žynių kastą, perimdami jos funkciją. Gamyba lygiai taip pat tapo tik tam tikra pagalbine karybos funkcija. Piliečiai kariai, kiek tai buvo būtina, tuo pat metu buvo ir žemdirbiai, ir net amatininkai.

Naujosios paradigmos elgesio etalonu graikų pasaulyje tapo kariai išminčiai. Archajinėje Graikijoje „didikai, būdami žynių funkcijų paveldėtojai, viešuosius religinius ritualus atlikdavo patys, apsieidami be jokios atskiros žynių kastos“ (Brodersen 2006; 84). Odisėjas, Palamedas ir Nestoras – neeilinė praktine išmintimi pasižymėję epiniai herojai, neturėdami nė menkiausio ryšio su senosios epochos žyniais, buvo labai vertinami graikų. Graikijoje, panašiai kaip ir vėliau iškilusiam germanų pasaulyje ir skirtingai nuo indų bei keltų pasaulių, kuriuose išliko esminė brahmanų ir druidų įtaka, karių klasė geležies amžiuje greitai ir užtikrintai įveikė žynių klasės viršenybę – sunaikino juos kaip savarankų organizacinį vienetą, taip pat perėmė iš jų didesnę dalį pasaulio atsiradimo ir žmonių elgesio paaiškinimo funkcijų.

Antrasis variantas išryškėjo indoeuropietišku tautų pakraščiuose. Jis buvo susijęs su ilga, permaininga ir kruvina abiejų klasių tarpusavio kova, kuri baigėsi tų klasių ypatumus integruojančiu, galima pasakyti, sinkretišku rezultatu. Pradžioje žynių klasė sugebėjo kuriam laikui netgi pajungti sau karių klasę, sėkmingai naudodamasi galimybe sutelkti po savo vėliava tautą bendrai kovai su išorės priešais. Keltų ir

indoarijų žynių klasė (atitinkamai – druidai ir brahmanai) išsilaiko kaip nepriklausoma struktūra, bet politinę valdžią galiausiai užleisdžia karių klasei, išsaugodama grynai dvasinę privilegiją rūpintis tradicijų sergėjimu. Pasak Edwardo Van Dyke'o Robinsono:

Dvi arijų kilties šakos – indai ir keltai – anksti pas save išaukštinę žynių kastą, kartu parodė lemtingą negebėjimą vadovauti, įtvirtinant savo šalių politinę nepriklausomybę; toks pat negatyvus magų žynijos poveikis atsiliepė ir sustabarėjusiems medų, taip pat persų papročiams. (Robinson 1903; 619)

Kokiu pagrindu ir kokiu būdu karių klasė, būdama savo prigimtimi pasaulietinė struktūra, galėjo inicijuoti naują politinę teologiją? E. Voegelinas, vertindamas politinių jėgų galimybes organizuoti ir legitimuoti naująją tvarką, pažymi:

Žmonių gyvenimas politinėje bendruomenėje negali būti laikomas pasaulietine sfera, kuriai svarbūs vien teisiniai klausimai ir galios struktūros. Bendruomenė yra ir religinės tvarkos sfera, todėl politinės būklės samprata bus neišsami, jei nebus atsižvelgta į svarbiausius dalykus; pirma – į neatskiriamas nuo visuomenės religines jėgas ir simbolius, kuriais jos reiškiasi; antra – jei mėginsime suprasti religines jėgas, nelaikydami jų svarbiomis ir vertinsime jas nereliginėmis kategorijomis. Žmonės gyvena politinėje visuomenėje visomis savo būties formomis, pradedant fizinėmis, baigiant dvasinėmis ir religinėmis. (Voegelin 2000d; 70)

Karių klasė susidūrė su didžiuliu teopolitiniu sunkumu, kuriam *įveikti* kariai turėjo kur kas mažesnę priemonių arsenalą, palyginti su tuo, kuriuo tradiciškai disponavo žyniai. Pradžioje buvo vienintelė tikra priemonė, galinti užvesti politinio susaistymo mechanizmą. Jos vardas buvo priesaika. Žyniai turėdavo ir kitų jiems prieinamų socialinės sanglaudos formų,

o kariai disponavo vienintele – priesaikine sutartimi. Vokiečių teologas Michaelis Lütge yra atkreipęs dėmesį, kad kariai juos saistančia formule iš esmės pripažino tik Mitros vardu religine priesaika grindžiamą sutartį, veikusią visose socialinėse srityse (Lütge 2008; 89). Kartu labai svarbu pabrėžti, kad Mitra tuo pačiu metu yra ganyklinės žemės suskirstymo bei išdalijimo dievas (ten pat; 89). Tai iš esmės patvirtina C. Schmitto mintį apie pirminį politinės erdvės įvietinimą ir sutvarkymą (vok. *Ortung und Ordnung*). Mitanų, medų, persų ir indų politinėse teologijose pabrėžiama, kad Mitra yra „plačiųjų pievų valdovas ir tiesą bylojantis karėvųjų dievas“ (ten pat; 89).

Graikų pasaulyje olimpinė mitologija lygiai taip pat fundamentaliu naujosios būties pagrindu laikė Stigės vardu daromą priesaiką, susaistančią dievus ir maruolius. Po pergalingos titanomachijos Dzeusas skiria šią deivę priesaikos globėja (Hesiodas *Teogonija*; 383; Homeras *Odisėja*; 185). Veidmainiavimas ir dialektiška socialinė elgsena nuo šiol ėmė reprezentuoti pralaimėjusį ir į tamsą nugrimzdusį suktų viešpačių ir dar suktesnių jų valdinių pasaulį, kuris, bent jau Vakaruose, buvo ryžtingai nugramzdintas į žmonijos kolektyvinę sąmonę. Kad to neįvyktų ir žmogui nereikėtų grįžti į senąją amorfiškos socialinės protoplazmos pasaulį, Dzeusas įvedė grėsmingą priesaikos ritualą, kur dievai prisiekdavo Stigės vandenimis, o piliečiai – Dzeusu. Olimpo valdovas ypatingais atvejais pasiūsdavo Iridę parnešti Stigės vandens (Hesiodas *Teogonija*; 780–806). Dievas, kreivai prisiekęs Stigės vandenimis, metams krisdavo į skausmingą nebūtį, o paskui keliaudavo tremtin devyneriems metams; žmogus, sulaužęs duotą priesaiką,

politiniame pasaulyje apskritai liaudavosi buvęs žmogumi ir mirtis tokiu atveju jam galėjo būti pati lengviausia išeitis. Priesaika – tai duoto žodžio užtikrinimas viešojoje erdvėje. Be šio bazinio judesio politiškumas būtų paprasčiausiai neįmanomas. Viena vertus, tai yra užimtos pozicijos *sutvirtinimas*, kita vertus – savęs paties *į-si-tvirtinimas* naujajame politiniame žmonių pasaulyje. Prisiekusį žmogų jo duotas žodis tarsi prikala prie naujosios politinės tikrovės, nuo šiol nepalikdamas jokios galimybės laisvai kaitaliooti užimamą poziciją.

Galima pasakyti, kad pereinamuoju laikotarpiu, vadinamųjų Tamsiųjų amžių epochoje, bendrasis žinių tezauras, technologinių įgūdžių *know-how* ir socialinės inžinerijos gebėjimai liovėsi buvę išimtinė žynių kompetencija ir nenumaldomai ėmė dreifuoti nuo tų, kurie disponavo statiškomis, įprastomis ir sakralizuotomis žiniomis, prie tų, kurie naujomis sąlygomis įrodė gebą tomis žiniomis naudotis autonomiškai, lanksčiai ir agresyviai. Žinojimas geležies amžiuje nustojo būti savaranki ir pakankama vertybė. Stipriai militarizuotas piliečių korpusas integravo ją į nepastovų jėgos lauką, kuriame (bent jau graikiškoje terpėje) po ilgų ir sudėtingų teopolitinių metamorfozių ji virto garsiąja *arete* – lanksčia ir maksimaliai reprezentatyvia karine dorybe, pasižyminčia gebėjimu naujojo kario piliečio savybių ratą lavinti pradžioje agogėje, o vėliau ir paidėjoje.

### Geležies amžiaus politinės teologijos paradigma

Senąją viešpatijų pasaulį su centru Rytuose ir periferija Vakaruose XII a. pr. Kr. iki pamatų supurtė *jūrų tautų* antplūdis. Jis suniokojo

bronzos amžiaus valstybes, bet paprastoms bendruomenėms, tuo metu jau beveik pavers-toms klusniu despotijos priedėliu, netikėtai sudarė sąlygas atsinaujinti. Prasidėjus geležies amžiui Viduržemio jūros baseine vėl atsigavo arba naujai atsirado miestai-valstybės. Šalia chrestomatiškai pagarsėjusių graikų *poleis* ir italikų *civitates* iškilo ir tokie mažiau žinomi miestai-valstybės kaip frigų Gordionas, lidų Sardai, žydų Jeruzalė ir Samarija, finikiečių Tiras ir Sidonas, taip pat toli vakaruose įkurta Kar-tagina. Laikotarpis, smurtu nutraukęs bronzos amžiaus egzistenciją, istoriografijoje vadinamas niūriu Tamsiųjų amžių vardu. Jis truko nuo XII iki IX a. pr. Kr. ir iš senosios hierarchinių viešpatijų visuomenės nepaliko akmens ant akmens. Tai buvo negailestinga senosios, gamtos ir sakralinio monarcho kultu grįstos politinės teologijos amputacija. Prasidėjęs geležies am-žius buvo socialinės dezintegracijos ir saugumo praradimo laikotarpis. Geležies amžiuje karyba pirmą kartą tampa nuolatine būkle ir nuolatinio užsiėmimu, o karių piliečių organizacija egzistavo tik tam, kad būtų nuolat pasirengusi fizinei ir dvasinei mobilizacijai. Anot Roberto Bellaho, tuo metu plačiai išplitęs geležies nau-dojimas „karybos efektyvumą veikė labiau nei gamybos būdo pokyčiai“ (Bellah 2011; 269). Nomadų visuomenės panaudojo inovacijas, išjudinusias bronzos amžiaus visuomenių pa-matus. Nepaslankius kovos vežimus pakeitusių kavalerija, ginkluota kompoziciniais lankais ir geležinėmis strėlėmis moviniais antgaliais, kėlė agrarinėms visuomenėms nuolatinį pavojų, griaudama jose stabilumo dvasią ir niokodama šventapilį (angl. *temple-city*) ūkį. Gordonas Childeas 1942 m. suformulavo nepaprastai

taiklį ir vaisingą mintį apie socialiai dinamizuo-jančią geležies technologijos galią (Childe 1942; 183). Šventapilį ūkis, vyravęs bronzos amžiuje, rėmėsi absoliučia to meto viešpatijų monopolija bronzos lydymo srityje. Naujomis sąlygomis, kai pigūs ir kokybiški geležies dirbiniai tapo lengvai prieinami visiems kariams ir amatininkams, pats metalurgijos procesas negrįžtamai išsprūdo iš centro kontrolės, patį centralizuotą rūmų ūkį paversdamas anachronizmu (Heichelheim 1958; 196). Visi, kas norėjo, galėjo apsiginkluoti efektyviais geležiniais ginklais arba apsirūpinti pigiais darbo įrankiais. Ir, kas svarbiausia, su ginkluotu bendruomenės nariu nuo šiol reikė-jo skaitytis visiems į galią pretenduojantiems asmenims.

Aišku, gyventojai toliau dirbo žemę ir ganė bandas, žiedė puodus ir gamino darbo įrankius, naudodami iš esmės tą pačią techniką, kaip ir anksčiau. <...> Jie netgi garbino tuos pačius dievus, atlikdami tuos pačius ritualus. <...> Bet dabar visuomenė jau buvo organizuota visai kitu pagrindu. Ji stojo į visai kitokį vystymosi kelią, kurdama naują vertybių sistemą. Bronzos am-žius baigėsi. (Finley 1970; 68)

Geležies revoliucija išjudino piramidines Artimųjų Rytų socialines struktūras, suteikdama naujų galimybių ir jų lig tol engtiems kaimy-nams. Ne išimtis ir pietų Balkanai, lig tol buvę apgailėtina bronzos amžiaus periferija. X a. pr. Kr. Graikija (greta Palestinos) tampa svarbiausiu geležies lydymo centru senajame pasaulyje, ap-lenkdama Siriją, Anatoliją ir Egiptą (Waldbaum 1978; 36). Simonas Bakhuizenas pabrėžė, kad būtent geležies lydymas ir jo socialiniai padari-niai sąlygojo unikalią graikų civilizacijos ir jų mentaliteto raidą (Bakhuizen 1977; 229). Bū-tent Graikijoje, kur vietos despotijos tradicija,

palyginti su Rytų etalonais, buvo gana silpna, geležies technologijos siūlomos galimybės sužadino itin didelius politinius lūkesčius. „Anks-tyvojo geležies amžiaus revoliucija“, reiškusi graikuose naujai atsiradusią galimybę visiškai aprūpinti amatininkus geležiniais įrankiais, o karius – geležiniais ginklais, puikiai sutapo su vietinių bendruomenių išsilaisvinimu nuo bronzos amžiaus gamybos būdo (Schlette 1979; 2). Šis procesas leido miestams-valstybėms visiškai subręsti ir galiausiai tapti leiturginių prievolių nevaržomais politiniais dariniais – poliais.

Visgi nereikia manyti, kad perėjimas nuo bronzos prie geležies technologijos buvo sklandžiai vykstantis, kumuliatyvus istorinis procesas. Greičiau priešingai. Archeologai vieningai sutaria, kad XII a. pr. Kr. veikiau jau ženklino (ne)paprastą ekonominę ir sociokultūrinę katastrofą. XII–XI a. pr. Kr. – juodžiausia Tamsiųjų amžių valanda (Thomas, Conant 2003; 32–60). XII a. pr. Kr. pabaigoje Graikijoje meno dirbinių labai sumažėja. XI a. pr. Kr. jie visiškai išnyksta. Tai galima paaiškinti tik kvalifikuotų amatininkų, bronzos amžiuje dirbusių rūmų elitui, masiniu išsibėgijimu. 1125–1025 m. pr. Kr. pagaminti dirbiniai rodė akivaizdžią kūrybinę aklavietę ir socialinę neviltį. „Tai buvo visiškas žlugimas, <...> tikrai tamsiųjų amžių stilius, jei čia apskritai tiktų vartoti stiliaus sąvoką“ (Desborough 1975; 41). Polio priešistorė Tamsiaisiais amžiais susijusi su trimis neišdildomomis to meto graikų emocijomis – baime, viltimi ir ryžtu. Kaip tik jos buvo ta medžiaga, kuriai buvo lemta sumentuoti graikų politiškumo jausmą, kartais netgi ignoruojant natūraliai susiklosčiusius gentinius ryšius. Kai 1100 m. pr. Kr. Atėnų

gyventojai pagaliau nusileido gyventi žemyn į agorą, palikdami jų saugumą garantavusią akropolio citadelę (Snodgrass 1971; 63), senasis gyvenimas kartu su graikų pasaulyje anksčiau turėta kaimų ir genčių autonomija žlugo.

Tačiau Rytuose, nepaisant visų geležies technologijų teikiamų pranašumų, bendruomeninių laisvių renesansas truko labai neilgai. Sparčiai nykstantis Rytų šalių bendruomenių politinės savimonės branduolys ilgainiui virto savo paties baudžiavine karikatūra. Bronzos amžiaus gale panašiai pradėjo menkėti ir žynių klasės, neatlaikiusios naujosios karių klasės spaudimo, vaidmuo. Dėl šių pokyčių senosios kaimų ir naujosios miestų bendruomenės greitai buvo paverstos klusniu baudžiaviniu despotijos priedėliu. Šioje istorijos magistralėje savivaldi bendruomenės prigimtis ir jos tolygi ūkinė raida buvo lemtingai palaužtos. Rytietiškos despotijos tradicija dėl neadekvačiai išaugusių socialinių struktūrų ir polinkio į gamybinį monumentalizmą pradžioje sustingdė, o galiausiai ir sugniuždė savo kūrėją. Ant deformuoto bendruomenės kūno iškilo visa apimantis sakralinės monarchijos antstatas. Visų sprendimų raktas neginčijamai pateko į sakralinio monarcho rankas, o šis, perfrazuojant žinomą Georgo Hegelio posakį, tapo pirmuoju ir kuriam laikui vieninteliu laisvu bei visateisiu Rytų pasaulio žmogumi (Hegelis 1980 [1837]; 131). VIII a. pr. Kr. Artimuosiuose Rytuose susiformavo precedentu neturėjusi situacija – tarptautiniame galios lauke nebeliko galios pusiausvyros struktūrų. Jas pakeitė imperijos (Bederman 2004; 31). Lėtai, bet užtikrintai, it feniksas iš pelenų, atsigavo senųjų despotijų refleksai, atkurdami afroazijinę valdžios tradiciją. Taisyklė eilinį kartą paneigė

išimtį. Žmonių širdyse sakralinės monarchijos išsiilgimas čia pasirodė esąs toks stiprus, jog net ilgą laiką savo teisėjų laikais sėkmingai valdovo jungo išvengusi Dievo išrinktoji tauta iš paskutinio savo teisėjo Samuelio su kvailu užsispyrimu pareikalavo: „Duok mums karalių, kaip kad jį turi visos tautos“ (1 Sam 8.5). Nors rafinuoti dorovinės sąmonės formavimo klausimai Rytų šalyse buvo svarstomi beveik nepaliaujamai, pakylant kartais net iki egzaltacijos būsenos, juose išreiškiamos mintys taip ir neįgavo netgi pačių paprasčiausių, pradinių politinės išraiškos formų (Jaspers 1957; 56). Egono Friedellio žodžiais, senovės Rytai buvo paradoksų kupinas „pasaulis be individų“ (Friedell 1977; 219).

Jei žvelgtume ne religiniu, bet politiniu ir sociokultūriniu aspektu, tolesniu civilizacijos vėliavnešiu buvo lemta tapti ne žydams, o graikams; ne Palestinei, bet Balkanams. Būtent graikų pasaulis lemtingai pasirodė esanti silpniausia grandis Rytų despotijų grandinėje. Kodėl ilgą laiką graikams vieninteliams sekėsi brandinti ir įforminti moraline sąmone apdovanotą politinį kūną? Aiškaus atsakymo čia nėra. Pradiniu tolesnės analizės tašku čia galėtų būti teiginys, jog tam tikra prasme savo istoriją graikai pradeda tuo, kuo Rytų pasaulis ją užbaigia, – sakraline monarchija. Socialine ir ekonomine struktūra Knoso ir Mikėnų rūmai, kaip ir juose reziduojantys viešpačiai, mažai kuo skyrėsi nuo savo istorinių prototipų Artimuosiuose Rytuose.

Antikos graikai, spręsdami neįtikėtinais keblų ir prieštarų pilietinio bendrabūvio kūrimo uždavinį, nuėjo šiuo ilgu ir sudėtingu keliu gerokai toliau nei kitos Senojo pasaulio tautos. Jiems pavyko gana sėkmingai prijaukinti vientisą ir neskaidrų pirmąjį jėgos gaivalą,

nesugniuodant ir nenužeminant konvencijų nemėgstančios individualios žmogiškosios prigimties.

