

Politiškumo krizė. Individas ir kosmopolis

Raimondas Kazlauskas

Klaipėdos universiteto Socialinių pokyčių studijų centras
Centre for Studies of Social Change at Klaipėda University
kazlauskasrai@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5890-5177>

Santrauka. Straipsnio tikslas – įvardyti svarbiausias problemas, kylančias apmąstant politiškumo krizę pirmoje Vakarų civilizacijos laidoje – Graikijoje IV–II a. pr. Kr. Politiškumo krizė traktuojama kaip ypatinga politinių, antpolitinių ir apolitinių veiksmų sąveika. Straipsnyje tikrinama hipotezė, pagal kurią valdantysis elitas, visuomenėje eliminuodamas politiškumui būdingą sąmonės įtampą ir natūralias žmogiškąsias priešpriešas, o kartu pakeisdamas jas vadybinėmis procedūromis, skatina gyventojų apatiją anksčiau sukurtų demokratijos institutų atžvilgiu. Beveik neišvengiamas tokio proceso rezultatas – teatralizuotas gyvenimo modelis, kuriam būdinga išskirtinė individualizuotų socialinių vaidmenų funkcija.

Pagrindiniai žodžiai: heimarmenė, monarchija, nomas, individas, tichė, politiškumas, sudievinimas, teatras.

The Crisis of the Political. An Individual and the Cosmopolis

Summary. The purpose of this paper is to identify the most important problems of the crisis of the political in the first stage of Western civilization – the Greek world in the IV–II centuries BC. The crisis of the political is treated as a unique constellation of political, supra-political, and apolitical factors. The paper explores a hypothesis of how the power elite eliminates the core features of the political – tensions of consciousness and natural human hostilities – and substitutes them with management techniques that cause public apathy towards previously established democratic institutions. A theatrical model of life with an intensified function of individualizing social roles is an unavoidable result of such processes.

Keywords: deification, Heimarmene, monarchy, nomos, individual, Tyche, theatre, the political.

Įvadas. Individualumo sociokultūrinės prielaidos

IV a. pr. Kr. didieji demokratiniai graikų poliai, nusivalę aristokratinės apnašas ir kitus galios politikos stabdžius, pabandė jėga susikurti žemiškąjį rojų – priešišku, draugišku ir išvis niekuo dėtu – gretimų polių sąskaita. Bevaisės kraštutinio jėgų įtempimo pasekmės baigėsi precedento neturėjusia politiškumo Antikos pasaulyje krize. Žymiausi polių piliečiai, iš progusio granato vaisiai, regis, dar vakar neginčijamai laikėsi pilietinio solidarumo, dabar dėjo visas pastangas išsivaduoti iš politinės, ekonominės ir religinės polio globos. Savo likimo individas daugiau nebesiejo su kolektyvine politinės bendrijos valia.

Received: 16/12/2021. **Accepted:** 15/10/2022.

Copyright © 2021 Raimondas Kazlauskas. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

IV a. pr. Kr. piliečio samprata nustojo anksčiau turėto aiškumo ir vertės. Aleksandro Didžiojo sukurta bendra Rytų–Vakarų oikumena išardė graikų pasaulio politines sienas, įtvirtindama visą žmoniją aprėpiančio kosmopolio idėją. Helenizmo epochoje, kai pilietiniai ryšiai tarp žmonių ėmė trūkinėti ir garbės, šlovės, draugystės bei solidarumo sąvokos prarado anksčiau turėtą kolektyvinę aurą, politiniu masteliu matuojamos žmogiškosios atskirybės samprata tapo problemiška. Žmogus pirmą kartą istorijoje susidūrė su beribiu, atšiauriu ir neperprantamu išoriniu pasauliu, neturėdamas patikimo peties jausmo. Kiek pagrįsta galėtų būti pozicija laikyti helenizmo epochą individualizmo triumfu?

Šiuo klausimu Jerome'as Pollittas ir Lutheris Martinas išdėsto diametraliai priešingas vertinimo pozicijas. Meno istorikas J. Pollittas helenizmą sieja su graikišku individualizmu. Jo manymu, „helenizmo socialinis nestabilumas ir mažų, glaudžiai susijusių bendruomenių nuosmukis prisidėjo prie kito išskirtinio helenizmo laikotarpio bruožo – individualizmo“ (Pollitt 1986; 7–10). L. Martinas, vertindamas analogišką reiškinį iš socialinės istorijos pozicijų, atsisako individualizmą laikyti kokia nors ypatinga helenizmo epochos charakteristika (Martin 1994; 119).