Rytuose žmonės tvirtai tikėjo, kad jų miestus įkūrė dievai (Sissa, Detienne 2003; 166), o polių kūrėjai Graikijoje „technine prasme sąmoningai patys ėmė formuoti dievus pagal savo politinius poreikius, panaudodami tam olimpiečius be jų žinios ir sutikimo“ (ten pat; 169). Kaip tik tokios graikų „silpnybės“ netikėtai jiems suteikė unikalią galimybę atsinaujinti. Veikiant nepaliaujamai socialinių santykių krizei, politinė teologija čia ėmė sparčiai evoliucionuoti nuo teonominio prie autonominio politinių įvykių raidos aiškinimo. Rytuose tai, be jokios abejonės, būtų buvę palaikyta valstybinės didybės ir moralinių vertybių praradimu. Kaip tik šia prasme homerinėje religijoje į akis krinta toks dievų statuso sumenkėjimas ir žmonių poelgių svarbos išaukštinimas. Maža to – užuot patys veikę, dievai tvarkos palaikymo atsakomybę čia kone sutartinai patiki herojiškiems žmonėms. Bruno Snellas rašo: „Homeris savo poemose parodo dievus, kurie neverčia žmonių kristi į dulkes; priešingai, suartėdamas su žmogumi, dievas jį išaukština, išlaisvina, sustiprina ir sutvirtina jo pasitikėjimą savimi“ (Snell 1953; 32). Tvarkos sampratos evoliuciją antikinės Graikijos istorijoje pasekti yra itin sunku, ypač ankstyvąją jos dalį (Puhvel 2001; 127). Faktiškai neįmanoma pasiremti rašto (pražuvusio XII a. pr. Kr.) paminklais, kurie yra arba lig šiol neiššifruoti (linijinis raštas A), arba pasakoja išimtinai apie nuobodžią rūmų ekonomikos kasdienybę (linijinis raštas B) (Finley 1968; 25–28). Politinės teologijos analizei tenka panaudoti šiam reikalui tinkamus fragmentus

iš vadinamosios mitopoetinės graikų tradicijos, juolab, pasak Aristotelio, „žmonės įsivaizduoja pagal save tiek dievų išvaizdą, tiek gyvenimą“ (*Politika*; 1252b). Šiame nuolatos tarpusavyje kovojančių ir nepaprastai dinamiškų politinių bendrijų pasaulyje kario piliečio pareigybė įsitvirtino kaip naujas tvarkos kūrėjo ir palaikytojo etalonas. Kurdami simbolinį tokio naujo žmogaus paveikslą, graikai žengė pirmąjį žingsnį – parengė naujomis sąlygomis galinčią sėkmingai veikti politinę teologiją.

Žlugus senojo pasaulio viešpatijoms, senosios deivės ir naujieji dievai pasitraukia, kad paliktų vietos polio dievams, o polio religija, pakeitusi despotišką senojo pasaulio mentalitetą, nuo šiol pretenduoja pati tapti naujuoju autoritetu. Dzeusas Olimpo dievų sueigoje aiškiai ir tvirtai pasako, kad dievai naujajame pasaulyje nebevaldo žmonių poelgių (*Odiseja*; I. 32–34). Nuo šiol žmonės skelbiami esą visiškai savarankūs priimdami savo sprendimus.

Veikiant naujai, radikaliai militarizuotai politinei teologijai, geležies amžiuje pasikeičia pats religijos pobūdis: bronzos amžiuje *aukojimo ritualas* buvo universaliai laikomas vieninteliu veiksmingu būdu paveikti dievybės valią, jei buvo norima atkurti kosminę tvarką ir socialinį santykį, laiduojantį pažeistą tvarką (Girard 1992; 133). Geležies amžiuje jį pakeičia kokybiškai nauja *deramo gyvenimo būdo* arba *teisingo elgesio* paradigma, reikalaujanti iš žmogaus vien simbolinės aukos ir nuo šiol tampanti *viešos elgsenos* norma, išreiškiamą per teopolitinį

kodeksą, sudaromą vykdant apreikštąjį dievų valią<sup>12</sup> (Voegelin 2000d; 109).

Pasibaigus Tamsiesiems amžiams prasidėjo platus ir visa apimantis istorinis procesas, kurį Karlas Jaspersas pavadino *ašiniu laiku* (Jaspers 1957), o E. Voegelinas – *oikumenos era* (Voegelin 2000c). Šveicarų kultūros istorikas Jacobas Burckhardtas, kalbėdamas apie Renesansą, yra sukūręs taiklią metaforą – *žmogaus ir pasaulio atradimas*<sup>13</sup>, nurodančią naujas galimybes, atsirandančias sueižėjus ir suskilus senosios universalios tvarkos monolitui. Ši formuluotė taikliai nusako ir ašinio laiko teikiamas galimybes. Skiriasi tik *žmogaus ir pasaulio* atradimo mastas. Tai buvo riba, nuo kurios žmonės pradėjo reflektuoti savo individualią egzistenciją. Esminis socialinis rytietiškojo bronzos amžiaus pagrindas – visų socialinių grupių konsensuso dvasia – naujomis sąlygomis liovėsi veikęs. Geležies amžiuje senieji kolektyvinės atsakomybės saitai nebesaistė žmonių. Naujosios epochos žmonės, ypač graikai, ėmė rinktis kitas žaidimo taisykles, kuriose dominavo politinės rizikos, lošimo ir statymo už laimėtoją dvasia.

## Magija

Itin sudėtinga ir paini tradicinio religingumo ir politiškumo evoliucija vyksta graikams gana artimoje medų-persų tautoje. Geležies amžiaus pradžioje jų visuomenė buvo pasidalijusi į dvi klases – žynius ir karius (Boyce 1982; 33–37). Tai buvo *atravan* („židinio sargai“) ir

<sup>12</sup> Pagal E. Voegelino išdėstytą kompaktiškumo ir diferencijuotumo raidos tvarką, ritualą keičia mitas, o šį – teorija.

<sup>13</sup> Taip pavadinta svarbiausioji J. Burckhardto studijos *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) dalis.

*rataeštar* („ratuose stovintys“). Naujos politinės teologijos iniciatyvą parodė magų gentis ir jų išpažįstama religija, dominavusi Medijoje nuo 788 iki 550 m. pr. Kr. Magai pradžioje buvo viena medų genčių, evoliucionavusių į žynių klasę (Jong 2005; 90). Kompaktiškai gyvenanti magų bendruomenė „nuo pat Medijos karalystės įsikūrimo buvo aktyvūs karalių patarėjai ir pranašai“ (Lütge 2008; 169). Magai stengėsi modifikuoti senąją tradicinę iranėnų religiją – pritaikyti ją naujam, dualistiniam pasaulio vaizdui. Naujojoje persų teopolitikoje tiesos (*Arta*) principas, įkūnijamas Mitros, Ahura Mazdos arba Spenta Mainyu vaizdiniuose, pradeda simbolizuoti šviesųjį kosminį polių, radikaliai priešpriešinamą melo (*Drauga*) principui, kurį, savo ruožtu, įkūnijo Anghra Mainyu simbolizuojamas blogio polių, taip pat siejamas su nevaldomai didėjančiu jėgos, smurto ir galios naudojimu (Bivar 2005; 341–351).

Reikalas tas, kad medų ir persų diduomenė, suvaidinusi didžiulį vaidmenį apsaugant šalį nuo nuolatinių šiaurės klajoklių antpuolių, greitai pareikalavo sau aukštesnės padėties, galinčios tinkamai atspindėti jos naujai įgytą šlovę. Peterio Turchino nuomone, revoliucinius pokyčius Irano raitojoje diduomenėje sukėlė techninės inovacijos Didžiojoje Eurazijos stepėje (Turchin 2009; 191–207). Antroje pirmojo tūkstantmečio pr. Kr. pusėje Artimųjų Rytų galios struktūrose įvyko lemtingas lūžis. Atsirado kokybiškai naujų socialinės organizacijos formų, ieškančių naujų politinės legitimacijos būdų. Pagrindinis naujųjų pokyčių požymis

buvo pirmą kartą istorijoje iškilęs universalios egalitarinės etikos fenomenas. Jį mėgino įtvirtinti „pranašų figūros, kurios, rizikuodamos savimi, palaikė aukštus esančių galios struktūrų standartus“ (Bellah 2011; 573). Pranašo Zaratusros mokyme labiausiai pasireiškė *šurkštava* militarizmo kritika. Zaratustra Persijoje, panašiai kaip Budha Indijoje, ėmėsi uždavinio kurti universalią geležies amžiaus žmonių kartos etiką, radikaliai modifikavusią abi senąsias – žynių ir karių – socialinio elgesio programas, atėjusias iš bronzos amžiaus. Skausmingai išgyvendamas dėl nuolatinių šiaurės nomadų antpuolių šalyje sukeltos socialinės suirutės, Zaratustra labai kritiškai vertino sparčiai augantį karių klasės vaidmenį. Pranašas griežtai stojo prieš žiaurų ir švaistūnišką jaučių aukojimą karingajame Mitros kulte ir prieš siautulingą haomos maukimo ritualą, kartu smerkdamas ir kitus nežabotus karių klasės papročius (Nyberg 1938; 188, 244; Wikander 1938; 58). Tuo metu, kai kariai kėlė Mitros kultą, Zaratustra faktiškai ėmė reanimuoti senąjį, jau gerokai primirštą Varunos<sup>14</sup> kultą ir su juo siejamą mokymą apie kosmo moralinę tvarką. Jaštose skelbiama mintis, kad dievui garbinti „žmogui geriausiai tinka tyli meditacija“ (*Jaštos* 43.15). Vietoj galią simbolizuojančio dievo Mitros Zaratustra naujojoje politinėje teologijoje išaukštino gerąją mintį (*Vohu Manu*), o vietoj karių valdžios (*Xšatra Vairya*) ragino pasirinkti žynių skelbiamą gerąją tiesą (*Aša Vahišta*). *Gatų* himnų pranašas Zaratustra nuolat pabrėžė svarbą tvirtai ir pasiaukojamai laikytis senojo

<sup>14</sup> Avestos knygoje senasis dangaus dievo *Varunos* vardas buvo pakeistas epitetu *Abura Mazda* (viešpats išmintingas).

Avestos tikėjimo, grindžiamo ne karinės galios didinimu, bet tradicijomis, tvarka, taika ir teisingumu. Tačiau svarbiausias dalykas naujajame mokyme buvo precedento neturėjusi teopolitinė abiejų luomų ir jų skelbiamų dorybių kontaminacija. Zaratustros reforma leido žiniams paradoksaliu judesiu perimti militaristinę karių cecho ideologiją. Tokiu būdu Persijoje zoroastrizmo religija persiėmė karine dvasia, o kariauna, savo ruožtu, sėkmingai įsivainavo šventojo karo idėją. Apvertimas įvyko ir pačioje religijos struktūroje: pirmosios socialinės funkcijos dievai-*ahurai*, simbolizavę žynių autoritetą, nuo šiol tapo griežtai subordinuoti Ahura Mazdai, anksčiau žinomam kaip Varuna, o *daivai*, anksčiau buvę karių klasės dievai, buvo diskredituoti kaip šiurkštus smurto šalininkai (Ahmadi 2015; 50). Naujojoje politinėje teologijoje Ahura Mazda buvo suvokiamas kaip pasaulinės tvarkos kūrėjas, o Arta (*Aša*) – kaip to dievo sukurtas ir jo amžiną moralinę tvarką išreiškiantis universalus įstatymas. Zaratustra sukuria radikalų teologinį monodualizmą. Zaratustros mokyme ypatingas vaidmuo buvo skiriamas asmeniniam religingumui, tuo pačiu metu išskirtinai išaukštinant žmogaus valią ir gyvenimo pozicijos pasirinkimą. Šioje teologijoje ne tikai pirmą kartą buvo ontologiškai ir moraliai atskirti kosminio gėrio ir blogio poliai, bet ir visa tai kartu susieta su būtinybe visiems savo šalininkams sąmoningai pasirinkti reikiamą pasaulėžiūrinę poziciją. Kiekvienas žmogus privalėjo rinktis tarp gėrio ir blogio stovyklų. Visas pasaulis buvo įsivaizduojamas kaip totalinės kovos laukas. Žmogaus vidinis pasaulis taip pat tapo nesibaigiančios psichomachijos arena. Zoroastrizmas faktiškai pripažino

tam tikrą universalistinį žmogaus valios laisvės principą ir taip pirmą kartą istorijoje sukūrė teopolitines prielaidas įveikti viešpatystės pasauliui būdingą nepajudinamos žmogaus lemties idėją. Kurdamas naująją religinę paradigmą, Zaratustra neišvengiamai turėjo pasinaudoti kokia nors ankstesne teologine schema. Turint omenyje pabaigoje atsiradusią koliziją tarp žynių ir karių etinių doktrinų, tikėtinausia, kad pirminiu modeliu savo teologinei konstrukcijai Zaratustra galėjo paimti bronzos amžiuje paplitusį dualistinį dvynių mitą, kurio įvairios modifikacijos (Varuna – Mitra) tapo pavyzdžiu naujajai gėrio ir blogio priešpriešai išreikšti.

Zaratustra skleidė tautai savo vizijose patirtą aukščiausiosios šviesos dievybės raginimą pradėti šventąjį karą prieš visokią blogį. Šventojo karo pranašystėse originaliai sumišo anksčiau nesuderinamomis laikytos galios ir tiesos, jėgos ir taikos idėjos, nauja, keista ir savita „kovos už taiką“ teologija, kurioje karui buvo skelbiamas negailestingas karas, o griaušančiai galiai pažaboti turėjo būti sukurta dar didesnė taikos palaikymo galia.

Anot Michaelio Lütge's, radikalus magų atsisakymas naudotis karo grobiu ir posūkis prie taikaus ūkininkavimo rodė, kad ši religinė kultūra faktiškai susiliejo su plačiuoju gyvulių augintojų ir žemdirbių sluoksniu, padarydama lemtingą įtaką persų tautos mentalitetui (Lütge 2008; 111).

Herodotas magus vadino Medijos gentimi, užsiimančia paveldima religine praktika ir pranašavimu (Herodotas *Istorija*; I. 108, 120, 128). Magai, pradžioje buvę viena iš medų genčių, vėliau ėmė darytis panašūs į savitą religinę broliją (*Istorija*; I. 101). Jau Herodotą stebino

su religija sunkiai suderinamas keistas magų organizuotumas ir radikalus jų pasirengimas prireikus „žudyti visa, kas gyva“ (*Istorija*; I. 140). Istorijos tėvas mini unikalų socialinį konfliktą: atvirą magų kastos sąmokslą prieš persų karių klasės valdžią (*Istorija*; III. 61–67), kuriai simpatizavo gyventojų dauguma, nes magai pasisakė ir prieš privalomą karo tarnybą (*Istorija*; III. 67). George'o Rawlinsono nuomone, magų lyderis Gaumata pradėjo „religinę revoliuciją“, nukreiptą prieš karinę arijų aristokratiją (Rawlinson 1858; 459).

Magų konspiracija sukėlė šalyje beprecedentį, kitose šalyse sunkiai įsivaizduojamą pilietinį konfliktą, pasibaigusį kruvinomis magų skerdynėmis (Herodotas *Istorija*; III. 77–79). Įdomu tai, kad būtent po nepavykusio magų maišto persų karinis elitas pagaliau ryžosi radikaliai pertvarkyti valstybę (*Istorija*; III. 80–88) ir savo šalį iš hierokratijos performavo į imperiją (Dusinberre 2013; 10). Teopolitine prasme Darėjo kova su magais galėjo būti paaiškinama originaliu monarcho sumanymu į aukščiausio dvasinio autoriteto rangą vietoj Zaratustros pakelti save patį (Kreyenbroek 1994; 1–15)<sup>15</sup>. Herodotas pastebėjo įdomų dalyką, susijusį su unikalia diskusija politinės ateities klausimu, užsimezgsusia Persijoje. Šalyje tai tapo įmanoma tik nuslopinus magų maištą (Herodotas *Istorija*; III. 80). Kartu su jų dvasine viršenybe griuvo anksčiau buvęs neginčijamas dieviškųjų protėvių autoritetas. Akivaizdu, kad iki tol magų įtaka tradicinei vadovybei arba juo labiau tiesioginė jų valdžia bet kokią politinį svarstymą darė iš principo neįmanomą.

Nors atviroje kovoje dėl valdžios žyniai pralaimėjo geriau pasiruošusiam ginkluotam priešininkui, jų įtvirtinti dualistiniai naujosios religijos elementai niekur neišnyko. Įvykusios teopolitinės sintezės rezultatas buvo analogo neturinti totalitarinė šviesos kulto ideologija, pirmą kartą Žemėje paskelbusi totalinę kovą tarp gėrio ir blogio.

Žynių klasės autoritetas Persijos imperijoje, nepaisant visų skausmingų procesų, išliko nepaprastai aukštas ir, neilgai trukus, jie faktiškai susigrąžino anksčiau turėtą išskirtinę savo padėtį. Ksenofonto liudijimu, magai buvo artimiausi Kiro patarėjai (Ksenofontas *Kiro mokymas*; VII.4.35). Nepaisant įvykusių struktūrinių pokyčių, religinis magų autoritetas turėjo tokias galias socialines šaknis, kad netgi kai ši kvazi-religinė kasta buvo sutriuškinta, karių klasė pati faktiškai perėmė jų metodus ir ideologiją. Negana to, visa naujai atsiradusi imperija buvo nudažyta už taiką ir tiesą kovojančio radikalaus dualizmo spalva. Kovoje prieš *neteisybę* (*Drauga*) persų kariai savo šventumu ėmė lenkti pačius žynius (Herodotas *Istorija*; I. 138). Kita vertus, Persijos karinei monarchijai apsimokėjo palikti stipriai apkarpytą magų korporaciją, nes tik jų padedama galėjo efektyviai suvaldyti giminingą aristokratiją. Kitaip nei bronzos amžiaus teopolitika, kai stiprios, despotinės viešpatijos maloningai leido savo struktūros viduje veikti savarankioms žynių ir karių korporacijoms, geležies amžiaus monarchijos, neturėdamos anksčiau turėtos viešpatystės auros, naujomis sąlygomis niekaip negalėjo sau leisti, kad greta jų gyvuotų bet kokie autonomiški, o juo labiau

<sup>15</sup> Panašią karaliaus-pranašo poziciją Egipte mėgino įtvirtinti Echnatonas.

alternatyvūs galios centrai. Persijos karaliai sėkmingai pasinaudojo karinės diduomenės pagalba palaužiant magų galybę, bet, pasiekę pergalę, tuoj pat pradėjo naudotis pralaimėjusiųjų teopolitinėmis paslaugomis, kovodami šįkart jau su karine diduomene.

Egzistavo dar vienas itin svarbus magų gebėjimas, imperinio režimo sąlygomis daręs juos sunkiai pakeičiamus. Abiem pusėms įtarumą kėlė lokaliniai skirtumai ir savitumai. Naujomis sąlygomis imperinė politinė teologija maksimaliai išplėtė valdžios legitimaciją. „Ahura Mazda yra didis dievas, <...> duodantis *šach-an-šachui* galią valdyti kitus karalius“ (Oppenheim 1969; 316).

Magų draudimai laidoti mirusiuosius ir statyti šventyklas sklandžiai derėjo prie imperijos kovos su nukariautų tautų vietiniu partikuliarizmu. Daugiatautei ir daugiakultūrei imperijai tai buvo labai svarbus teopolitinis veiksnys, turint omenyje, kad Persijos pirmtaikei Asirijai, kuri rėmėsi išimtinai ginklo jėga, taip niekada ir nepavyko galutinai unifikuoti įvairiaspalvės savo nukariautų tautų paletės. Senųjų, susiskaldžiusių tautų politinė sintezė, laikinai įgyvendinta Asirijos imperijoje, Persijos supervalstybėje tapo „stabilia būkle, įtvirtinta vykdant dėmesingumo ir tolerancijos politiką. <...> Tik Vakarai nebuvo įtraukti į šią sintezę“ (Moscati 2001; 271).

Ksenofontas atkreipė dėmesį į radikalius asirų ir persų imperinės politikos skirtumus. Pirmuosius, jo manymu, galima buvo laikyti tik agresyviais smurtautojais (*Kiro mokymas*; I.5.3). Persijos užkariaujamoji politika vadinama taikinga (*sic!*) ir dievobaiminga, o ši šalis kariauja vien dievų laiminamus šventuosius karus (*Kiro*

*mokymas*; I.5.6). Kiro lūpomis autorius išreiškia įsitikinimą, kad persai, kitaip nei asirai, niekad nepuolė pirmi ir, kurdami imperiją, kariavo tik kitų išprovokuotus gynybinius karus arba, išimtiniais atvejais, grynė pamintą teisingumą, padėdami bejėgiams draugams apsiginti nuo priešų (*Kiro mokymas*; I.5.13). Panašias persų imperinės politinės teologijos idėjas, garbstančias *taikingą karą* ir *išvadavimą* nuo sugedusios laisvės, mini ir kiti šaltiniai.

Sugedus Babilonui, Mardukas

dairėsi po visas šalis, ieškodamas tinkamesnio ir teisingesnio valdovo. Ir pagarsino Kiro vardą, paskelbdamas jį pasaulio valdovu. <...> Kiras visada buvo taikus ir, Marduko liepiamas, teisingai elgėsi su nukariautomis šalimis. <...> Mardukas, matydamas teisingus Kiro darbus ir jo gerą širdį, prisakė, kad šis užimtų Babiloną kaip draugas. <...> Didžiulė armija taikiai okupavo šalį. <...> Visi krašto gyventojai krito prieš jį džiūgaudami ir nušvitusiais veidais bučiavo kojas. Laimingi žmonės vadino jį savo šeimininku, išgelbėjusiu nuo pražūties ir suteikusiu naują gyvenimą, ir šlovino jo vardą. (Oppenheim 1969; 315)

Ilgo ir sudėtingo jėga besivadovaujančių karių ir dieviškąja teise besiremiančių žynių tarpusavio santykių aiškinimosi istorija baigėsi grynai rytietišku produktu – sakraline monarchija, kėlusia tikslą suderinti dieviškosios tvarkos idėją su visa apimančiu prievartos aparatu. Senovės Rytų pasaulyje ši savita pagoniško cezariopapizmo atmaina galutinai subrendo tik geležies amžiuje. Kai Persija į vieną imperiją surinko visas Artimųjų Rytų tautas, jos *šach-an-šachai*, negalėdami naujomis sąlygomis pretenduoti į dieviškosios viešpatijos statusą, susiejo visas lig tol ten gyvavusias valdžios sampratas. Magai – šie „didieji Achaimenidų imperijos sinkretistai“, naudodamiesi universalistinės religijos

ypatumais, gana efektyviai dirbo, stengdamiesi vienoje politinėje teologijoje sulieti skirtingų kultūrų elementus ir amalgamuoti tarpusavyje nors kiek panašias dievybes (Lütge 2008; 174). Naująją politinę teologiją sėkmingai naudojo persų šach-an-šachai. Kiras Didysis Babilone iš pagrindinio vietos dievo Marduko „gavo sutikimą“ tapti jo vietininku žemėje; Kambisas Egipte perėmė dieviškąjį faraono statusą; o pačioje Persijoje Darėjas karaliumi tapo *Abura Mazdos* malone, priimdamas kartu ir visas su tuo susijusias mesianistinio imperializmo sąlygas (Starr 1965; 277).

Ksenofontas pažymėjo, kad Kiro sukurta valstybė buvo unikali, neturėjusi nei precedentų, nei analogų. Kiras sukūrė sistemą, galinčią nepaprastai sėkmingai kontroliuoti įvairius žmones ir šalis. Pasak Ksenofonto, sėkmės priežastis buvo ta, kad ten „viskas buvo daroma apgalvotai“ (*Kiro mokymas*; I.1.2).

Ksenofontas pabrėžė, jo manymu, esminį imperinės tvarkos bruožą. Šioje valstybėje visi be išimties gyventojai turi paklusti griežtai totalinei subordinacijai. Net patys aukščiausi sistemos nariai ten turėjo visiškai paklusti aukščiausiai valdžiai panašiai kaip „vergai paklūsta savo šeiminkams“. Vienintelis valdinių skirtumas nuo vergų buvo tas, kad imperijoje jie privalėjo „savanoriškai daryti tai, kas būtina“ (*Kiro mokymas*; VIII.1.4).

Antras, ne mažiau svarbus imperinės tvarkos bruožas buvo visų kariauti galinčių vyrų nuolatinė parengtis ir nepertraukiama jų tarnyba stebinti šach-an-šachui, kur uolumo stoka beveik automatiškai reiškė turto ir turimos socialinės padėties praradimą (*Kiro mokymas*; VIII.1.16–20). Tam tikra prasme ši Kiro įvesta

valdovui aklaai tarnaujančio ir valstybei faktiškai priklausančio kareivio-vergo institucija tapo universaliu precedentu visiems vėlesniems imperinės galios korpusams – mameliukams, janyčarams, opričnikams ir čekistams – atsirasti.

Pasak Ksenofonto, tautos „tėvas Kiras“, siekdamas išstobulinti visuotinę valdinių kontrolę, sukūrė precedento neturinčią imperinio lygio slaptųjų informatorių sistemą:

Dovanomis ir malonėmis jis paskatino daugybę žmonių tapti jo *Ausimis* ir jo *Akimis*, ir žmonės visur bijojo prieš šachą ką nors prasitarti, tarsi jis viską girdėtų, ir ką nors daryti prieš jo valią, tarsi jis pats ten būtų. (*Kiro mokymas*; VIII.2.10)

Universalistinė Persijos supervalstybė, vainikavusi visą Artimųjų Rytų istorinio vystymosi raidą, mažiausiai priminė visapusiškai apsvaistytą pilietinės veiklos kūrinių. Ji išaugo remdamasi neprilygstama savo karine galia ir visiškai nepriklausė nuo pajungtų tautų ar paprastų žmonių valios, o joje užgimusi mesianistinė zoroastrizmo ideologija, skelbianti šventą kovą dėl kosminio gėrio pergalės, su pavydėtiniu uolumu gniuždė net pačias menkiausias atskiros žmogaus laisvės bei atsakomybės jausmo užuominas.

### **Kodėl Prometėjas turėjo būti prikaustytas**

Kaip rašo Aischilas, Prometėjo skleidžiama filantropija Dzeusui atrodo kaip nederamos, neteisingos (gr. *pera dikas*) šlovės (gr. *timas*) žmonėms suteikimas (*Prikaltasis Prometėjas*; 8–9, 12). Prometėjo apgaulinga dovana žmonijai buvo ne kas kita, kaip antikinė neigiamųjų įgalinimo programa. Jo dovanota stebuklus daranti ugnis (gr. *pyr tekhnikon*) buvo pavojinga, o kartu iliuzinė (hiper-) kompensacija žmonijai

už kvailoko brolio Epimetėjo pražiopsotas natūralias biologines dovanas, skirtas visų gyvybės formų būklei palengvinti. Dėl savo padaryto žingsnio Prometėjas jautėsi visiškai teisus; tačiau kaip ši technika garbstančio titano dovana atsiliepė žmonių gyvenimo būklei? Ar ji apskritai galėjo tapti žmogiškosios negalios sprendimo panacėja? Šiame kontekste labai svarbu seniai užmirštu teopolitiniu aspektu perskaityti Platono *Protagorą*. Protagoras papasakoja mitą apie Prometėjo pastangų padėti žmonėms padarinius. Pradžioje žmonės niekaip negalėjo išbristi iš skurdo ir bado. Versdamiesi Prometėjo išmokytais amatais ir naudodamiesi techninę veiklą įgalinusia ugnimi, jie įkūrė miestus, tačiau, „*nebeturėdami jokios vyresnybės*, pradėjo pyktis, susiskaldė ir pradėjo naikinti vieni kitus“ (Platonas *Protagoras*; 322b; *kursyvas – R. K.*). Perfrazuojant žinomą patarlę, *turint rankoje kūjį, visos problemos ima atrodyti kaip vinyš*. Čia ima ryškėti pavojingas paradoksas – esant menkam techninės pažangos lygiui, galios lygis taip pat yra menkas. O technikos atsiradimas ir jos vaidmens išaukštinimas atitinkamai padidina tiek pačią galią, tiek galimybes ja piktnaudžiauti. Ten, kur anksčiau konfliktai baigdavosi, galbūt, sukultomis nosimis ir išmuštais dantimis, pažangi ginklų kalvė iš butelio paleido nebevaldomą galios didinimo, paprasčiau tariant, ginklavimosi varžybų džiną. Visos tiesioginės titano pastangos padėti žmonėms, galvoti už juos, tiesą sakant, atsisuko prieš žmones. Įvertinant dviprasmes Prometėjo dovanas žmonijai ir vėlesnius, mirtinai pavojingus prometėjizmo padarinius, galima puikiai suprasti juodu humoru nuspalvintą André Gide'o sąmojų apie *prastai prikaltą Prometėją* (Gide 1919).

Sofistas Protagoras buvo pirmas graikų mąstytojas, taip atvirai ir aiškiai išpėjęs tėvynainius akilai nepasitikėti galios pranašumais ir atsargiai vertinti magiško ugnies žaizdro teikiamas technines galimybes. Ne kiekvienas titanas, kuris galvoja už žmogų ir duoda jam dovanų (kaip Prometėjas), linki gero. Lygiai taip pat ne kiekvienas dievas, kuris apriboja žmogaus savivalę ir įpareigoja jį siekti santarvės (Dzeusas), linki jam blogo. Skirtingai nuo senamadiškojo titano, naujosios politinės kartos dievas suprato, kad galios didinimas, nepaisant viliojančių perspektyvų, nėra socialinių problemų sprendimo panacėja. Norint išeiti iš padėties be išeities, žmonėms yra būtinas politinis problemų sprendimo mechanizmas. Protagoras tęsia: „<...> nuogaustaudamas kad susinaikins visa žmonių giminė, jis [Dzeusas] pasiuntė pas juos Hermį, idant šis jiems įskiepytų gėdos (*aidos*) ir teisingumo (*dike*) jausmus kaip polių tvarkos principus“ (Platonas *Protagoras*; 322b).

Tačiau kai ginklavimosi varžybos ir galios žaidimai jau yra prasidėję, Dzeusas nurodo vienintelį būdą, kaip geležies amžiaus sąlygomis būtų galima suvaldyti tą procesą. Problemai spręsti vietoj *pyr tekhnikon* ir ją plėtojančios *demiourgike tekhne* Dzeusas pasiūlo politinį sprendimą. Tokiu būdu *politike tekhne* suteikiamas aukščiausias žmogiškųjų dorybių rangas.

### Teisingumo dievas

Kaip nuo šiol turi veikti karys pilietis, parodo Dzeusas – *pater andron te theon* (dievų ir žmonių tėvas). Prarydamas Metidę ir tuo simboliškai integruodamas savo viduje gebėjimą vykstant procesui kaitaliooti poveikio aplinkai priemones, Dzeusas pademonstruoja simbo-

linį naujojo elgesio precedentą. Jame nuo šiol tarsi pradeda veikti vidinis sąmonės giroskopas. Anot Marcelio Detienne'o ir Jeano-Pierre'o Vernanto, Dzeusas yra „*metieta*, klastingasis, standartinis klastos kriterijus ir matas, dievas, pats tapęs grynuoju *mētis*“ (Detienne, Vernant 1978; 68). Olimpiniis Dzeuso simbolis nuo šiol į vieną audinį supina tradicinį vyriškosios jėgos (gr. *bia*) ir anksčiau tipiška moterišku laikytą klastos (gr. *metis*) tandemą. Naujai apsišiekusi būtybė turi savyje abi savybes. Dzeusas praryja klastą į kūnijančią moterišką dievybę Metidę ir tokiu revoliuciniu būdu *integruoja* gudriąją moteriškę savo paties viduje, paversdamas tai lyčiai anksčiau priskiriamą ypatumą jau vyriškąją savybę. „Nuo šiol pranašausi mano pilve“, – neslėpdamas makabriško pergalės džiaugsmo pareiškia naujas archetipinis geležies amžiaus *super-macho*. Mitas simboliškai mėgina paaiškinti, kad vyriškasis pradą po tokio ritualinės gineikofagijos akto, esą, išmoksta sklandžiai reikšti mintis, *įgyja* gebėjimą numatyti ateitį ir naudotis klasta. Dzeusas yra dievas, turintis kažką panašaus į dvi prigimtis. Jo požiūris į valdžią „nuolatos svyruoja tarp teisinės tvarkos ir visiškos savivalės“ (Sissa, Detienne 2003; 127–128). Aischilas užsimena, kad ankstyvųjų Dzeuso pagalbininkų galios (*Kratos*) ir jėgos (*Bia*) porą (*Prikaltasis Prometėjas*; 13), padėjusią jam įtvirtinti savo valdžią tuoj po titanomachijos, susikūrus poliui, nejučia ima keisti galios (*Kratos*) ir teisybės (*Dike*) tandemas (*Choeforos*; 244).

Viena vertus, būdamas aukštajame Olimpe ir remdamasis savo jėgos pranašumu, jis aiškiai primena kitiems dievams apie savo turimą pranašumą. Didžiuodamasis savo jėga, jis pareiškia:

*Jeigu pačiam man noras užeis grandinę patempti,  
Jūs su žeme kartu, su mariom visom aš pakelsiu.  
Tiek už visus dievus ir žmones esu galingesnis.  
(Iliada; VIII. 23–24, 27)*

Dzeusas turi neginčijamą viršenybę prieš visus kitus dievus, bet tai visiškai nereiškia jo kosminės visagalybės (*Teogonija*; 506, 881). Mat Dzeusas yra komandinio veikimo dievas, pasižymintis unikaliu gebėjimu skirstyti teopolitinius vaidmenis. Valdžios ir atsakomybės sričių padalijimą – naująjį pasaulį grindžiantį aktą – Dzeusas inicijuoja tuoj po savo pasiektos pergalės titanomachijoje. Laimėjęs prieš chtonines titanų ir gigantų galybes, Dievų ir žmonių valdovas įsidėmėtina netampa rytietiško tipo despotu. Įvyksta kosminis galios padalijimas. Pats sau Dzeusas pasilieka dangų, Poseidonui tenka jūra, o Hadui – požemis; bet svarbiausia naujajame akte yra ne tai, kad laimėtą valdžią pasaulyje po lygiai pasidalija su kitais dviem broliais, bet tai, kad „žemė visiems pasiliko bendra“ (*Iliada*; XV. 187–194; *Teogonija*; 453–462).

Šiame teopolitiniame epizode kalbama apie viešojo veikimo erdvės sukūrimą žemėje ir toje viešumoje kuriamos bendros politinės valios triumfą, o to senojoje viešpatavimo tradicijoje nebuvo ir negalėjo būti. Tiesioginiam viešpatavimui būtinų ypatumų Dzeusas pats jau kaip ir nebeturi. Šis dievas nebe viešpatavo, bet valdė ir tai darė ne pats, bet rėmėsi kitomis tarpinio veikimo figūromis. Dzeusas valdė komandą, sudarytą iš kitų jam pavaldžių galios potencijų, kurias simbolizavo galią skirtingais aspektais personifikuojančios dievybės. Ši galios generalinį štabą sudarė į dievų pusę persimetusios titanidės Stigėjos vaikai – uolumas (*Zelos*), pergalė (*Nike*), galia (*Kratos*) ir jėga (*Bia*) –

laiku susiorientavę į naujas tendencijas ir be jokios dvejones perėję į naujosios tvarkos pusę (*Teogonija*; 383–403).

Akivaizdu, kad šios titanidės vaikai reiškia ne ką kitą, o valdžią ir galią suasmeninančias potencijas, po Dzeuso pergalės pažymėtinu būdu daugiau nebegalinčias veikti savo, o tik išimtinai aukščiausiosios dievybės vardu. Mite vaizduojamas įdomus, vos ne šiuolaikiškas, valdžios panaudojimo principas – tas, kas vykdo potvarkius, pats neturi teisės jų formuluoti, o kas sprendžia, ką daryti, pats negali to vykdyti savo paties jėgomis. Dzeusas anaipol neviešpatuoja ir į savo valdomo pasaulio įvykius kišasi tik išimtiniais atvejais. Jo vaidmuo pasireiškia legitimuojant politinio veikimo mechanizmus; įdomu tai, kad patį Dzeusą šiam sumanymui, anot Hesiodo, savo ruožtu įkvepia *Mūzos* (*Teogonija*; 80–97). Kad Dzeusas pirmiausia yra teisingumo dievas, rodo ir kita Hesiodo nuoroda – kad šis dievas griežtai atskiria zoologinę stipriojo teisę gamtos pasaulyje nuo solidarumą tvirtinančio politinio teisingumo žmogiškajame polyje (*Darbai ir dienos*; 276–280).

Aischilas, vienas giliausių Graikijos politinių mąstytojų, toliau konstravo Homero ir Hesiodo pradėtą naująją politinę teologiją. Dramaturgui akivaizdu, kad bet kokia galia, stengdamasi nuosekliai realizuoti save, neišvengiamai norės nusimesti visus jai taikomus stabdžius. *Prikaltajame Prometėjuje* iš dviejų įsmeintų Dzeuso valdžios priemonių – galios (*Kratos*) ir jėgos (*Bia*) – pastaroji pastebimai tyli. Jėgos darbas jau atliktas, tačiau galiai neužtenka. Dzeuso statusas jai atrodo vis dar nepakankamai tvirtas ir ji pasiruošusi nutildyti visus pavojingus ir jai gresiančius oponentus.

Aischilas mėgina spręsti kovos su galimomis tironiškumo apraiškomis klausimą. Hefaistas, okeanidės ir Okeanas vienas po kito reiškia savo nepasitikėjimą Dzeuso jėgos politika, leisdami suprasti, kad autoritetas neturi būti kuriamas prievarta (*Prikaltasis Prometėjas*; 16, 155–164, 310–319).

### Herojus geležine širdimi

Geležies amžiaus pradžioje ir ašinio laiko priešistorėje radikaliai pasikeičia žmogaus požiūris į jį supantį pasaulį, kartu ir jo tikėjimas, kuo dera sekti ir kam privalu paklusti. Homeras *Iliadoje* įtaigiai nusako šį sąmonės lūžį. Pierre'as Manent'as rašo, kad Agamemnonas, kuriam kasdieniame gyvenime pripažįstama didžiulė galia, norėdamas siųsti vyrus į abejotiną mūšį, privalo legitimuoti tokį savo sprendimą. „Achajai turi būti įtikinti“ (Manent 2013; 59). Tuo tikslu Agamemnono šaukliai sukviečia kariuomenę į susirinkimą (gr. *agore*) tartis (*Iliada*; II. 50–51). Tai aiškiai politinis aktas, kuriame, nepaisant žygio aplinkybių, be abejo, kuriama pirmą kartą viešoji erdvė. Jos skiriamasis ypatumas – dviypis susirinkimo pobūdis. Pirmiausia pasitarti kviečiamas politinis elitas – herojai, sudarantys siaurą išmintingiausiųjų ratą (gr. *boule*) (*Iliada*; II. 53–85). Ir tik paskui jau šaukiami paprasti kariai – liaudis (gr. *laoi*) (*Iliada*; II. 86–99). Anot Vincento Farenga'os, basilėjaus autoritetas rėmėsi modeliu, sudarytu iš trijų dalių: 1) *kratos*, t. y. galia, ženklinančia asmens fizinį pranašumą; 2) *euboulia*, t. y. išmintimi, basilėjaus rodoma taryboje; 3) *themistes*, t. y. gebėjimu spręsti konfliktus, vadovaujantis iš dievų pavaldėtomis papročių saugojimo savybėmis (gr. *themis*) (Farenga 2015; 103).

Bet basilėjų vadovaujamos valstybinės formacijos jautė didžiulę įtampą, nuolat kylančią tarp skirtingų elitų. Ir didžiulės įtamos, nuovargio ir netikrumo fone senamadis vyriausiojo vado apeliavimas bet kokiomis aplinkybėmis, kad ir kas nutiktų, burtis aplink jo šventą asmenį, nebeturi galios. Užtenka menkiausios Agamemnono užuominos apie galimybę trauktis, taip užbaigiant nelemtą žygį, kai achajų kariuomenė akimirksniu pabyra, virsdama netvarkinga minia.