Kiekvienas iš šių požiūrių savaip teisus, nors abiejuose galima pastebėti polinkį vertinti helenistinį individualumo fenomeną naudojant ne pačiais Antikai, bet labiau mūsų laikams būdingą šios sąvokos krūvį. Kažin ar korektiška būtų Naujiesiems laikams būdingą žmogaus savimonę *matyti* Antikos pabaigoje, siekiant *atrasti* ten neginčijamą dabartinės mūsų gyvenimos elementų¹. Tokios interpretacijos rodo, kad vis dar sunkiai atsispiriama Jacobo Burckhardto renesansinės individualizmo koncepcijos magiškaiai aurai (Burckhardt 1939; 127–160).

Ankstesnėse savo studijose (Kazlauskas 2017; 2018; 2019; 2020), nagrinėjusiose politiškumo genezę ir jo raidą tamsiaisiais amžiais, archajinės ir klasikinės Graikijos laikotarpiais, stengiausi atskleisti, kaip įvairūs Antikos graikų socialumo ir individualumo santykio aspektai formavo pamatines socialines ir politines įtampas. Tačiau rimta filosofine ir kultūrine problema socialumo ir individualumo santykis virto tik helenizmo epochoje. Šiai problemai nagrinėti ir skirtas šis straipsnis.

Lyginant su politiškai solidariais VI–V a. pr. Kr. polių gyventojais, IV–I a. pr. Kr. helenizmo laikų žmonės tikrai galėjo atrodyti panašesni į politiškai apatiškus ir socialiai izoliuotus individus. Tačiau graikas, susvetimėjęs politinės bendruomenės atžvilgiu, užuovėjos nuo jos reikalų ieškojo anaipol ne uždarame savo vidiniame pasaulyje. Helenizmo laikotarpiu graikai, ypač dvasinis jų elitas, jungėsi į nedidelius religinius-kultūrinius klubus (gr. *thiasoi*) ir dalyvavo politiškumą praradusiame tų bendrijų gyvenime. Galima sakyti, helenistinėje Antikoje domivano ne mums suprantamas klasikinis individualizmas, o valdinių tapatinimasis su didžiąja oikumena ir radikaliai sumažėjusiomis, depolitizuotomis kulto bendrijomis.

¹ Plačiau apie individualumo sampratos lyginamuosius ypatumus Antikos ir modernųjų laikų kultūrose žr. Baumgarten et al. 1998; Assmann, Stroumsa 1999; Rüpke 2013.

Bandant suprasti individualizmo fenomeną graikų istorijoje, tenka susidurti su nevienareikšme jo interpretavimo problema. Žmogaus vertę Antikos pasaulyje visiškai nulėmė priklausymas arba nepriklausymas politiniam kūnui ir šis, politinis savo esme, santykis žmogaus gyvenime nusprendavo absoliučiai viską. Žmogus be pilietybės, nepriklausantis politiniam kūnui, buvo absoliutus niekas, arba – dar blogiau – gyvas, kalbantis daiktas. Taigi tuo metu egzistavo *pilietiško*, o ne *žmogiško* viršenybės principas (Jellinek 1922; 34). Pilietinę tapatybę graikui suteikdavo viešasis kultas. Religija iš esmės skleidėsi kaip jo pilietinė biografija, kurios metu įvairūs brandos ritualai laipsniškai keitė asmens statusą, nuolat didindami ir plėsdami jo socializacijos laipsnį (Rüpke 2013; 3).