Vyriausiasis vadas nebesuvaldo savo kariuomenės. Kalbant politinės retorikos terminais, jis virto šluba antimi. Susidariusiomis aplinkybėmis karinės monarchijos lyderiui iškart ima grėsti jo valdžios delegitimacija. Karinėje monarchijoje, it kokioje vilkų gaujoje, jos vadas basilėjas niekada negali būti visiškai saugus dėl savo užimamos padėties. Jam visada gresia pavojus, kad kas nors, susilpnėjęs galios kontrolei, mes iššūkį. Politinės krizės sąlygomis problemai spręsti natūraliai išsikristalizuoja du kandidatai – Achilas ir Odisejas, – kuriuos Homeras išmoningai išaukština kaip pačius iškiliausius paskutinės herojų kartos atstovus. Tam tikra prasme jie reprezentuoja aplinkybių transformuotus bronzos amžiaus socialinius simbolius: Achilas – tiesmuką karį, o Odisejas – gudrų karį. Achilas išaukštinamas kaip senosios herojinės tradicijos etalonas – žmogus, kuris išbandymų akivaizdoje arba nelinksta, arba žūva. Achilas dar netgi prieš krizės atomazgą bando patikrinti vyriausiojo vado valią ir kvestionuoti jo prestižą kitų herojų akivaizdoje (*Iliada*; I. 121–171, 223–244). Tokioje pozicijoje, tiesa sakant, iš principo nėra nieko naujo.

Savo ruožtu Agamemnonas pripažįsta, kad Achilas už jį fiziškai stipresnis (*Iliada*; I. 178),

bet vis viena laiko save pranašesniu (gr. *pherteros*) (*Iliada*; I. 186) už pažemintą herojų, nes būtent jis esąs visų achajų vyrijos vadas (gr. *anax andron*). Agamemnonas primena Achilui, kad šiam paklūsta tik jo mirmidonai, su kuriais šis galėtų viešpatauti (gr. *anasse*) nebent gimtojoje Ftijoje (*Iliada*; I. 180). Nestoras, spręsdamas tarp jų iškilusį ginčą, sutiko su Atrido pozicija, motyvuodamas, kad viršenybę lemia ne fizinė jėga, o politinė galia, daranti įtaką didesniajai žmonių daliai (*Iliada*; I. 280–281). Be to, Agamemnonui Dzeusas yra skyres ypatingą garbę (gr. *kydos*) (*Iliada*; I. 279). Achilo akibrokštas Agamemnonui turėjo tikslą išklabinėti pastarojo valdžią, kad ateityje, galbūt, pats pabandytų jos siekti. Neatsitiktinai Atėnė – mergiškaiki įgarsintas olimpinės legitimacijos balsas – tam ryžtingai pasipriešina ir lemiamu momentu su-laiko vaidingą Achilo ranką (*Iliada*; I. 195–214).

Gali kilti klausimas – kodėl? Labai tikėtina, kad Paladė aiškiai išreiškia pageidavimą nutraukti galios vendetas tarp herojų ir ryžtingai užbaigti tradicinius sostų žaidimus su visomis nesunkiai numatomomis ir paralyžiuojančiais kruvinomis jų pasekmėmis. Iš esmės Achilo iššūkis yra graikų pasaulyje iki kraštutinumo išgryninta ir savotiška karių morale nuspelvinta bronzos amžiaus galios konflikto sprendimo formulė. Deivė aiškiai duoda suprasti, kad Achilo iššūkis yra ikipolitinio pobūdžio ir kad naujomis sąlygomis spręsti konfliktus reikia kitaip. Tik Odisejas, vienintelis tuo metu disponavęs naująja politine išmintimi, buvo pajėgus adekvačiai reaguoti krizės akivaizdoje. Homeras sakė, kad Odisejas „mintimi prilygo Dzeusui“ (*Iliada*; II. 169). Kilus Agamemnono galios krizei, akivaizdžiai būtų tikusi C. Schmitto nukalta

klasikinė formulė – *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*<sup>16</sup> (Manent 2013; 60). Homeras pasakoja, kaip Odisėjas reagavo tipiškoje išimties būklėje, pakeisdamas visiškai sutrikusį ir bejėgiškai susirinkimo lauke stovintį Agamemnoną: *Stvèrè iš jo senolių amžiais nedylantį skeptrą* (Odisėja; II. 186) ir, mojuodamas šiuo aukščiausios galios simboliu, pirmiausia įtikinėjimu pakeitė herojų valią (Odisėja; II. 188–197). O jau tada paniekinančiais *grasimais* užgesino paprastos liaudies aistras (Odisėja; II. 198–208). Agamemnono skeptras Odisėjo rankose pasirodė kaip *perimto autoriteto* simbolis (Brodersen 2006; 72). „Tarp trojėnų, – pabrėžia Manentas, – neatsirado nė vieno, panašaus į Odisėją, ir tai tikrai buvo lemiantis veiksnys, įtvirtinantis esminį graikų civilizacijos pranašumą. Odisėjas simbolizavo tokias žmogaus savybes, kurias tuo metu buvo įmanoma išugdyti tik tarp graikų“ (Manent 2013; 60).

Homeras toliau tęsia teigiamo universalaus herojaus paieškų temą ir *Odisėjoje* galutinai apsisprendžia sustoti prie bendravardžio epinio herojaus. Vyrų globėja Atėnė – naujoji geležies amžiaus politinė mūza – išgirdusi, kaip Olimpo valdovas Dzeusas dievų susirinkime tradiciškai siūlo apsvarstyti situaciją, susidariusią nužudžius karalių Agamemnoną (Odisėja; I. 28–34), įvykdo apsikrią politinę rokiruotę. *Bet man širdis tebeptyšta dėl Odisėjo protingo* (Odisėja; I. 48), atkakliai kartoja deivė, dievų susirinkime primygtinai reikalaujama pakeisti karališkąją Olimpo teopolitinę temą ir, užuot sprendus klampias Atreidų dinastijos peripetijas, užsiimti išskirtinio herojaus – Odisėjo – likimu. Atėnė

šioje lūžio situacijoje daro radikalų sprendimą – pasirenka kitą, netipinį kandidatą politinėms problemoms spręsti. Deivės žingsnis rodo, kad po ilgų paieškų ji galutinai apsisprendė liautis ieškoti herojų tarp basilėjų ir visą savo dėmesį nuo šiol skirti paprastakilmiumi, tačiau sumaniam, atkakliam ir įžūliam žmogui. Kai tenka rinktis tarp žygio (galios) herojaus ir žygio bei žodžio herojaus, Atėnė visą savo autoritetą ir visus su ateitimi susijusius lūkesčius lemtingai sudedą ant ilgamečio savo stebėtinio ir auklėtinio iš mažos, nuošalios Itakės. Būtent Autoliko vaikaitiui ir Laerto sūnui geležies amžiaus aušroje pavyko originaliai išsiugdyti ir sėkmingai išlavinti naujam heroizmui būdingą amalgaminį charakterį, reikalavusį visur imtis nestandartinių sprendimų – daromų garbingai, jei tai buvo įmanoma, ir klasta, jei tai buvo neišvengiama. Odisėjas – tai herojus su lankščiu įtūpstu ir permainingu veidu, leidžiančiu slėptis už naivumo kaukės, kartu išsaugant neliečiamą vidinę savastį, ir daryti sprendimus, remiantis ne tiesiogine, bet tarpine patirtimi. Homeras būtent tokį charakterį išaukština kaip absoliutų geležies amžiaus vyro kanoną ir vyriškosios aretės modelį.

Atėnei pavyksta visų Olimpo dievybių žvilgsnius nukreipti nuo kosminių stulpus primenančių senųjų viešpačių ir sutelkti juos į žemišką ir nepaprastai gyvybingą *daugmintį* Odisėją, išsiskiriantį iš kitų ne savo didinga genealogija, bet talentais ir ypatingomis charakterio savybėmis. Žemės kratytojas Poseidonas – II tūkstm. pr. Kr. pagrindinis ikiolimpinio panteono dievas – nekenė Odisėjo būtent dėl jo nenuolankumo ir įžūlaus išradingumo, bet

<sup>16</sup> Vok. – suverenas yra tas, kuris sprendžia apie ypatingą padėtį.

net ir jis, visai dievų bendrijai padarius bendrą ir visus įpareigojantį politinį sprendimą, nuo šiol yra priverčiamas atsakyti senosios veto teisės ir liautis persekioti Odiseją (*Odiseja*; I. 77–79).

Simbolinė galimybė protėjiškai keisti savo egzistencinį pavidalą, seniau pagarsėjusi kaip herojaus pranašumo ypatybė ir jo išskirtinumo žymė, geležies amžiuje jau nebeliudija nei herojaus gudrumo, nei išradingumo. Svarbiausiu dalyku geležies amžiuje pradedamas laikyti gebėjimas keistis, sykiu išsaugant nepakitusią tapatybę ir nepažeistą asmens vidinį branduolį.

Nuo vidinių ir išorinių metamorfozių Odiseją sergsti naujai susikurtas ir aistroms nebeapsiduodantis mąstymo ir veikimo būdas, pasireiškiantis kaip jokiomis aplinkybėmis nekintantis ir visą laiką sau tapatus *nous*. Herojus nesvaigsta nuo žolinio Kirkės gėralo ir jo neveikia nei raganiški, nei moteriški jos kerai. Desperatiškoje Kirkės reakcijoje į tokio jausmams nepavaldaus vyro pasirodymą galima atpažinti nepaguodžiamos prarasties raudą, pripažįstant epochinį moteriškosios lyties pralaimėjimą. Raganos lūpose, manau, visai neatsitiktinai suskamba žodžiai, pranešantys apie naujos epochos vyro *geležine širdimi* triumfą.

Kas tu esi, iš kokios padermės? Kur tavo giminė?  
Baisiai stebiuosi: tavęs neapgirdė žolės išgertos.  
Niekas o niekas lig šiol atsispirti joms negalėjo,  
Kas paragavo jų kiek, nors pakraštį lūpų pavilgęs.  
Tavo krūtinėj, matyt, širdis kažkokia geležinė.  
Gal Odisejas esi apsukrusis<sup>17</sup>, kuris čia, kaip sakė  
Argžudis man auksalazdis nesyk, turės užva-  
žiuoti. (*Odiseja*; X. 325–331)

Odisejas su Kirke elgėsi panašiai kaip Dzeusas su Metide, o jo santykiai su Penelope priminė Kronido elgesį su Hera. Iš savo žmonos jis atima netgi teisę tvarkytis su tarnaitėmis ir, bausdamas už neklusnumą, akimirksniu priima sprendimą čia pat dvylika iš jų pakarti (*Odiseja*; XX. 430–432). Odisejas yra Atėnės žemiškasis atspindys (Hawhee 2004; 50). Odisejo esminis skirtumas nuo visų kitų jo bendražygių yra tas, kad jis niekada nieko neužmiršta. Kitas bruožas – gindamas save ir savo pasaulį jis gali būti visiškai šaltas ir negailestingas. XXII *Odisejos* knygoje herojus be jokio sąžinės graužimo išžudo 108 jaunus vyrus, išdrįsusius pirštis jo žmonai, ir nė kiek nedvejodamas pakaria dvylika jaunų merginų vien už tai, kad jos, priklausydamos herojaus namams, drįso, linksmindamos jaunikius, tenkinti su jais savo lytines aistras – kaip būtų sakoma dabar – realizuoti savo moterišką seksualinę saviraišką.

Tačiau žiauriausiai jis susidorojo su žmogumi, kurį patyrė esant išdaviką. Akivaizdu, kad išdavystė naujajame geležies amžiaus dorybių tezaure pateko į labiausiai smerktinų žmogiškųjų savybių sąrašą. Įdomu tai, kad Odisejas nematė reikalo bausti Itakės aido Femijo, nors šis, linksmindamas jaunikius, taip pat rodė neloyalumą herojaus namams.

Vadovaujantis teopolitine Olimpo dievų paradigma, basilejo valdžia turėjo atspindėti jos turėtojo gebėjimus, o jos substancija yra ne tiek paveldima, kiek įgyjama. Tokioje situacijoje kandidatas į galios postą būtina turi turėti savybę, kurią graikai vadintą *time*.

<sup>17</sup> Gr. *polytropos* – posūkis, apvertimas, išsisukinėjimas.

Ši sąvoka išreiškė vienu metu tinkamą valdyti savybę, suvokiamą kaip individuali šlovė, ir tos savybės pripažinimą politinėje bendruomenėje, o tai reiškė turtą kaip įgytą grobio dalį. Todėl graikas dėl jam priklausančios *time* galėjo padaryti viską, kad ją išsaugotų. Lygiai taip pat didžiausias jo rūpestis buvo neprarasti *time*. Homeras *Odisėjoje* nuolat primena, kad herojus, praradęs *time*, nebegali būti basilėju. Achilo vėlė klausia Odisėjo:

Ir apie tėvą sakyk, Pelėja, gal teko girdėti,  
Ar mirmidonus dar vis tebelaiko valdžią garbingai,  
Ar nebeklauso dabar jo niekas Heladėj ir Ftijoj,  
Kai jau senatvės našta rankas ir kojas prislėgė?  
(*Odisėja*; XI. 494–497).

*Odisėjoje* parodoma, kad pagrindinis poemos herojus noriai, nors be ypatingo patoso, priima jam taikomus išminčiaus epitetus, bet akimirksniu susierzina ir mirtinai užsigauna, vos tik Eurialas fajakų vyrų sueigoje suabejoja jo koviniu *arete*, t. y. jo kaip kario statusu ir jo fiziniu patvarumu ir prilygina herojų finikiečių pirkliai (*Odisėja*; VIII. 159–164). Labai tikėtina, kad geležies amžiuje žynys, dainius ar pranašas turi niekingai menką puotų linksmintojo autoritetą, kad herojus jų apskritai nelaiko net vertais keršto. Būtent kalbėdamas apie Odisėją, Homeras pirmą kartą aiškiai formuluoja naujojo herojaus statusą lemiantį viešosios opinijos fenomeną: <...> *dingsčių nesutikti / Aš neturėjau jokių. Ir žmonės galėjo užjuokti* (*Odisėja*; XIV. 228).

Geležies amžiuje būtent jis tampa lemiamu politinės dorybės veiksniu.

## Areopago steigtis

Neatsitiktinai šios išlikimo atmintį saugančios seniūnų tarybos pavadinime figūruoja du raktiniai žodžiai: *Arėjas*, simbolizuojantis sėkmingą išlikimą smurto audrose, ir *pagos*, reiškiantis kalvą, neįveikiamą tvirtovę arba, perkeltine prasme, patį polį.

Friedrichas Solmsenas yra atkreipęs dėmesį į tai, kad dievų istorija Graikijoje buvo ne kas kita, kaip pačių žmonių istorijos simbolis (Solmsen 1949; 163–166). Hesiodo liudijimu (*Darbai ir dienos*; 197–200), geležies amžiuje dievai apleido žemę, palikdami žmonėms patiems tvarkyti savo reikalus, ir po Mekonėje vykusių Pelėjo vestuvių su Tetide iš viso liovėsi kasdieniniame gyvenime bendrauti su maruoliais. Dievų apgyvendinimas Olimpo kalne<sup>18</sup> reiškė tam tikrą jų vaizdinio transcendavimą. Olimpiečiai atsiskyrė nuo žmonių, bet žemėje paliko regimą ir apčiuopiamą dieviškojo gyvenimo provaizdį – areopagą. Per jį žmonių polis tapo panašus į dievų tvirtovę Olimpo kalne. Ši Aischilo (*Eumenidės*; 470–489) išaukštinta kalva ir joje posėdžiaujanti seniūnų taryba amžiams tapo politinės tvarkos ordinačių sistema, kurios erdvėje dievai ir toliau bendravo su žmonėmis. Koks buvo politinis areopago steigimo tikslas, jei to meto tvarkos pagrindas buvo herojų visuomenė, turintį savo vyriausiąjį vadą (gr. *anax andron*)?

Graikija tuo metu (XIII a. pr. Kr.) išgyveno naikinančią valstybingumo krizę ir moralinę šventapilio visuomenės žmonių degradaciją, atspindėtą Tamsiųjų amžių *chaose*. Senoji bronzos amžiaus tvarka prasmego kartu su

<sup>18</sup> Labai galimas daiktas, kad tai yra alizija į kalnų viršūnėse įtvirtintus akropolius – citadeles, išlaisčiusius Tamsiųjų amžių tvaną ir tapusius būsimumų polių prototipais.

dieviškojo karaliaus figūra, šventapilio ūkiu ir žynių bei karių socialine pusiausvyra. Bronzos amžiaus herojų laikai tuo metu virto tik šlovingos praeities prisiminimais. Karių elitas klausė savo pranašų, bet bendravo daugiausia būtent tarpusavyje, kalbėdami, iš esmės, tik tarp sau lygių ir ignoruodami visus ir viską, kas atrodė neverti jų dėmesio.

Žygiais besipuikuojanti politika brangiai atsiėjo visai senajai herojų kartai – pradendant šlovinga, bet beprasme Achilo mirtimi ir baigiant jau visai nešlovingu karaliaus Agamemnono paskerdimu jo paties vedybinėje lovoje. Nuosmukio sąlygomis senieji *žodžių tarėjai* ir *žygių veikėjai* prarado norą herojiškai aukotis karaliaus ir kariaunos malonumui. Žaidimas, kuriame vieni aukojosi mūšio lauke, o kiti žiūrėjo, šaukdami nugalėtojiui ir niekindami pralaimėjusįjį, prarado bet kokį žavesį. Tačiau naujam, politiniam, žaidimui atsirasti trukdė jau vien vyriausiojo valdovo buvimas. Naujai žaidimų paradigmai jo asmuo buvo pernelyg didelis, o paprasto žmogaus – pernelyg mažas.

Reikalas tas, kad bronzos amžiuje matoma ne tik hierateumos ir strateumos diarchija, bet ir subtilus genderinis tandemas tarp vyriškos galios ir moteriškos jos legitimacijos. Klasikinis pavyzdys galėjo būti Egiptas, kuriame viešpatavo / kurį valdė faraonas vyras, bet pati valdžia buvo perduodama ir įteisinama išimtinai moteriškąja linija. Žlugus sakralinei monarchijai, prieštaravimai tarp sunkiai suderinamų socialinių priešybių galutinai apsinuogino ir abi pusės ryžosi precedento neturinčiam eksperimentui – išmėginti savo

*valią galiai*. Graikų mitai atskleidė nežabotą galios siekimo praktiką.

Vyrų pasaulis alternatyvos sakralinei monarchijai ieškojo naujai atrastoje (tiesą sakant, dar akmens amžių menančioje) politinėje struktūroje, kurioje visas gyvenimas sukosi ne apie vado asmenį, bet aplink tuščią, giminės židinio ugniakurą primenančią erdvę. Norint ją vizualizuoti, reikėtų įsivaizduoti dvigubą koncentrinį ratą, rėpiantį tuščią erdvę (gr. *topos koinos*) rato viduryje. Iš esmės, šios struktūros genezę jau galima įžiūrėti garsiajame Achilo skydo aprašyme (*Iliada*; XVIII. 483–608). Ten parodoma, kaip vyrų ratą (gr. *laos*) ramina šaukliai, o senių taryba (gr. *boule*), susėdusi aplink šventąjį (gr. *hieros*) ratą, „garsiai skelbia sprendimus“ (gr. *dike*), iš eilės imdami į rankas skeptrą, leidžiantį kalbėti dievų vardu. Kaip pažymi Gregory Nagy'is, šioje didelį seniūnų autoritetą vaizduojančioje scenoje

glūdi konceptualus polio pradžios pagrindimas. <...> Polio egzistenciją netiesiogiai nurodo vidinio rato vaizdinys, kuriame seniūnai vaizduojami sėdintys aplinkui ir aptariantys teisminių nagrinėjimą, o išorinėje erdvėje vaizduojami garsiai šaukiantys *ratu apstoję vyrai* (gr. *laos*). (Nagy 1997; 196)

Toks koncentrinis ratas aplink tuščią šventąją erdvę – tai pirmas, kol kas vis dar *kilnojamo* areopago vaizdinys.

Moterų giminė irgi parodė savo valią galiai. Karalienė Klitaimnestra jautė, kad senasis gyvenimo būdas slysta jai iš po kojų. Kaip pažymėjo Craigas Barnesas, jos dukters Ifianosas<sup>19</sup> paaukojimas rituališkai nutraukė sakralinę motinos

<sup>19</sup> Gr. *ipfi-anassa* – galingoji vieš-pati.

ir dukters ryšį, kuris matriarchijos sąlygomis simbolizavo ciklinį „bendrijos atsinaujinimą“ (Barnes 2006; 152). Gindama anksčiau savaime aiškiais laikytas moterų teises į nevaržomą lytinę saviraišką ir galimybę savo nuožiūra tvarkyti namų ūkį, ji ryžosi imtis atviro smurto, pradėdama nežabotą psichinę ir fizinę kovą dėl galios.

Agamemnonui išvykus, Klitaimnestra į vedybines karaliaus lovas iš karto pasiguldė jo pusbrolių Egistą. Rūmuose tam niekas nedrįso paprieštarauti, mat bronzos amžiaus legitimacija nebyliai skelbė: *karalius tas, kuris guli su karaliene*. Kurį laiką valdovei, atrodė, viskas puikiai sekėsi. Senolių chorui, kurį Aischilas funkciškai prilygino areopagui, ji tiesiai pareiškė, kad jei ši senių taryba norės išlikti kruvinos kovos už galią sąlygomis – privalės susitaikyti su karaliaus nužudymo pasekmėmis, kartu „išmokdami būti klusnūs“ (Aischilas *Agamemnonas*; 1421–1425, 1551–1554). Laura McClure atkreipė dėmesį į tai, su kokiu nirtuliu Klitaimnestra nutildė chorą, cinišku savo žiaurumu sukaustydama jo valią ir jį nugalindama. Valdovės nuožmi, negailestinga ir sadoseksualiai iškreipta valia choro senolius it koks Medūzos žvilgsnis, regis, sustingdė į akmenį (McClure 1999; 98).

Bet suirutės išvargintoje visuomenėje matriarchijos pagrindai lemtingai susvyravo ir ėmė kilti politinės androkratijos užuomazgos. Tai buvo ne šiaip koks paprastas pralaimėjusios pusės protestas. Tai buvo naujos politinės teologijos įvykdyta revoliucija. Dzeusas danguje nugalėjo ir pašalino titaną Kroną, nutraukdamas chaotišką Gajos vaisingumą. Mikėnuose tokio pat masto žygio ėmėsi Agamemnono ir Klitaimnestros sūnus Orestas.

Vanderis Waerdtas teigė, kad „Orestas – tai žmogiškasis Dzeuso antrininkas“ (Waerdt 1982;

26). Dzeuso asmenyje dievai tik trečioje kartoje sugebėjo nutraukti visa naikinančią kovą dėl valdžios ir užbaigti neribotos galios geismo sukeltą miazmą. Panašiai ir Orestas, trečios herojų kartos atstovas po Atrėjo ir Agamemnono, pajėgė įveikti Pelopo giminės kruviną prakeiksmo pasekmes (Aischilas *Choeforos*; 1065–1074).

Visuomenė po Trojos karo buvo neabejotinai postherojinė visuomenė, atmetusi tuščios šlovės ir beprasmiškos narsos (gr. *promakhia*) kriterijus. Trojos karo sukeltos suirutės pasekmės radikaliai pakeitė pačią vyro sampratą. Agamemnoną dar buvo galima laikyti tipiniu senųjų laikų herojumi. Orestas toks jau nebuvo. Kaip rašė Philipas Slateris, Orestas buvo beveik tobula „antimatriarchijos personifikacija“ (Slater 1992; 137). Panašumas su Dzeusu leido Orestui padaryti radikalų apvertimą žemiškosios tvarkos struktūroje.

Vyriškojo ir moteriškojo prado susidūrimą Aischilas pavaizdavo kaip erelio kovą su gyvate (*Choeforos*; 247–249). Ir šią kovą dėl galios prieš savo paties motiną Orestas laimėjo, remdamasis anaipol ne vyriška Agamemnono narsa, bet būtent iš Klitaimnestros paveldėta klasta. Naujosios kartos herojus Orestas parodė, kad tik moterišką klastą, valią ir negailestingą ryžtą savyje turintis vyras gali nugalėti moterį gyvatę. Kaip Odisejas Homerui regėjosi kaip herojus su geležine širdimi, taip Aischilo Orestą galima laikyti ereliu su gyvatės širdimi.

Dzeusas ryžosi titanomachijai tam, kad nutrauktų despotijos tradiciją ir imtų valdyti žemę *kartu* su savo broliais. Orestas nužudo motiną uzurpatorę irgi ne tam, kad sėstų į jos arba savo žuvusio tėvo sostą. Senoji formulė – *drakonas nužudytas, tegyvuoja drakonas* – nebesikartoja.

Orestas netampa naujuoju viešpačiu – kaip ir niekas kitas asmeniškai. Naujojo autoriteto centru tampa areopagas.

Apolonas per savo pranašus apreiškė tiesioginę Dzeuso valią, suformuluodamas patį dieviškosios tiesos principą, bet būtent Atėnės išimtinė prerogatyva buvo teisingumo (gr. *thesmon*) įkūnijimas žmonėse, kurį ji vykdydė per savo pasirinktus ir specialiai išugdytus vyrus, tokius kaip Odisėjas ar Orestas. Deivė iškilmingai paskelbė: *Tai aš paskirsiu amžinus teisėjus čia / Ir priešai ką paimsiu, kad teisingai spręst* (Aischilas *Eumenidės*; 483–485). Ir būtent jos valia patvirtina nuolatinį areopago autoritetą (*Eumenidės*; 485, 572, 683). Pažymėtina, kad problema išsprendžia ne naująsias *individualias dorybes* lavinantis Apolonas, bet *grupės savimonę* ir politinę santarvę formuojanti Atėnė. Paskutinėje *Orestėjos* trilogijos dalyje deivė, naudodamasi tvirta Dzeuso parama ir dėkingai susiklosčiusia pato padėtimi, Atėnuose įkuria areopagą – gyvosios atminties ir atsakingo politinio svarstymo substanciją, kuris politiniam kūnui suteikia formą, o naujajam politiškumui – autoritetą. Būtent areopago steigtis leidžia nutraukti ydingą vienašalės galios politikos (Apolonas) ir ją lydinčio pralaimėjusios šalies (Erinijos) keršto ratą.

Vaderis Waerdtas pažymi, kad, „įsteigus areopagą, užsibaigė oikui būdinga prievartos praktika ir įvairios besivaidijančios partijos, kiekviena su savo *dike*, buvo jame instituciškai sutaikytos“ (Waerdt 1982; 26). *Erinijos*, simbolizavusios senojo bronzos amžiaus kraujo keršto dvasią, polyje virto naujosios tvarkos sergėtojomis *eumenidėmis*, atliekančiomis ypatingas institucionalizuotos paidėjos, dorovinės policijos ir netgi, pagal nutylėjimą, slaptosios tarnybos

funkcijas, vykdančias uždavinį nukreipti vyrų šlovės troškimą išimtinai į *išorinius* konfliktus (*Eumenidės*; 859–866).

Taigi, prasidėjo naujas, šįkart jau politinis, žaidimas. Žaisti pagal politinio žaidimo taisykles buvo lemta būtent vidurio žmogui, kurio tipinį charakterį nuliejo Odisėjas, o užgrūdino Orestas. Allanas Chinenas atkreipė dėmesį, kad naujasis logas, pradėjęs reguliuoti besiformuojantį politinį pasaulį, implikavo į vaiko paidėją orientuotą mokytojo ir mokinio agogės santykį, kuris savo forma paradoksaliai priminė įstatymo nuosprendžio skelbimą. „Berniukams žaidžiant, – rašė Chinenas, – didesnė laiko dalis paprastai skiriama ne pačiam žaidimui žaisti, bet aiškintis taisykles ir kas yra teisus. Vėliau, kai tokie jaunuoliai ieškodavo gyvenimo prasmės, jiems visada būdavo aiškus vienintelis teisingas atsakymas“ (Chinen 1993; 88). Vieninteliai dalykai, kurie jiems rūpėjo iš tikrųjų, buvo jų žaidimo taisyklės ir jų naujosios draugijos – *lygiųjų visuomenės* – likimas.

### Graikiškojo politiškumo specifika

Politiškumas gali būti paaiškinamas kaip bendra valia, kurią išreiškia išlikti bet kokia kaina pasiryžusių žmonių grupė. Politiškumas yra ta būtina sąlyga, ant kurios laikosi visas civilizuotas gyvenimas, ir kuris, toliau sėkmingai vystydamasis, gali sau leisti naudoti papildomus sociokultūrinio masažo įrankius, kurie klaidingai tapatinami su pačia civilizacija. Geležies amžiuje ir ašinio laiko išvakarėse politiškumo fenomenas buvo vienu metu svarbiausias to meto pasiekimas ir fundamentali civilizacijos sąlyga. Deja, dabar, didžiojo ciklo pabaigoje, matome procesą, kurio vektorius diametriškai priešingas.

Kaip rašo P. Manent'as, mūsų laikų Europoje, eliminuodami unikalią politiškumo patirtį, „mes jau nesame pajėgūs pasiekti aukščiausių savo prigimties galimybių; mes praradome savo turėtą potenciją. Mus įkvėpusi originali politinė patirtis <...> keistu būdu tapo nebesiekiamą“ (Manent 2013; 18).

Naujausioje istoriografijoje pirmasis politiškumo (vok. *das Politische*) fenomeną ėmėsi tirti C. Schmittas (1932). C. Schmitta suformuluota politinė draugo ir priešų perskyra leidžia grąžinti žmogiškajam požiūriui į gerį ir blogį Naujaisiais laikais prarastą religinio absoliutumo dimensiją, atkurti politiškumo metafiziką, reabilituoti politinių dorybių sistemą, taip pat atmesti indiferentiškumą moralinio blogio atžvilgiu. Politiškumo sąvoką C. Schmittas griežtai skiria nuo politikos sąvokos. Politiškumas – ontologinė sąvoka, o politika – ontinė sąvoka. C. Schmittui politiškumas yra daugiau negu vien procedūros. Tai fundamentali žmogiškojo bendrabūvio sąvoka, nusakanti bendrąjį gerį ir jam tarnaujančias žmogiškąsias dorybes. Politiškumas pats tiesiogiai nekuria dorybių, tačiau jis jas įtvirtina ir paverčia elgesio modeliais tai, kas glūdi jo teologinėje-moralinėje šerdyje. Šis žingsnis leido C. Schmittui suartinti kasdienybę su transcendentine politiškumo tvarka ir sudarė sąlygas atkurti Aristotelio įžvelgtą, bet po Viduramžių, regis, visiems laikams užmirštą fundamentalią politikos ir ontologijos vienybę. Atskyrus nuo politiškumo religijos ir kultūros sudedamąsias dalis, šis fenomenas praranda savo anksčiau turėtą pirminę prasmę ir iš visa apimančios žmogiškojo gyvenimo ordinačių sistemos virsta siaurai diferencijuota *politika*, t. y. mechanišku taisyklių konstruktui, turinčiu reguliuoti galios

veikimą. *Politika* yra ekonominių santykių atžvilgiu išvestinė sąvoka, iš esmės aptarnaujanti žmogiškųjų interesų, kitaip tariant, galios sferą. O *politiškumas* nuo Aristotelio laikų laikomas neatsiejamu nuo žmogaus politinės prigimties. Bet Aristotelis pats sakė, kad politiškumas, nors ir glūdi kiekvieno žmogaus prigimtyje, visai nebūtinai turi būti visų socialinių grupių elgesio dominantė. Paradoksas yra tas, kad politiškumas, anot filosofo, savo prigimtimi būdamas pirmesnis už etatizmą, istoriškai toks nėra. Pavyzdžiui, bronzos amžiuje valstybingumas, be jokios abejonės, jau buvo, bet politiškumas jame geriausiu atveju tebuvo rudimentinio pobūdžio. Kitaip tariant, istorijoje yra žinoma tiek politinių, tiek nepolitinių valstybių, kurių būta iki-, šalia- ir popolitinių valstybių, arba *politijų*, atsiradimo.

Žmogiškąją visuomenę neužtenka išmaitinti ar apsaugoti nuo smurto. Kur kas svarbiau, kad tie žmonės išpažintų vieną politinę teologiją – t. y. juos supančiame nesvetingame pasaulyje turėtų savitą neginčijamai pripažįstamą būdą dalytis žeme ir vandeniui, taip pat civilizuoti spręsti vidinius bendruomenės ginčus. C. Schmittas tai vadino žmogaus įsivietinimu (vok. *Ortung*) ir susitvarkymu (vok. *Ordnung*) (Schmitt 2006; 410).

Atomizuotame suskaidytos būties pasaulyje, kuriame žmogus tapatinasi su atliekama socialine funkcija ir laiko save visų pirma *banausos*, sofistu, artistu ar fundamentalistu, pavojingai nukenčia jo žmogiškoji tapatybė, reikalaujanti veikti visur, kur tik gali pasiekti jo sprendimo galia. Norint, kad žmonės tarp savęs palaikytų žmogiškus santykius, neužtenka konstatuoti tokio paprastai ir užtikrintai atrodančio žmonių

buitinio bendravimo faktą. Tai, kad žmonės kartu eina į kultinius susirinkimus, lankosi kultūrinuose renginiuose, palaiko teisinius santykius, užmezga ūkinius ryšius ar sueina į *dvi sielas viename kūne*, anaip tol neišreiškia to unikalaus transcendentalinio fenomeno, kuris kaip tik ir daro žmogų žmogumi. Tam reikalingas žmogiškumą palaikantis pradinis *politiškumo* ryšys, be kurio visi pirmiau suminėti epifenomenai tėra žmogiškosios būklės atspindžiai, jos eidolonai-simuliakrai, žmogiškumo kortų namelis arba, geriausiu atveju, jo būties namo išorinis fasadas. Atsakymas glūdi graikiškojoje *sinergijos* sąvokoje: *visuma visada yra kažkas daugiau nei paprasta jos dalių suma*.

Politiškumo savybės kyla ne iš pirminių socialinių dalių savybių, bet iš ypatingo šių socialinių dalių sąryšio. Todėl išorinė politinė tikrovė yra daugiau nei jos socialinių dalių suma ta prasme, kad ji potencialiai turi daug naujų savybių, kurių visai arba beveik nėra jos dalyse. Polis pasižymėjo tuo, kad jame ne tiek žmogiškosios sudedamosios dalys determinavo visumą, kiek visuma sąlygojo sistemos elementų elgesį. Politiškumo jausmą užtikrinantis įsitikinimas yra maksimaliai dinamiškas ir radikaliai paslankus. Politiškumas yra grynai žmogiškas bendro veikimo būdas. Jis nėra paveldėtas iš gamtos, todėl turi laikytis ypatingų reikalavimų, o jam palaikyti reikalingas ypatingas režimas. Tokius politinio bendradarbiavimo tinklus Y. Harari pavadino „įsivaizduotosiomis tvarkomis“. Jų viduje sistemą palaikančios socialinės normos buvo grindžiamos bendrais mitais (Harari 2016; 105). Patys savaime tokie mitai tikrovėje neegzistavo; jais pagrįsti principai veikė tik išradingoje žmonių vaizduotėje (ten pat; 108).

Palaikyti tvarką politijoje yra kur kas sunkiau nei archajinėje viešpatijoje. Minėtas autorius apie poliariškumą palaikančios menamos tikrovės ypatumus rašo:

Žemės trauka tikrai nenustos mūsų veikti, jei liausimės ja tikėti. Kitaip yra su tvarkomis, kurios įsivaizduotos. Joms visad gresia pavojus sužlugti, nes jos priklausomos nuo mitų, o mitai išnyksta, vos žmonės nustoja jais tikėti. (ten pat; 110)

Ką politiškumas gali duoti visuomenei? Visų pirma santarvę ir bendrumo pajautą. Tai ir yra tas didysis ryšys, siejantis žmones tada, kai neveikia mechaninis sukabinimas. Turint tai, visa kita yra tik laiko ir priemonių pasirinkimo klausimas. Bendras vardiklis tarp politinį kūną sudarančių skirtingų grupių galimas tik tada, kai jos būtina siekia to paties tikslo, o skiriasi tik jų metodai. Kitu atveju, pavyzdžiui, esant keliems nesuderinamiems tikslams, politinis kūnas netenka savo esminės ypatybės – atskirų asmenų ir grupių santarvės (gr. *homonoia*; lot. *concordia*) bendriems tikslams pasiekti – t. y. to, kas jį apskritai daro *politiniu* kūnu. Nes jei politinio kūno nebesaisto nebylus sutarimas klausimu, kas yra tiesa, tai anksčiau ar vėliau kuri nors socialinė grupė, vadovaudamasi išimtinai savo daliniais interesais, pabandys savo galią primesti kitiems. Kai politinio kūno dalių nevienija joks tikslas ir jos kaip tik todėl nepripažįsta jokio teleologiškai orientuoto autoriteto, išlaikyti tokią žmogiškąją materiją vienoje valstybinėje struktūroje galima tik naudojant prievartą.

Graikų filosofija sukūrė naują simbolizmą, besiskiriantį nuo Rytų viešpatijų kosmologinių mitų ir Izraelio eschatologijos. Mesopotamijos ir Egipto viešpatijos neformavo istorinio laiko

vaizdinių. Šios tautos buvo visiškai inkorporuotos į dieviškąją kosmo tvarką ir pajungtos kosminio svyravimo ritmams (Ley 2005; 38). Skirtingai nuo rytietišku teologijų, graikai pajuto galimybę atsipalaiduoti nuo kaskart besikartojančio ir gniuždančio lemties rato. *Odisėjoje* Dzeusas duoda aiškiai suprasti, kad jis pačius žmones laiko visiškai atsakingais už savo lemtį (*Odisėja*; I. 34). Graikijoje esminis transcendentinio proveržio momentas pasireiškė tuo, kad autoritetas buvo atimtas iš visuomenės valdininkų – raštininkų, žynių ir karalių – ir perkeltas į transcendentalinę dimensiją: į antgamtinę būtį, transcendentinę tvarką arba netgi į rašytinį teisinį kodeksą. Tai buvo lūžis, kurį lydėjo antrinės tvarkos refleksija (angl. *second-order reflection*) (Elkana 1986; 44–45).

Christianas Meieris teigia, kad Graikijoje „egzistavo ypatingos rūšies politinė teologija. Jos racionalumas koncentravosi Delfuose, <...> kur specifiniu būdu buvo mokomasi tikrovėje ieškoti dieviškojo teisingumo ir taisyklingumo“ (Meier 1987; 109). Tai buvo teologija, orientuota į protinę polio tvarką ir *žmogaus sielos etiką*. „Delfų teologija, kurią Delfų žyniai ugdė remdamiesi *dievo sūnaus* Apolono paveikslu, orientavosi į valstybės viršenybę ir kėlė atskirybės gyvenimo svarbą“ (Schadewaldt 1975; 26).