Walteris Burkertas, tyrinėdamas Antikos religinių kultų praktikas, išvelgė ir suformulavo tam tikrą metodologinę alternatyvą požiūriui, modernizuojančiam praeities socialinius fenomenus. Jo supratimu, tokio dalyko kaip socialinis individualizmas graikų pasaulyje iš viso nebuvo. Skirtingai nuo modernių A. van Gennepo ir M. Eliadė's socialinių teorijų, kuriose buvo pabrėžiami ritualo metu įgyti socialinio statuso pokyčiai, antikinių misterijų ritualai nežadėjo jokių pastebimų socialinių pokyčių – tik atnaujintą dvasios būseną. Individuali sąmonė Graikijoje užgimė VI a. pr. Kr. kartu su misterijų kultais ir atkakliai plėtojosi, nepaisant gana priekabaus politinės valdžios kišimosi (Burkert 1990; 15–18). Orfikų ir jiems giminingi kultai helenizmo pasauliui sistemingai rengė teologinę alternatyvą politiškumui. Orfikams taip būdingas knygų kultas įkvėpė graikams naują autoriteto formą, kai individas, įsigyvenęs į skaitomą tekstą, pretendavo suprasti naują jam pasaulį be anksčiau praktiškai neišvengiamos kolektyvinės meditacijos (Burkert 2008; 287). IV a. pr. Kr. Graikijoje didžiuliai galios pokyčiai išjudino tai, ką Carlas Schmittas vadino *žemės nomu*. Antikos politinio nomo raida, prasidėjusi IX a. pr. Kr. Likurgo retra ir V a. pr. Kr. patyrusi radikalią transformaciją demokratinuose Atėnuose, IV a. pr. Kr. baigėsi sisteminė graikų pasaulio politine krize. Iki IV a. pr. Kr. būtent polis buvo laikomas neginčijamu savęs paties valdovu (gr. *autokrator eautes*) (Tukididas 3.62.4), tačiau dauguma piliečių juose jau buvo išsižadėję varginančių politinių pareigų ir tapę, pasak sąmojingo oksimorono, vien „kalbų žiūrovais“ (Tukididas 3.38.4). O Aleksandro laikais piliečio jau apskritai niekas nevertino, jis niekam nebuvo įdomus, o savo sutrikimą ir vienvatę slėpė jį supančiame svetimame pasaulyje, bergždžiai mėgindamas savo sąmonėje išivaizduoti jį kaip naują kosminį teatrą, pasaulio mokyklą ar slaptų prasmų talpyklą.

Polyje žmonės save suvokė ne kaip izoliuotus individus, bet kaip integralią kolektyvinio subjekto dalį. Daugybė nenutraukiamų saitų saistė žmogų su kitais žmonėmis ir politinėmis, religinėmis bei kultūrinėmis tradicijomis. Atsiskirti nuo tokio glaudžiai integruoto politinio kosmo buvo neįtikėtina sunku, todėl paprastas žmogus pradžioje nekėlė sau jokių didingų tikslų tapti kokia nors morališkai autonomiška ar ekonomiškai autarkiška būtybe. Ieškodamas naujos tapatybės, jis pirmiausia užsidėjo gana žaidiminę, vos ne karnavališką, individualizuotos visuotybės kaukę (gr. *prosopon*), kuri pradžioje labai menkai tepriminė moderniąją Naujųjų laikų asmenybės sampratą, nuo B. Spinozos ir G. Leibnizo paprastai žinomą substancinio individo vardu. Būtent kaukė helenizmo epochos žmogui tapo išskirtiniu jo sociokultūrinio atributu, kuriuo šis individas siekė būti atpažįstamas kitų žmonių ir priimamas savo socialinėje

aplinkoje. Jis ne tiek gyveno, kiek vaidino savo vaidmenį. Taigi toksai iš teatro atėjęs žmogaus sociokultūrinis vaidmuo ženklino individą kaip oikumenos narį. Neturėdami valios idėjos ir nežinodami juridinio asmens sąvokos, graikai sunkiai suvokė, ką reiškia suteikti vertes ir būti teisės subjektu.

Remiantis genealoginiu sąvokų tyrimo metodu, šiame straipsnyje bus siekiama išanalizuoti ir parodyti, kaip graikų klasikinis politinis nomas (gr. dėsnis, įstatymas, taisyklė), polio klestėjimo laikais (VIII–V a. pr. Kr.) buvęs elitinės politinės bendrijos (politinio kūno) šerdis, helenizmo epochoje pavirto politiškai pasyvios populiacijos gyvenimą reguliuojančia teisine norma.

Klasikinė politinio nomo sąvoka viso proceso metu išsaugojo anksčiau turėtą autoritetą, kartu patirdama akivaizdžius istorinius pokyčius: taisyklių rinkinys, galiojęs pradžioje tik politeumos vidaus gyvenimui, po truputėlį virto visai oikumenai galiojančiu teisiniu principu. Galima sakyti, (vietinio) politiškumo nykimas tam tikra prasme atvėrė duris (universaliai) teisei sąmonei. Atsižvelgiant į tam tikras išlygas, permanentinės politiškumo krizės schemą helenistiniame pasaulyje būtų galima pavaizduoti kaip istoriškai kintantį valdymo formos ir teisinės tvarkos principo santykį.

NOMOS AGRAPHOS – rašytinių normų kvestionavimas. Sustiprėjus graikų autokratijai ir makedonų tradicinei monarchijai vyksta nerašytos dieviškosios teisės (gr. *nomos agraphos*) išskyrimo procesas, priešinant ją užrašytai pozityviajai teisei (gr. *nomos engraphos*). Atsitiktinumo principą žyminti Tichė kvestionuoja politinį teisingumą simbolizuojančią Dikę.

NOMOS KOINOS – teisės universalizavimas. Helenizmo pradžioje įsigalėjusios charizmatinės monarchijos bendrąją teisę (gr. *nomos koinos*) primeta visai jų valdomai populiacijai. Individualią sėkmę ir progą simbolizuojanti Tichė pripažįstama universaliu ir neginčijamu individo veikimo principu.

NOMOS PHYSEOS – teisės suasmeninimas. Helenizmo pabaigoje įvyksta suasmenintos ir sudvasintos teisės konceptualizavimas. Visą kosmą persmelkiančios prigimtinės teisės (gr. *nomos physeos*) principai įtvirtinami absoliutinėje monarchijoje. Alternatyvi lemties deivė Heimarmenė simbolizuoja pasaulį, kuriame individas praktiškai liaujasi daręs bet kokią įtaką socialiniam kosmui, išskyrus astrologinę galimybę įžvelgti, numatyti ir įsisąmoninti nepajudinamą hierarchinės būties svorį.

NOMOS AGRAPHOS. Rašytinių normų kvestionavimas

Reikia pripažinti, kad toliau vartojamų sąvokų išskyrimas, kaip ir chronologinis jų fiksavimas, yra gana sąlygiškas. Naujai besiformuojančios sąvokos ne iš karto įgauna prasmę ir turi tą turinį, kuris dažnai joms būna priskiriamas vėliau. Tarkim, Aristotelis „nerašyto įstatymo“ (gr. *nomos agraphos*) sąvoką dažnai tapatino su „bendro įstatymo“ (gr. *nomos koinos*) sąvoka (Aristotelis, *Retorika* 1368b, 1373b, 1375a). Iš pat pradžių nomo samprata neturėjo nieko bendro su atsietu normatyviniu tekstu. Ji buvo konkretaus ir erdviškai apibrėžto polio vidinė savastis (Böckenförde 2006; 138). Polio žydėjimo laikais nomas buvo suprantamas kaip viešas tekstas, laisvai prieinamas visų piliečių svarstymui, kaip jų pačių priimtas ir todėl jų pačių teisėtai *skai-*

tomas įstatymas (Gagarin 2008; 39–66; Svenbro 1993; 123–136). Seniausi rašytiniai įstatymai Graikijoje buvo vadinami *thesmoi*, bet iki V a. pr. Kr. vidurio jie buvo pervadinti kitu žodžiu – *nomoi* (Ostwald 1969; 12–54). Pats terminas „užrašyti įstatymai“ (gr. *nomoi engraphoi*) technine prasme pasirodė tik 425 m. pr. Kr. (Ostwald 2009; 125). Apie juos kalba Sofoklis (*Antigonė* 454–455), Aristofanas (*Acharniečiai* 532, 425) ir Periklis savo *Laidotuvių kalboje* (Tukididas 2.37). Viena vertus, užrašyti nomai sulygino visų bendrapiliečių teisinę padėtį: *O kur įstatymai užrašomi, tenai / Vienodos teisės ir turtingiems, ir skurdiesiems* (Euripidas, *Maldautojos* 433–434). Antra vertus, nomų užrašymas buvo reikšmingas bendrijos politinės tapatybės veiksnys (Thomas 2005; 42–43). Nuo Hesiodo iki Sofoklio nomo samprata pradeda skleistis į dvi (*engraphoi* ir *agraphoi*) priešingas linijas. V a. pr. Kr. tapo aišku, kad „elgesio papročiai ir standartai, kurie anksčiau buvo priimami kaip absoliutūs ir universalūs, sykiu laikomi dieviškais priesakais, iš tikrųjų buvo vietiniai ir santykiniai“ (Guthrie 1971a; 16). Taigi nomai išreiškė gyvenimo būdą, kurio tikrumu buvo suabejota. Herodotas konstatavo akivaizdų to meto faktą. „Jei kas nors duotų žmonėms išsirinkti iš visų nomų geriausius ir gražiausius, tai kiekvienas, susipažinęs su jais, pasirinktų savuosius: visi laiko savus nomus geriausiais ir gražiausiais“ (Herodotas 3.38). Graikams piršosi niūri išvada: nomai ir toliau išreiškė galią, bet jų autoritetas gerokai pašlijo. Reiškiny, anksčiau buvęs neginčijama graikų politinio gyvenimo matrica, vis labiau stokojo autoriteto ir universalumo, o kartu vis mažiau turėjo šansų išreikšti teisingumą (gr. *dike*).