## Politogenezė

Graikų politinės minties raidos neįmanoma įsivaizduoti be santykio su įdirbiu, kurį jiems šioje srityje paliko Rytai. Miniatiūrinis graikų polių pasaulis savo raidos kelią pradėjo pasiūpėjęs ant ir atsistumdamas nuo gyva fosilija tapusio sudvigubintai rytietiško (Azijos ir Afrikos) viešpatijų paveldo. Rytų pasaulio miestas,

skirtingai nuo polio, niekad iki galo neprarado savo gentinių ir klaninių saitų. Tuo metu, kai Rytuose politinės sąmonės raida buvo dirbtinai sulaikyta ir faktiškai grąžinta embrioninė būklėn, graikai, Vakarų pasaulyje kur kas geriau išlaikę bendruomeninio gyvenimo struktūras, savo istorinėje raidoje ilgainiui suvokė, kad tikrą valstybę, arba polių, gali sukurti tik pakankamą atsakomybės ir savarankumo lygį pasiekusi žmonių bendrija. Tradiciniai gentiniai graikų valstybiniai dariniai, iki polių atsiradimo palaike jų kalbinę ir kultūrinę vienovę, buvo gentys (gr. *ethne*). Iki polio susikūrimo Graikijoje, kaip ir kitose senojo pasaulio šalyse, dominavo būtent šie natūralios kilmės socialiniai dariniai. Archajinėje Graikijoje *ethne* buvo polių šiek tiek primenantis socialinis darinys, tik senesnis ir dar nepraradęs organinių panašumų į tokias gamtines bendrabūvio formas kaip guotai, tuntai, kaimenės, gaujos ir spiečiai (Hall 2007; 89). Tačiau dėl ypatingų vietos aplinkybių šie tradiciniai gentiniai dariniai Graikijoje beveik nesiplėtojo. Jų vėlesniu reliktu tapo amfiktionijos – politiškai ir militariškai nesaistantys gentiniai religiniai susivienijimai. Amfiktionijos buvo gentis jungiančios religinės organizacijos, o poliai – visiškai autarkiškos teopolitinės organizacijos. Iš Aristotelio filosofijos žinome, kad socialinis gyvenimas yra platesnė ir talpesnė kategorija už politinio gyvenimo kategoriją. *Ethnai* graikuose kaip tik tai ir reiškė. *Ethnos*, pasak Aristotelio, yra polio galimybė, jo *potencija*. Jie yra nepalyginti plačiau paplitę, labiau įsiskniję žemėje, bet iš principo sustingę savo ankstyvojoje socialinės kūdikystės būklėje ir todėl nepajėgūs išskleisti prigimtyje glūdinčias savo tikrąsias galias.

Gentys <...> Europoje yra labai aršios, tačiau stokoja nuovokos ir sugebėjimų <...> ir neturi politinės tvarkos. O Azijos gentys yra nuovokios, <...> tačiau nepasižymi aršumu ir dėl to nuolat gyvena pajungtos; o graikų giminė, gyvendama per vidurį, turi abiejų bruožų, <...> todėl gyvena laisva ir geriausiai politiškai tvarkosi. (Aristotelis *Politika*; 1327b)

Aristotelis, nagrinėdamas *ethnos* ir polio perskyrą, leidžia suprasti, kad pastarąjį gali sudaryti tik pažįstami ir tarpusavyje vienas kitu pasitikintys žmonės. „[S]usidėdamas iš pernelyg daug žmonių jis [polis] bus sau pakankamas būtinųjų reikmių patenkinimo požiūriu, tačiau kaip gentis, o ne kaip polis, nes jame vargiai ar galės egzistuoti politėja“ (*Politika*; 1326b). Filosofas atkreipia dėmesį, kad tai būtų jau ne polis, bet rytietiško tipo imperija, galinti patenkinti tik būtinašias savo reikmes.

Dar vienas, itin svarbus polio bruožas buvo jo principinis saitų su žeme neturėjimas. Vieta, kurioje gyveno graikai, galėjo būti dalijama ne vien geometriškai, bet – lygiai taip pat, jei ne dar labiau – ontologiškai. Centre buvo citadelė (gr. *akropolis*), aplink jį – miestas (gr. *hasty*), toliau – priemiesčiai (gr. *chora*) ir galiausiai – priklausomi kaimai (gr. *eschata*). *Chora* graikams buvo jų gimtoji žemė, implikavusi jų mentalitete žemąją prigimties pusę. Bet graikai niekada nesitapatino su savo žeme. Apie 540 m. pr. Kr. Fokajos polis, bėgdamas nuo Persijos nukariavimo, Italijoje įsisteigė kaip Helėja, pietų Galijoje – kaip Masilija, o Taso polis dėl tų pačių priežasčių tapo Trakijos Abdera (Herodotas *Istorija*; 1.163–168). 480 pr. Kr. Temistoklis, įspėdamas Spartą, priminė spartiečiams, kad visas Atėnų polis prirėkus gali persikelti į kitą vietą (*Istorija*; 8. 63). „Polis – tai

vyrų, ne mūrai ar laivai“, pareiškė Tukididas, pabrėždamas personalinį, bet jokių būdu ne teritorinį graikų polio pobūdį (*Peloponeso karas*; VII. 77). Chesteris Starras yra atkreipęs dėmesį į tai, kad Ksenofonto *Anabasyje* graikų samdinių kariuomenė judėjo ir kasdienėje veikloje pabrėžtinai elgėsi taip, *tarsi ji būtų polis* (Starr 1986; 18–19). Geriausiu atveju akropolis, kaip sudaiktinta antgamtinė tikrovė, simbolizavo savotišką graikišką Nojaus arką, jų navą, laivą siaučiančioje geležies amžiaus chaoso jūroje, kur politinis komandos susitelkimas galėjo laiduoti ne tik išlikimą, bet ir troškimų išsipildymą. Tai, kad graikai archajiniais laikais savo polių beveik niekada nestatė prie pat jūros, bet tam tikru saugiu atstumu nuo jos, liudijo, jog pagrindinis polio uždavinys buvo garantuoti saugumą, o ne palengvinti prekybą (Cary, Haarhoff 1961 [1940]; 19). Net sąlyginės taikos ir ramybės laikotarpiais graikai nepajėgė, o galbūt ir nenorėjo, išsižadėti unikalios politinio solidarumo patirties, įgytos gyvenant priešų apsiaustoje tvirtovėje. Ši nuotaika ir sudarė politinio mentaliteto pamatą. Polio specifika ir toliau rodė atkakli jo piliečių valia savo politinę tapatybę kildinti iš akropolio laikų patirties, nors vėlesniais laikais jie ten jau nebegyveno (Hall 2007; 89). Nuolatinės kovinės įtampos epochoje graikas išmoko veikti kolektyviai ir nuolatos būti grupėje. Perėjimą nuo *ethnos* prie polio ženklo sinoikizmo fenomenas (Ehrenberg 1965; 26–29), bet tai visiškai nereiškia, kad polyje dėl to iš karto atsirado su tokiu gyvenimo būdu siejama, jam būdinga politinių normų ir institucijų sistema. Kaip matėme, politogenezės procesas antikinėje Graikijoje vyko išimtinai uždarytą ir savarankių vietos bendruomenių ribose. Karo

pavojaus sumažėjimas, staiga atsidūrus pasaulio istorinių įvykių pakraštyje, nepaprastai didelis socialinis ir regioninis gyventojų mobilumas, taip pat išplitęs iš svetur atvykusių herojų kultas maksimaliai sumažino genčių ir jų sąjungų vaidmenį graikų gyvenime. Iki VIII a. pr. Kr. tai rutuliojosi išimtinai kaimo bendruomenėse, o nuo VIII–VII a. – miestų sudarančiuose dariniuose – per sinoikizmus susidarantiuose poliuose (Kirsten 1956; 92).

M. Weberis nurodė, kad dėl vis platesnių žmonių ratą apimančios ūkinės ir karinės emancipacijos graikų pasaulyje pirmiausia atsirado pradžioje *didikų polio*, vėliau *hoplitų polio* ir, galiausiai, demokratinio *piliečių polio* idealieji tipai (Beber 1923 [1909]; 136–140). Kalbėdamas apie Vakarų civilizacijos miestų unikalumą, M. Weberis teigė, kad polio atsiradimą sąlygojo būtent tai, jog jis atsirado iš ypatingos ginklo brolybės, būtinos bendrijos saugumui užtikrinti ir reikalingos pasirūpinti gerove. Kartu minėtas procesas neišvengiamai reiškė, kad naujai atsiradusi piliečių bendrija iš principo nepripažįsta jokios kitos už save viršesnės galios (Weber 1981 [1923]; 319).

Polis visuomet yra brolybės ir sinoikizmo produktas, kuriame dalyvavo nebūtinai gyvenantieji toje pačioje vietoje, bet neišvengiamai susieti brolybės priesaikos, o tai reiškė bendrą valgymo ritualą ir tai, kad ritualinėje grupėje dalyvavo tik tie, kurie savo mirusiųosius laidojo akropolyje ir turėjo namus polyje. (ten pat; 320)

Kalbėdamas apie polio ypatumus, M. Weberis išskiria penkias jį nusakančias apybraižas: tvirtovę, rinką, teisės ir administravimo autonomiją, piliečių susivienijimą ir autokefalią (ten pat). Polis užgimė tada, kai vienoje vietoje apsigyveno

ir įsitvirtino žmonės, dažnai priklausę įvairioms gentims ir atkilę iš įvairių vietų. Išlikimo instinktas reikalavo beprecedenčio, anksčiau nežinomo politinio solidarumo lygio ir ryžto visą likimą imti į savo rankas. Anot P. Manent'o, polio fenomenas ir jo kuriama viešoji erdvė implikavo idėją, kad žmonės susikurta asociacija patys siekia kontroliuoti savo egzistencijos sąlygas (Manent 1995; 4). F. Nietzsche, analogišką mintį formuluodamas savo aštria, rapyros smūgi primenančia stilistika, pareiškia kur kas radikaliau, todėl tiksliau ir įtikinamiau. Pirmieji graikų polių gyventojai jam buvo žmonės, kurie, remdamiesi pasiektos distancijos patosu, iškilusiu tarp jų ir tų, kurie pralaimėjo, „pasisavino teisę kurti vertes ir parinkti joms pavadinimus“ (Nietzsche 1996 [1887]; 34).

Mąstydamas apie polio kūrimosi prielaidas, Aristotelis pabrėžė, kad tokie dalykų padėčiai pasiekti reikalingi du esminiai politinės prigimties bruožai. Pirmia, „polis yra laisvųjų bendrija“ (*Politika*; 1279a); antra, „jis yra ūkių ir giminių bendrija gero gyvenimo labui, siekianti tobulo ir sau pakankamo gyvenimo“ (*Politika*; 1280b).

Filosofo nuostata aiški: piliečiais gali būti ne bet kokios žmogiškosios būtybės, o tik tie išrinktieji žmonių padermės nariai, kurie bendrijos vidaus statuso atžvilgiu yra lygūs (gr. *homoioi*), išorinės padėties atžvilgiu yra nepriklausomi (gr. *autarkeia*), o gyvenimo tikslo atžvilgiu siekia būti *geri ir teisingi* (*Politika*; 1280b). Kitaip tariant, graikų polis buvo kur kas daugiau nei paprasta aritmetinė jo žmogiškųjų dėmenų suma.

Polyje buvo daromos radiklios pastangos išvalyti ir išlyginti viešąją erdvę, kad joje neliktų nieko, primenančio sakralinės monarchijos

laikus. Basilėjaus autoritetas tapo pirmąja sinoikizmo proceso auka (Farenga 2015; 104). Aristotelio liudijimu, naujasis, politinis autoritetas, visą polį laikęs dievybės įkvėpimo zona, rėmėsi anoniminiu ir niekam nepriklausančiu miesto židiniu – *Hestia koine* (*Politika*; 1322b). „Maždaug VIII a. pr. Kr. tapo įtvirtinta, kad viešojo garbinimo objektas yra ne valdovas, bet dievas“ (Cole 2007; 272). Terminas *anax* nuo šiol pradėtas vartoti žymint išimtinai dievo, bet ne žmogiškojo despoto vardą. Paradoksas, bet Olimpo dievai graikuose buvo demokratiškesni ir labiau linkę į laisvę nei senieji žmonių viešpačiai. „Graikų dievai yra galios, o ne asmenys“, – pažymi J.-P. Vernantas (1980; 108). Graikų dievai nevykdė galios projekcijos į žmonių pasaulį, palikdami šiems patiems tvarkyti savo reikalus. Olimpo religija ir politiniai kultai Graikijoje kėlė uždavinį suvienyti vieno likimo žmones siekti bendro tikslo. „Atsiradus valstybei ir valstybiniais kultams, pagrindinis šios sistemos visuminės legitimacijos veiksnys tapo religija“ (Finley 1983; 26). Ji sujungė politinį mitą su naujai formuojamu graikų politiniu kūnu. Pasak Harry'o Barneso,

santykį tarp graikų bažnyčios ir valstybės geriausiai apibrėžė visiškas religijos susiliejimas su politika. Bažnyčia ir valstybė buvo vienas organizmas, kulto palaikymas buvo neatsiejamas nuo patriotizmo, pamaldumo ir religinės pagarbos buvo laikomasi kaip pilietinių priedermių, o ateizmas, erezija ir šventvagystė sutapo su tėvynės išdavimu. (Barnes 1937; 164)

Galima daryti išvadą, kad politinės teologijos požiūriu piliečiai yra žmonės, gyvenantys pagal tam tikrą vienokią ar kitokią Delfų pranašystę išreikštą dievų valią, kuri interpretuojama visiems piliečiams susirinkus kartu. Graikai

manė, kad galima gyventi vienoje vietoje, bet nesinaudoti tą vietą (gr. *tópos koinós*) globojančios dievybės malone. Piliečiai nuo žmonių skiriasi tuo, kad paprasti žmonės tik gyvena tam tikroje vietoje, bet jos nėra įsivietinę (vok. *Ortung*) ir *sutvarkę* (vok. *Ordnung*) pagal savo tapatybę. Šios politinės tapatybės steigtis yra pamatinis graikų istorijos įvykis. Graikai jį vadino žodžiu, kuris vėliau tapo ir filosofinio klausimo kėlimo pamatine prielaida. Tai klausimas apie *arche*. Ką laikyti pilietinio ir politinio gyvenimo pradžia? „Archajinėje ir klasikinėje kalboje *arche* reiškia pradžią arba atspirties tašką. Kartu tai politinis terminas, nulemiantis galią ir valdymo įstaigą. Bendrąją prasme *arche* yra bet kokio tvarkingumo nustatymas“ (Gerson 1990; 5).

### Politinė ontologija

Polį sukuria personalinė sąjunga, bet anaiptol ne gyvenimas toje pačioje vietoje. Pasak Aristotelio, „pilietis nėra pilietis vien dėl to, kad gyvena tam tikroje vietoje (juk ir migrantai [gr. *metoikai*] bei vergai dalijasi gyvenamąja vieta)“ (*Politika*; 1275a). Kokius fenomenus galima būtų išskirti, rekonstruojant politinio kūno ontologiją? Stengdamasis maksimaliai suderinti į graikų polį nukreiptą optiką, vadovausiuosi Aristotelio sukurta keturių būties pradų (gr. *archai*) metafizika.

Piliečiai, laikydamiesi savo teopolitinės tapatybės, pirmiausia turi apskliausti savąją *koinoniją*. Paskui jie privalo formuoti savo tapatybės schemą, steigdami politėją; tada – suburti vyraujančią politeumą, taip susikurdami tinkamą būdą užtikrinti savo *kleos andron*.

Aristotelis tvirtina, kad jei atskiras žmogus būtų visai autarkiškas – jis nebebūtų pilietis.

Jis stovėtų virš polio (kaip dievas) arba glūdėtų žemiau polio (kaip gyvūnas) (*Politika*; 1253a). Piliētis yra asmuo, dalyvaujantis polio gyvenime kaip eklesijos, teismų ir pareigybių narys (*Politika*; 1275a; 1275b; 1277b). Kitaip nei jį sudarančios žmogiškosios dalys, polis kaip visuma (gr. *to holon*) yra visiškai autarkiškas (*Politika*; 1252b; 1253a). Pasak Aristotelio, polis yra aukščiausia socialumo forma, kokybiškai viršijanti individualumo teikiamas galimybes (*Politika*; 1252b).

a) *Koinonija* yra medžiaginė polio prielaida. Apie ją Aristotelis kalba pirmiausia. „Mes pasirinkome tirti tą pilietinę bendriją [gr. *tes koinonias tes politikas*], kuri iš jų visų būtų tinkamiausia sugebantiems gyventi taip, kaip labiausiai trokštama“ (*Politika*; 1260b). Filosofo manymu, „polis yra tam tikra bendrija [gr. *koinonia*] ir visų pirma neišvengiamai bendrai naudojamasi vieta; vieno polio vieta yra viena, o piliečiai yra vieno polio dalininkai“ (*Politika*; 1261a). Ir tai yra ne kokios nors ekonominės, bet politinės partnerystės. Piliečiai yra polio konstitutyvusis elementas, o pats „polis yra tam tikra piliečių aibė“ (*Politika*; 1274b). Bet piliečių buvimas pats savaime dar nesukuria polio. Piliečiai ir jų gyvenama žemė (gr. *khora*) yra tik polio materija, jo organinis turinys (gr. *ousia*) (*Politika*; 1325b–1326a; 1274b). Kuo polio turinys gali būti naudingas, kuriant polio fenomeną? Aristotelis atsako: „Kaip visi kiti meistrai <...> turi turėti medžiagą [gr. *hyle*], tinkamą jų darbui, taip ir politikas bei įstatymų leidėjas turi turėti atitinkamą deramos kokybės medžiagą. Pirmoji polio gyvavimo sąlyga yra žmonių kiekis“ (*Politika*; 1236a).

b) *Politėja* nusako vieno ar kito polio ypatumus. Mums žodis *konstitucija* dažnai reiškia tik sausą valstybinės mašinos gyvavimo instrukciją, o graikams politėja buvo teopolitinis fenomenas, persmelkiantis visą jų gyvenimo kasdienybę. Tai buvo su konstitucija tapatinamas pilietinių gyvenimo taisyklių rinkinys, nors Josiah Oberis politėją labiau linkęs laikyti ne konstitucija, bet politeumos ideologija (Ober 1993; 138). „Politėja yra polio siela“, – teigė Aristotelio amžininkas retorius Isokratas (*Areopagiticus*; 14), turėdamas omenyje, kad ji sąveikauja su poliu kaip siela su kūnu. Retorius nesirūpino susieti tokios sielos sąveiką su politinio kūno gyvavimo prasme, mat, jo supratimu, epochoje, priėmusioje monarchą kaip gyvą įstatymą (gr. *nomos empsykhos*), rūpestis politiniais tikslais tapo nebe polio, bet karūnos reikalas. Reikalas tas, kad helenizmo laikais graikų pasaulyje buvo užgimusi tobulų savybių įkūnijimo idėja. Pagal teopolitinį sumanymą, ją išreiškė helenistinis monarchas. Aristotelis nemanė, kad gali egzistuoti žmogiškasis būvis, aukštesnis už polį. Filosofo manymu, politėja yra imanentiška polio sąvoka. Ji konstituuoja polį ir pagrindžia jo tapatybę. „Jei polis yra tam tikra bendrija, o politėja yra piliečių bendrija [gr. *koinonia*], tai jei santvarka pasikeistų rūšies atžvilgiu ir taptų kitokia, tikriausiai paaiškėtų, kad ir polis neišvengiamai nebėra tas pats“ (*Politika*; 1276b). Susiedamas politėją su koinonija, Aristotelis pateikia kelis papildomus politėjos apibūdinimus:

1. „Politėja yra tam tikra *polio gyventojų tvarka*“ (*Politika*; 1274b);

2. „Politėja yra *polio tvarka*, apimanti įvairias valdžios pareigas“ (*Politika*; 1278b);
3. „Politėja yra *polio tvarka, nustatanti, koku būdu paskirstomos pareigos, kas politėje turi aukščiausią valdžią ir koks yra kiekvienos bendrijos tikslas*“ (*Politika*; 1289a);
4. „Politėja yra tam tikras valdžios pareigų sutvarkymas, kai jas visi dalijasi arba pagal dalyvaujančiųjų jėgą [gr. *dynamis*], arba pagal tam tikrą jų bendrą lygybę“ (*Politika*; 1290a);
5. „Politėja yra tam tikras *polio gyvenimo būdas*“ (*Politika*; 1295b).

Įvertinus tokią Aristotelio teiginių amplitudę, galima daryti apibendrinamąją išvadą, kad politėja Graikijoje buvo ne universalus teisinis kodeksas, bet rašytinė priemonė, naudojama polyje galios santykiams tarp įvairių įtakos grupių derinti. Ernestas Barkeris taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad Aristotelio politėjos sąvoka vienu metu nurodo specifinę konstitucinę santvarką ir nustato joje apribojantį pilietiškumo kriterijų, be kurio polio egzistencija neturi prasmės (Barker 1959; 302–307). Šis dvilypumas rodo, kad tikslesnis apibrėžimas nebuvo įmanomas, neįvedus dar vieno papildomo prado – politeumos. Politėjos negana, kad paprasta populiacija virstų poliu.

c) *Politeuma* (dgs. *politeumata*) – tai organizuota ir struktūruota politinio kūno dalis, atsakinga už sumanymų formavimą ir politinės linijos pasirinkimą. Skirtingai nuo politėjos, kuri reiškė labiau tam tikros grupės ypatingą konstituciją, politeuma nekrepė dėmesio į organizacijos formą, bet nurodė ypatingą politinį tam tikros asmenų

bendrijos savitumą, politinį saviškių ratą. Politeuma, politėjos padedama, valdė politinę bendruomenę, formuodama piliečių akyse kažką panašaus į laikiną autoriteto šešėlį (gr. *homoioima*). Kiekviena politeuma kėlė uždavinį įtikinti piliečius, kad būtent ji geriausiai tinka tam darbui. O piliečiai, savo ruožtu, turėjo įvertinti ir nuspręsti, kuri iš elito grupių yra autoritetingiausia. Remiantis padarytu politiniu pasirinkimu, polis priimdavo atitinkamą konstitucinį nutarimą, o jau paskui įsitvirtindavo nuostata, ką polyje dera laikyti geru, gražiu ir teisingu, kokios dorybės ateityje turi būti labiausiai vertinamos, kaip siekti šlovės, užsitarnauti pripažinimą ir būti laimingam.

Terminas „politeuma“ dažniausiai būdavo vartojamas skirtingoms politinėms koncepcijoms ir įvairiems veikimo būdams žymėti. Nusakant šį fenomeną C. Schmitto terminais, jis galėtų būti vadinamas *ordo ordinans*, o pasak G. Agambeno, – *potestas constituens* (Agamben 2016; 64). Karlas-Wilhelmas Welwei pabrėžia politeumos ypatumą, sąlygojantį jos, kaip politinių procesų *judintojo*, statusą. Jis vadina politeumą *dominuojančiu veiksmu, piliečių susivienijimu*, lemiančiu santykį tarp valdančio ir valdomo (Welwei 1998; 13). Aristotelis politeumą vadina valdančiąja klase (*Politika*; 1278b). Tai – viešpataujanti klasė, palaikanti tam tikrą tvarkos formą. Aristotelio terminu, tai – *judintojas*. E. Voegelinas atkreipia dėmesį į nesupratimus, atsirandančius iš graikų kalbos tradiciškai verčiant politėjos ir politeumos sąvokas (Voegelin 2000b; 391). Šios sąvokos dažnai painiojamos tarpusavyje ir vartojamos

kaip sinonimai. Pats Aristotelis taip pat nėra palikęs aiškios jų perskyros ir kartais jas tapatindavo (*Politika*; 1279a). Matyt, atsiliepė tai, kad tuo metu, kai gyveno Stagiritas, politiką formuojančios klasės autofirmacija jau seniai buvo tapusi anachronizmu ir Romos Senatą primenantį Spartos gerusija arba Atėnų areopagas graikų pasaulyje *de facto* nebeegzistavo. Poliuose suverenas išliko tik kaip klaidžiojantis ir besislapstantis viešpats, nors VI a. ir netgi V a. pr. Kr. įvairiose Graikijos vietose vis dar buvo likę tokių ikipolitinių bendro gyvenimo formų, kurias Tukididas ir Aristotelis vadino gentimis (gr. *phyle, kome, deme, genos*), vadovaujamomis „seniūnų“ (gr. *gerontes*) (Greenidge 1914; 13). Mūsų sąlygomis suprasti skirtumą tarp politėjos ir politeumos apsunkina dar ir tai, kad Aristotelio naudotas sudėtingas sąvokų aparatas, neturintis analogų šiuolaikinėje lietuvių kalboje, lietuviškame vertime yra ne tiek išverstas, kiek paprasčiausiai perpasakotas buitine žmonių šneka. Tokiais atvejais tikslingiausia būtų palikti vertime originalo sąvokas. Tarkim, vienas raktinių *Politikos* sakinių teigia: „Nes visur polyje suverenas [gr. *kyrion*] yra politeuma, o politeuma yra politėja“ (*Politika*; 1278b)<sup>20</sup>. Lietuviškame vertime skaitome: „Visur valstybėje aukščiausia yra jos valdžia, o valdžia yra santvarka“ (*Politika*; 1278b). Reikalas tas, kad politeuma nėra tas pats kas valdžia. Archaikoje tai buvo *šalia*, o kartais ir *virš* valstybės esanti seniūnų taryba, o klasikos laikais paprastai tai jau buvo įtakos grupė, kuri, susiklosčius patologiams aplinkybėms, disponuodavo ir tiesiogine valdžia. Mogensas H. Hansenas teigia, kad nuo

1278b Aristotelis pakeičia politinės refleksijos registrą. Atsiranda sąvokos *kyrion* (suverenas, globėjas, elitas) ir *politeia*, o vietoj anksčiau vartotos demokratiškos kategorijos *hoi politai* atsiranda *to politeuma* (Hansen 2013; 40). Anot M. Hanseno, tik demokratiniuose poliuose visi piliečiai, susijungę į politinį kūną, pretendavo į suvereno statusą. Dauguma politėjų aiškiai pabrėžė skirtumą tarp visos pilietijos, viso politinio kūno (gr. *soma politike*) ir ypatingai organizuotos, aktyviosios jos dalies – politeumos. Ne visi piliečiai buvo politėjų elito (gr. *metechontes tes politeias*) nariai (ten pat; 41). Cliffordas Batesas pabrėžia, kad politeuma yra valdančioji polio dalis (Bates 2014; 144) ir autoritetingoji politinės bendrijos (gr. *koinonia politike*) dalis. „Toku būdu politeuma yra konstruktyvus būdas, leidžiantis konkrečią politėją įkūnyti konkrečios politinės bendrijos viduje“ (ten pat; 146). Atsižvelgiant į tai, kaip Aristotelis vartoja šį terminą (*Politika*; 1278b), galima daryti išvadą, kad demokratijose politeuma sutapo su visa polio koinonija, o aristokratijose – tik su šios koinonijos dalimi. V. Ehrenbergas, kalbėdamas apie pirminę elitinę polio mažumą, rašė: „<...> galima sakyti, kad aristokratijose politinės galios centras glūdi Boulėje, o demokratijose – eklesiijoje“ (Ehrenberg 1965; 52). Technine prasme terminas „politeuma“ turėjo platesnę prasmę nei būti išimtinai polio politinės organizacijos branduoliu. Ji galėjo reikšti ir specifinę asmenų grupę už polio ribų. Ypatingais atvejais politeuma galėjo reikšti tokio didelio laipsnio vidinį uždarumą, kad būdavo laikoma apskritai atskiru politiniu kūnu. Geertas Lüderitzas,

<sup>20</sup> Vertimas patikslintas remiantis angliškais ir vokiškais tekstais.

apibrėždamas politeumą kaip tik šia prasme, eina toliausiai. Politeuma yra politinis kūnas, gyvenantis tame pačiame mieste greta kitų politinių kūnų (Lüderitz 1994; 183).

Keičiantis galių santykiui tarp *politeumata*, neišvengiamai keitėsi ir politėjos, o tam tikra prasme tai reiškė ir politinės teologijos kaitą. Taigi politėjos ir iš jų kylantys įstatymai rodė tendenciją išreikšti ne tiek amžinąjį teisingumą, užfiksuotą teisės kodekse, kiek laikiną vienos ar kitos politeumos elgesio madą. Politeumą galima laikyti graikuose anksti sunykusiu autoriteto atšvaitu; dabartiniiais terminais – jo simuliakru. Tokiame kontekste Aristotelio mišrių politėjų (gr. *mikste politeia*) programą galima suprasti kaip būdą išvengti politinių revoliucijų ir siekti politinių kompromisų tarp istoriškai nesutariančių *politeumata*.

Formuodama politėją, politeuma formavo graikiškojo politiškumo paradoksa; it kristalo gardelė ji lėmė savo formuojamo darinio struktūrą, pati faktiškai būdama nematoma. Bet tas *nematomumas* turėjo savo silpną vietą. Skirtingai nuo tėvų autoritetą prezentuojančio Romos senato – gyvos, į valstybę neįeinančios ir pačią valstybę prižiūrinčios politinės substancijos – graikų polis gana anksti ir labai radikaliai pakirto savo svarbiausią autoriteto simbolį – seniūnų tarybą, – laikydamas ją (iš esmės teisingai) nepakenčiamu viešpatystės požymiu ir reliktu. Be seniūnų tarybos, be jų palaikomo autoriteto, teko tenkintis blyškiu autoriteto šešėliu – politeumos ir politėjos tandemu – ir kentėti ilgą, skausmingą viena kitą keičiančių *politeumata* istorinę evoliuciją.

d) *Klea andron* – vyrų šlovė – buvo tikrasis graikų pasaulio *telos*. Herojai tikėjo, kad apie

juos sklindanti šlovė yra Mūzų duodamas dieviškasis prasmingo gyvenimo ir dvasinės amžinybės pažadas. Achilas, liūdėdamas dėl motinos pranašystės dėl savo trumpo gyvenimo, guodėsi, kad po jo mirties bent jau „liks šlovė nemirtinga“ (*Iliada*; IX. 413). *Iliadoje* Foiniksas, pamokydamas Achilą, pataiso jo elgesį, primindamas herojui „senovės vyrų šlovė“ (*Iliada*; IX. 524–525). Vyrų šlovės apdainavimas buvo pagrindinis graikiškos paidėjos elementas ne tik herojų ir archajiniais laikais, bet ir klasikoje, mokęs politiškumo jausmo, be kurio neįmanoma gyventi heterarchinėje bendrijoje – gyventi savo bendražygių ir bendraminčių atmintyje. Aristotelis pritaria Homerui, pabrėždamas, kad, nors polio atsiradimo priežastis buvo interesas (gr. *chreia*), bet būtent šlovės troškimas, jo manymu, visada buvo tikrasis polio tikslas (gr. *telos*) (*Politika*; 1267b, 1271a, 1312a, 1318b). Aristotelio manymu, gero gyvenimo tikslas negalėjo būti pasiekiamas be piliečių dorybės. Pabrėždamas, kad dorybė (gr. *arete*) yra žmogaus gebėjimas siekti keliamo tikslo, filosofas jos raišką siejo su svarbiausia sielos savybe – t. y. gebėjimu išlaikyti tam tikrą reikiamą nuostatą (gr. *hexis*) (*Nikomacho etika*; 1106a). Bet tam, kad ši nuostata įsitvirtintų žmogaus sieloje ir taptų jos galia (gr. *dynamis*), buvo būtinas politinis auklėjimas. Polis kaip tik tam ir buvo sukurtas, kad žmonės jame galėtų realizuoti savyje slypinčią dorovinių potencialą, prilyginantį juos dievams. Šis Aristotelio projektas iš esmės skyrėsi nuo Likofrono pasiūlytos (*Politika*; 1280b) socialinės sutarties koncepcijos, raginusios

priimti žmones visuomenėje tokius, kokie jie yra. Stagiritas nuolat pabrėždavo, kad politiniu būdu pasiekiamas bendrasis gėris nėra tas pat, kas iš individualių interesų išvedama bendra (subdrinta) nauda. Jei viskas būtų kildinama iš bendros naudos, teigia Aristotelis, būtų įmanomos vergų ir gyvulių valstybės (*Politika*; 1280a). Pasak filosofo, žmonės susivienijo „ne vien tam, kad gyventų, bet veikiau tam, kad gyventų gerai (kitaip būtų ir vergų bei kitų gyvų padarų valstybė, o dabar tokios nėra, nes jie nedalyvauja palaimingame ar laisvai pasirinktame gyvenime)“ (*Politika*; 1280a). O polis, jo manymu, kaip tik ir „yra giminių ir kaimų bendrija tobulo ir sau pakankamo gyvenimo dėlei“ (*Politika*; 1281a). F. Nietzsche, kalbėdamas apie teleologijos vaidmenį žmogaus gyvenime, pabrėžė: „Žmogui reikia tikslo – jis veikiau norės *nieko*, nei išvis *atsisakys* norėti“ (Nietzsche 1996 [1887]; 110). Aristotelis įžvalgiai pabrėžia, kad šlovės troškimas mobilizuoja ne tik žmogaus ateities planus, jo troškimą įsirašyti į istoriją, bet ryškiai matomas ir visuose politinio gyvenimo procesuose. „Atrodo, kad nomotetas padarė tą patį, kaip su kitais politinės dalykais, – sužadinęs piliečių garbės troškimą, jis pasinaudojo tuo ir seniūnų rinkimuose: niekas juk nesiektų galios, jei netroškėtų garbės“ (*Politika*; 1271a). Filosofas kalba apie dvigubą politinio gyvenimo tikslą – garbės ir gero gyvenimo troškimą. Šias sąvokas Aristotelis faktiškai susieja. Laimė ir geras gyvenimas jam yra ne kas kita, kaip polio suteikiama galimybė maksimaliai išreikšti save, siekiant didžiausios įmanomos garbės.

## Išvados

Didžiausia geležies amžiaus politinės teologijos problema – būtinybė ne tik konsoliduoti politinės bendruomenės valią (lot. *potestas*), bet ir suderinti ją su konstituojančia tradicija (lot. *auctoritas*).

Polio atsiradimas nutraukė bronzos amžiuje buvusius glaudžius ryšius su rytietišku kumečių pasauliu ir ten atsiradusi polio ir *oikos* perskyra reiškė, kad ekonominiai dalykai buvo priskirti *oikos* reikalų sričiai, radikaliai iškeliant juos anapus politinio gyvenimo skliaustų. Polis buvo pirmoji visuomenė, pagal Olimpo pavyzdį suvokianti save kaip pusdievių bendriją, kurioje rūpinimasis buities reikalais liovėsi buvęs pagrindine gyvenimo žyme. Laimėjusių polių pasaulyje susikūrė religinė, politinė ir kultūrinė sistema, leidusi išvengti būtinybės visą piliečio gyvenimą skirti materialinėms gėrybėms kaupti.

Graikai savo raidos tūkstantmetį nuo Tamsiųjų amžių pradžios iki pat savo nepriklausomybės praradimo pabaigė Europai ir pasauliui palikdami unikalį, anksčiau nežinomą žmonių politinio bendrabūvio praktiką. Reikia pridurti, kad graikams pavyko sukurti ne tik pagrindinius teisinio valdymo principus, bet ir anksčiau nežinomą, unikalų žmogaus tipą, kuriame, skirtingai nuo teisinei kontrolei nepavaldžios sakralinio monarcho figūros, tilpo didžiulė žmogaus santykio su tiesa bei teise įvairovė ir politinio elgesio standartai.

Taip įvyko todėl, kad, keičiantis *žemės nomui* (C. Schmitto sąvoka), nuosavybės ir tvarkos tapatybės principą naujomis sąlygomis pakeičia politinės santarvės ir tvarkos tapatybės principas. Geležies amžiuje dėl pigių ir efek-

tyvių darbo ir karo įrankių gausos bet kuris vyras galėjo tapti svarbiu visuomenės nariu, su kuriuo nuo tol buvo privalu skaitytis. Čia jau kyla visiškai naujas klausimas – ką reiškė tomis sąlygomis *skaitytis* su piliečiu? Geležies amžius ne tik pavyzdžio neturinčiu mastu įtraukė gyventojus į visuotinę kovą dėl išlikimo, bet ir suteikė į glaudžią grupę susivienijusiems bendražygiams ir bendraminčiams pirmą ilgalaikės sėkmės galimybę. Tomis sąlygomis kiekvienas ginkluotas vyras pilietis buvo įtrauktas į tokį glaudų horizontalių ryšių tinklą, kad nesiskaityti su juo būtų buvę pavojinga bet kuriai valdžiai. O tai, savo ruožtu, reiškė, kad valdžia privalėjo ieškoti sau visiškai naujo legitimacijos tipo ir sykiu laikytis susitarimų.

Politiškumas graikų pasaulyje tiesiog peršmelkė visas žmogiškojo gyvenimo sferas. Jo veikiamą radikaliai pasikeitė ir pati teologija. Tvarkos atsiradimą aiškinanti kosmologinė jos dalis, kurioje religiniais terminais buvo kalbama apie viešpatavimo legitimaciją, geležies amžiuje patyrė metamorfozę – virto tikra politine teologija. Graikijoje, kaip silpniausioje bronzos amžiaus pasaulio grandyje, viešpatavimo griūtis po savo nuolaužomis vos nepalaidojo ir autoriteto sąvokos. Skirtingai nuo Romos, rūpestingai išsaugojusios senato įkūnijamą autoriteto formą, graikų poliai, įtartinais žiūrėdami į viską, kas buvo iki Tamsiųjų amžių, labai greitai sumenkino, reformavo, o galiausiai beveik visiškai užmiršo gyvuosius savo tradicijos ir autoriteto sargus – ikipolitinės seniūnų tarybas. Graikijoje greitai neliko net žodžio pačiai *autoriteto* sąvokai

išreikšti, o iš autoriteto fenomeno išliko tik jo blyškūs atšvaitai. Pereinant iš bronzos amžiaus į geležies amžių, Graikijoje subyrėjo grynojo viešpatavimo formos ir pasidarė įmanoma tai, ko iš principo nebuvo galima įsivaizduoti bronzos amžiuje – *galia be autoriteto* ir *autoritetas be galios*. Graikams trūko jungiančios dogmos ir teologinės sistemos. „Skirtingai nuo romėnų, graikai teisiniu arba instituciniu požiūriu nesugebėjo transcenduoti lokalinių polio bendrijos ribų. Dėl to kilo ilgalaikė įtampa tarp universalistinių politinės ir kultūrinės simbolikos tendencijų ir institucinės polio tikrovės“ (Eisenstadt 1987; 50). Skiriamoji graikų pasaulio savybė buvo ta, kad čia, kitaip nei Romoje, aristokratija niekad netapo tikrai autoritetinga.

Aristotelis – kaip iki jo Sokratas ir Platonas – jautė, žinojo, kad polis – tai ne filonomiška<sup>21</sup> žmonių gentis. Bet filosofas taip pat puikiai suprato, kad polis nėra vien kažkieno valios sukonstruota ontonomiška<sup>22</sup> interesų grupė. Kad piliečiai siektų gero gyvenimo ir bendrojo gėrio, reikia, kad jie vienu metu būtų filonomiški savo siekiamais tikslais ir ontonomiški savo naudojamomis priemonėmis. Romoje taip laviuoti buvo įmanoma, nes čia niekada nenustojo veikusi iki-valstybinė ir šalia-valstybinė gyvosios autoriteto tradicijos substancija – senatas, kurio graikiškieji analogai (Atėnų areopagas, Spartos gerusija) greitai buvo sunaikinti kaip piliečių nelygybę menanti struktūra. Kaip yra rašęs Gerdas-Klausas Kaltenbrunneris, politinė „laisvė nėra kas nors natūralaus; ji – išvestinis socialinis produktas; ji nėra įgimta ir jai įtvirtinti

<sup>21</sup> Kai veikia grupinio išlikimo prioritetas ar grupinė atsakomybė.

<sup>22</sup> Kai veikia asmeninio išlikimo interesas ir individuali atsakomybė.

reikalingos konkrečios istorinės ir kultūrinės prielaidos, be kurių ji negali egzistuoti“ (Kaltenbrunner 1974; 17). Demokratinė piliečių laisvė be autoriteto, ignoruodama tradicijos siūlomą teopolitinį kompasą, nuolat pavojingai balansuoja ant individualios, grupinės arba visuotinės puikybės ribos, rizikuodama virsti grynąją savivale. Ir tik autoritetas galėjo pasiūlyti tam tikrą tvarkos koordinacių sistemą, kitaip sakant, išskaičiuojamų ir nuspėjamų galimybių horizontą.

Deja, demokratiškai organizuota graikų visuomenė, veikdama iš esmės kaip didžiausia interesų grupė, pačia savo prigimtimi pasirodė esanti nepajėgi ieškoti politinės santarvės (gr. *homonoia*) kitaip, kaip tik vengdama pavojaus arba siekdama malonumo.

Kodėl Aristotelis nelaikė poliais nei liaudies sambūrių, nei plėšikų gaujų, nei akcinių bendrovių? Be jokios abejonės, visos šios aibės nurodė tam tikrą socialiniam solidarumui palaikyti reikalingą interesų bendrumą, bet negalėjo nieko pasiūlyti, siekiant įtikinamos, ilgalaikės ir tvarios sėkmės istorijos. Tokius jun-

ginius iš esmės buvo galima pavadinti politinės formos neturinčiomis žmogiškosios materijos santalkomis.

Noras išlikti bet kokia kaina, kuriant tokią galimybę laiduojančias struktūras, davė pradžią tiek Antikos poliui, tiek Naujųjų laikų teritorinei tautai-valstybei; bet panašumas tarp jų tuo ir baigėsi. Individualizmo atsiradimas Graikijoje rodė polio pabaigą, o analogiškas reiškinys Renesanse implikavo teritorinės tautos-valstybės atsiradimą. Geležies amžiaus aušroje noras išlikti dalį žmonių paskatino įvesti istorinio pavyzdžio neturintį politinio solidarumo principą, neįsivaizduojamą be sąmoningo ir kryptingo pamatinių politinių dorybių, galinčių pažaboti individualias aistras, formavimo. Naujųjų laikų žmogus, vėlyvaisiais Viduramžiais išgyvenęs totalinę pasitikėjimo krikščionių respublika krizę ir XVII a. pirmoje pusėje patyręs naikinantį visos Europos pilietinį karą, sutapatino saugumą su galimybe neribotai atsiduoti prometėjiškoms aistroms, akylai saugant visagalei ir visaregei Leviatano megamašinai, parazituojančiai gyvybine politiškumo energija.

## LITERATŪRA

Agamben, Giorgio. 2016 [1995]. *Homo Sacer. Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vilnius: Kitos knygos.

Ahmadi, Amir. 2015. *The Daeva Cult in the Gathas. An Ideological Archeology of Zoroastrianism*. London, New York: Routledge.

Arendt, Hannah. 2005 [1958]. *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi raštai.

Assmann, Jan. 2000. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München: Carl Hanser.

Assmann, Jan. 2004. „Theological Responses to Amarna“ in Gary N. Knoppers and Antoine Hirsch (eds.) *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*. Leiden: Brill: 179–191.

Bachrach, Peter; Baratz, Morton S. 1962. „Two Faces of Power“, *American Political Science Review* 56 (4): 947–952.

Bakhuizen, Simon C. 1977. „Greek Steel“, *World Archaeology* 9 (2): 221–234.

Barker, Ernest. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.

Barnes, Craig. 2006. *In Search of the Lost Feminine. Decoding the Myths that Radically Reshaped Civilization*. Golden, CO: Fulcrum.

Barnes, Harry. 1937. *An Intellectual and Cultural History of the Western World*. New York: Random House.

Bates, Clifford. 2014. „The Centrality of *Politeia* for Aristotles *Politics*. Aristotles Continuing Significance for Social and Political Science“, *Social Science Information* 53 (1): 139–159.

Bederman, David J. 2004. *International Law in Antiquity*. New York: Cambridge University Press.

Beer, Josh. 2004. *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*. Westport and London: Praeger.

Bellah, Robert. 2011. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Random House.

Berger, Peter; Luckmann, Thomas. 1999 [1966]. *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas*. Vilnius: Pradai.

Bivar, A. D. H. 2005. „Mithraism. A Religion for the Ancient Medes“, *Iranica Antiqua* XL: 341–358.

Boyce, Mary. 1982. „The Bipartite Society of the Ancient Iranians“ in M. A. Dandamayev, I. Gershevitch, H. Klengel, G. Komoróczy, M. T. Larsen, and J. N. Postgate (eds.) *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I. M. Diakonoff*. Warminster: Aris and Phillips Ltd.: 33–37.

Borges, Jorge. 2006 [1946]. „Deutsches Requiem“, kn. Jorge Borges. *Smėlio knyga*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Brodersen, Kai. 2006. „Das frühe Griechenland“ in Oswyn Murray, John K. Davies, Frank W. Walbank (Hg.) *Die Geschichte des antiken Griechenland*. Düsseldorf: Albatros Verlag.

Cary, Max; Haarhoff, Theodore J. 1961 [1940]. *Life and Thought in the Greek and Roman World*. London: Methuen.

Childe, Gordon. 1942. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin Books.

Chinen, Allan. 1993. *Beyond the Hero*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Cole, Susan G. 2007. „Greek Religion“ in John R. Hinnells (ed.) *A Handbook of Ancient Religions*. New York: Cambridge University Press: 266–317.

David, Anthony. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dawson, Christopher. 1915. „The Catholic Tradition and the Modern State“, *The Catholic Review* (January–March): 24–35.

Desborough, Vincent. 1975. *The End of Mycenaean Civilization and the Dark Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. 1978. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Atlantic Highlands: Humanities Press, Inc.

Digester, Peter. 1992. „Four Faces of Power“, *The Journal of Politics* 54 (4): 977–1007.

Dumézil, George. 1989. *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker*. Frankfurt: Campus Verlag.

Dusinberre, Elspeth R. M. 2013. *Empire, Authority, and Autonomy in Achaemenid Anatolia*. New York: Cambridge University Press.

Ehrenberg, Victor. 1921. *Die Rechtsidee im frühen Griechenland. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig: Hirzel Verlag.

Ehrenberg, Victor. 1965. *Der Staat der Griechen*. Zürich: Artemis Verlag.

Eisenstadt, Shmuel N. 1987. „Einleitung“ in Shmuel N. Eisenstadt (Hg.) *Kulturen der Achzenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. In 2 Bänden. Bd. 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Elkana, Yehuda. 1986. „The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece“ in Shmuel N. Eisenstadt (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, NY: State University of New York Press.

Farenga, Vincent. 2015. „Liberty, Equality, and Authority. A Political Discourse in Greek Participatory Communities“ in Dean Hammer (ed.) *A Com-*

panion to Greek Democracy and the Roman Republic. Malden, MA: John Wiley & Sons: 101–112.

Finley, Moses. 1968. *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*. New York: Viking Press.

Finley, Moses. 1970. *Early Greece. The Bronze and Archaic Ages*. London: Chatto & Windus.

Finley, Moses. 1983. *Politics in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press.

Foucault, Michel. 2001. *Power. The Essential Works* (ed. by James Faubion). New York: The New Press.

Friedell, Egon. 1977. *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*. München: C. H. Beck.

Gadamer, Hans-Georg. 1982 [1960]. *Truth and Method*. New York: Continuum.

Gardner, Martin. 1969. *Dvipusis pasaulis*. Vilnius: Mintis.

Gellner, Ernest. 1996 [1983]. *Tautos ir nacionalizmas*. Vilnius: Pradai.

Gerson, Lloyd P. 1990. *God and Greek Philosophy. Studies in Early History of Natural Theology*. New York: Routledge.

Giddens, Anthony. 1984. *Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, LA: University of California Press.

Gide, Andre. 1919. *Prometheus Illbound*. London: Chatto and Windus.

Girard, Rene. 1992. *Ausstossung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Frankfurt / Main: Fischer.

Greenidge, A. H. J. 1914. *A Handbook of Greek Constitutional History*. London: Macmillan and Co.

Hall, Jonathan M. 2007. *A History of the Archaic Greek World: ca. 1200-479 BCE*. Malden, MA: Blackwell.

Hansen, Mogens. 2013. *Reflections on Aristotles Politics*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Harari, Yuval N. 2016. *Sapiens. Glausta žmonijos istorija*. Vilnius: Kitos knygos.

Hawhee, Debra. 2004. *Bodily Arts. Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*. Austin, TX: University of Texas Press.

Hegel, Georgas. 1980 [1837]. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.

Heichelheim, Fritz M. 1958. *An Ancient Economic History. From the Palaeolithic Age to the Migra-*

*tions of the Germanic, Slavic and Arabic Nations* Vol. I. Leiden: A.W. Sijthoff.

Hobbes, Thomas. 1999 [1651]. *Leviatanas*. Vilnius: Pradai.

Jaspers, Karl. 1957. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/Main: Fischer.

Jong, Albert de. 2005. „The Contribution of the Magi“ in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *Birth of the Persian Empire*. London: I. B. Tauris: 85–99.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus. 1974. *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*. München: Herder.

Kirsten, Ernst. 1956. *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes*. Bonn: Dümmlers Verlag.

Kittel, Gerhard. 1985. „Despotes“ in Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.

Kreyenbroek, Philip G. 1994. „On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (I): 1–15.

Kristiansen, Kristian. 2014. „Religion and Society in the Bronze Age“ in Lisbeth Bredholt Christensen, Olav Hammer and David A. Warburton (eds.) *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. London: Routledge: 77–92.

Kristiansen, Kristian; Larsson, Thomas. 2005. *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*. New York: Cambridge University Press.

Kroeber, Alfred. 1919. „On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion“, *American Anthropologist* 21 (3): 235–263.

Lasswell, Harold; Kaplan, Abraham. 1950. *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.

Ley, Michael. 2005. *Zivilisationspolitik. Zur Theorie einer Welt-Ökumene*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lipson, Leslie. 1958. *The Great Issues of Politics. An Introduction to Political Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.

- Lüderitz, Geert. 1994. „What Is Politeuma?“ in Jan W. van Henten and Pieter W. van der Horst (eds.) *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill: 183–225.
- Lukes, Steven. 2005. *Power. A Radical View*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lütge, Michael. 2008. *Der Himmel als Heimat der Seele. Visionäre Himmelfahrtspraktiken und Konstruktive göttlicher Welten bei Schamanen, Magiern, Täufern und Sethianern*. Habilitation an der Georg August Universität Göttingen im Fachbereich Evangelische Theologie.
- Luxon, Nancy. 2013. *Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. New York: Cambridge University Press.
- Manent, Pierre. 1995. *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Manent, Pierre. 2013. *Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Maritain, Jacques. 1951. *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McClure, Laura. 1999. *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*. Princeton: Princeton University Press.
- Meier, Christian. 1987. „Die Entstehung autonomer Intelligenz bei den Griechen“ in Shmuel N. Eisenstadt (Hg.) *Kulturen der Achzenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. In 2 Bänden. Bd. 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 89–127.
- Mickūnas, Algis. 1993. „Jėgos filosofija“ kn. *Metmenų laisvieji svarstymai 1959–1989* (sud. Virginijus Gasiliūnas). Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Montesquieu, Charles. 2004 [1748]. *Apie įstatymų dvasią*. Vilnius: Mintis.
- Moscatti, Sabatino. 2001. *The Face of the Ancient Orient. Near Eastern Civilization in Pre-classical Times*. New York: Dover.
- Mumford, Lewis. 1961. *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Nagy, Gregory. 1997. „The Shield of Achilles. Ends of the Iliad and Beginning of the Polis“ in Susan Langdon (ed.) *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece*. Columbia: University of Missouri Press: 194–207.
- Nietzsche, Friedrich. 1922. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1995 [1882]. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: ALK Pradai.
- Nietzsche, Friedrich. 1996 [1887]. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: ALK Pradai.
- Nyberg, Henrik. 1938. *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Teubner.
- Ober, Josiah. 1993. „The Polis as a Society. Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract“ in Mogens H. Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250<sup>th</sup> Anniversary of The Royal Danish Academy of Science and Letters. July, 1–4 1992*. Copenhagen: Munksgaard: 129–160.
- Oppenheim, Adolf L. 1969. „The Neo-Babylonian Empire and its Successors“ in James B. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press: 301–317.
- Parpola, Asko. 2005. „The Nasatyas. The Chariot and Proto-Aryan Religion“, *Journal of Indological Studies* 16–17: 1–61.
- Puhvel, Jaan. 2001. *Lyginamoji mitologija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Rawlinson, George. 1858. *The History of Herodotus. Vol. 2*. London: John Murray.
- Robbins, Manuel. 2001. *Collapse of the Bronze Age. The Story of Greece, Troy, Israel, Egypt, and the Peoples of the Sea*. New York: Authors Choice Press.
- Robinson, Edward Van Dyke. 1903. „The Division of Governmental Power in Ancient Greece“, *Political Science Quarterly* 18 (4): 614–630.
- Rousseau, Jean-Jacque. 1979 [1762]. „Visuomenės sutartis“ kn. Žanas Žakas Ruso. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Schadewaldt, Wolfgang. 1975. *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schlette, Friedrich. 1979. „Zur „früheisenzeitli-

chen Revolution“ der Produktivkräfte“, *Klio: Beiträge zur Alten Geschichte* 61 (2): 251–275.

Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl. 1996a. *Roman Catholicism and Political Form*. Westport: Greenwood Press.

Schmitt, Carl. 1996b. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press.

Schmitt, Carl. 2006. „Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung“ in Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hg.) *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schmitt, Carl. 2013 [1922]. *Politinė teologija*. Vilnius: Versus aureus.

Seligman, Adam. 2004. *Pilietinės visuomenės idėja*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Shklar, Judith. 2013. *Der Liberalismus der Furcht*. Berlin: Matthes und Seitz.

Simmel, Georg. 2007. *Sociologija ir kultūros filosofija*. Vilnius: Margi raštai.

Slater, Philip. 1992. *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sissa, Giulia; Detienne, Marcel. 2000. *The Daily Life of the Greek Gods*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Snell, Bruno. 1953. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Snodgrass, Anthony M. 1971. *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Solmsen, Friedrich. 1949. *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Starr, Chester G. 1965. *History of the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.

Starr, Chester G. 1986. *Individual and Community. The Rise of the Polis 800–500 B.C.* New York: Oxford University Press.

Strauss, Leo. 2017 [1953]. *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba.

Thayer, Joseph. 1889. *A Greek-English Lexicon*

*of the New Testament*. New York: American Book Company.

Thomas, Carol G.; Conant, Craig. 2003. *Citadel to City-State. The Transformation of Greece, 1200–700 B. C. E.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Tocqueville, Alexis, de. 1996 [1835]. *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: ALK Amžius.

Turchin, Peter. 2009. „A Theory for Formation of Large Empires“, *Journal of Global History* 4 (2): 191–217.

Vernant, Jean-Pierre. 1980. *Myth and Society in Ancient Greece*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Voegelin, Eric. 1997. *Science, Politics, and Gnosticism*. Washington, DC: Regnery.

Voegelin, Eric. 2000a. *Order and History. Vol. II. The World of the Polis (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 15)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric. 2000b. *Order and History. Vol. III. Plato and Aristotle (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric. 2000c. *Order and History. Vol. IV. The Ecumenic Age. (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric. 2000d. *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric. 2001. *Order and History. Vol. I. Israel and Revelation (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 14)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric. 2002. *Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Waerdt, Vander P. A. 1982. „Post-Promethean Man and the Justice of Zeus“, *Ramus* 11 (1): 26–47.

Waldbaum, Jane C. 1978. *From Bronze to Iron. The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean*. Göteborg: Paul Åström.

Weber, Max. 1972 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max. 1981 [1923]. *General Economic History*. London: Transaction Publishers.

Welwei, Karl-Wilhelm. 1998. *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Wikander, Stig. 1938. *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Leipzig: Harrassowitz.

Willems, Constantin. 2013. „Ius civile vigilanti- bus scriptum est. Ein römischrechtlicher Grund- satz als Grundlage des modernen Rechts“, *Revue internationale des droits de l'antiquité* 60: 341–368.

Wittfogel, Karl. 1957. *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Вебер, Макс (Weber, Max). 1923 [1909]. *Аграр- ная история Древнего мира (Agrarverhältnisse im Altertum)*. Москва: Изд. М. и С. Сабашниковых.

Вернан, Жан-Пьер (Vernant, Jean-Pierre). 1988 [1962]. Происхождение древнегреческой мысли (*Les origines de la pensée grecque*). Москва: Прогресс.

Гамкрелидзе, Тамаз; Иванов, Вячеслав. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры (в двух частях). Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та.

Кола, Доминик (Colas, Dominique). 2001 [1994]. Политическая социология (*Sociologie politique*). Москва: ИНФРА-М.

## ŠALTINIAI

Aischilas. 1988. „Agamemnonas“ kn. *Antikinės tragedijos* (sud. Henrikas Zabulis). Vilnius: Vaga.

Aischilas. 1988. „Choeforos“ kn. *Antikinės tragedijos* (sud. Henrikas Zabulis). Vilnius: Vaga.

Aischilas. 1988. „Eumenidės“ kn. *Antikinės tragedijos* (sud. Henrikas Zabulis). Vilnius: Vaga.

Aischilas. 1988. „Prikaltasis Prometėjas“ kn. *Antikinės tragedijos* (sud. Henrikas Zabulis). Vilnius: Vaga.

Aristotelis. 1990. „Nikomacho etika“ kn. *Aristotelis. Rinktiniai raštai* (sud. Antanas Rybelis). Vilnius: Mintis.

Aristotelis. 2009. *Politika*. Vilnius: Margi raštai. Chatterji, Jatindra Mohan (ed.). 1967. *The Hymns of Atharvan Zarathustra*. Calcutta: Parsi Zoroastrian Association.

Herodotas. 1988. *Istorija*. Vilnius: Mintis.

Hesiodas. 1963. „Darbai ir dienos“ kn. *Graikių literatūros chrestomatija* (red. Jonas Dumčius ir Leonas Valkūnas). Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.

Hesiodas. 2002. *Teogonija*. Vilnius: Aidai.

Homeras. 1979. *Odisėja*. Vilnius: Vaga.

Homeras. 1981. *Iliada*. Vilnius: Vaga.

Isocrates. 1929. „Areopagiticus“ in *Isocrates in Three Volumes. Vol. II*. London: William Heinemann. Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą*. Vilnius: Pradai.

Plato. 1952. „Gorgias“ in *The Dialogues of Plato*. Chicago: William Benton.

Plato. 1952. „Protagoras“ in *The Dialogues of Plato*. Chicago: William Benton.

Thucydides. 1956. *The Peloponnesian War*. Harmondsworth: Penguin Books.

Xenophon. 2001. *The Education of Cyrus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Плутарх (Plutarch). 1987. «Лисандр» в кн. *Избранные произведения в 2 томах*. Москва: Правда.

**ABSTRACT*****POTESTAS QUAERENS AUCTORITATEM. POLITICAL THEOLOGY  
BETWEEN HIERATEUMA AND STRATEUMA***

This article discusses the concept of the quality of being political and the relationship between power and authority. The theories of Carl Schmitt and Eric Voegelin were chosen as the main points of reference. Problems of the interaction of power and authority are discussed in the paper as well as the genesis of the quality of being political. The article attempts to prove that the phenomenon of power occurs in the Iron Age with the disappearance of the Eastern dominances. The prominence of a principle of supremacy of power becomes an issue when the authority, which demands hierarchy and alludes to the traditions of dominance, is sought to be eliminated.

Baltijos regiono istorijos ir  
archeologijos institutas  
Klaipėdos universitetas  
Herkaus Manto g. 84  
LT-92294 Klaipėda  
El. paštas: kazlauskasrai@gmail.com