Visas V a. pr. Kr. žinomas kaip nomui kylančių iššūkių laikas (Hirzel 1900; 1–100). Pirmiausia konfliktas išryškėjo tarp *rašytų* polio nomų ir *nerašytų* dieviškųjų nomų (Koester 2007; 127). Sąvoka *nomos agraphos* V a. pr. Kr. Graikijoje nebuvo aiškiai apibrėžta (Ostwald 1973; 70–104). Nerašyto įstatymo idėją buvo sunku priskirti vienam kuriam aiškiai apibrėžtam tvarkos principui. „*Agraphoi nomoi* galėjo reikšti vos ne viena kitai prieštaraujančias gyvenimo koncepcijas“ (Ehrenberg 1954; 48).

Labiausiai šią problemą pabrėžė Sofoklis (*Antigonė* 449–455), tiesa, priešindamas nomą (kol kas) ne gamtai, bet Dzeuso simbolizuojamam teisingumui (gr. *dike*). Dramoje Kreontas, gindamas politiškumą, apeliavo į nomus (*Antigonė* 481), o Antigonė, iškilmingai skelbdama laikui nepavaldžią dievų valią, niekinamai leido suprasti, kad Kreonto dekretas esąs iš esmės vienadienė politinė deklaracija (gr. *kerygma*) (*Antigonė* 454). Antigonė, spręsdama, kas yra teisinga, gera ir gražu, teikė pirmenybę legitimumui kaip aukštesniam tvarkos lygmeniui, o Kreontas visiškai tenkinosi legalumu. Graikų drama parodė radikalią išeitį iš politinės krizės, į kurią polį bloškė į kraštutinį agoną orientuotas vyriškas mentalitetas. Tuo metu, kai Oidipas, Teiresijas, Kreontas ir Eteoklis su Polineiku kovojo tarpusavyje, užsiimdami politine savidestrukcija, į areną vėl išėjo anksčiau atstumtas socialinis veiksnys – moteris ir ją supantis oikas (Lamari 2007; 21).

Graikų sąmonės lūžio, supriešinusio įstatymą (gr. *nomos*) su prigimtimi (gr. *physis*), centre stovėjo sofistai. Antitezė tarp *nomos* ir *physis* tapo svarbia graikų filosofijos žyme (Guthrie 1971a; 55–134; Kerferd 1981; Rankin 1983) ir tai radikaliai išjudino pačią politiškumo paradigmą. Kritikuodami politiškumą, sofistai prigimtį padarė tiesos sinonimu, priešpriešindami ją laikiniems žmonių susitarimams (Heiniman 1945; 108–109; Pohlenz 1953; 418–438).

Jau V a. pr. Kr. pabaigoje jie išplėtė požiūrį, kad žmogiškieji potvarkiai, siekiantys dirbtinai palaikyti ir gelbėti silpnuosius, iš esmės tik trukdo tam, kas vyksta natūraliai (Kaerst 1898; 12–21; Pohlenz 1923; 33–49). „Prigimtinis žmogus savo dorovinių standartų neturi. Todėl jis yra laisvas nuo bet kokių kitų žmonių jam primestų saitų. Savo prigimtimi visi žmonės yra arba vilkai, arba avys; jie arba ieško grobio, arba patys yra grobis“ (MacIntyre 2000; 32). Sofistas Hipijas, atsakydamas į Sokrato žodžius, jog „teisinga yra tai, kas teisėta“ (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 4.4.12), iškėlė mintį, kad polio nomai neturi nieko bendro su teisingumu, nes tai tik laikini susitarimai tarp žmonių. Komentuodamas Sofoklio teiginį apie nuo amžių egzistavusį „nerašytą nomą dievų“ (Sofoklis, *Antigonė* 455), aukštesnį už visus žmonių įstatymus, jis atskyrė neginčijamai teisingus dievų duotus nerašytus įstatymus ir pozityvią teisę, t. y. užrašytus įstatymus, kurių žmonės paprastai nesivargina laikytis, vos tik atsiranda nors kiek svaresnė paskata juos pažeisti (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 4.4.19–20; Platonas, *Protagoras* 337d). Graikų puoselėjama užrašyto įstatymo (gr. *nomos engraphos*) idėja – vėliau pavadinta pozityviaja teise – neatlaikė išbandymo Peloponeso karu ir dramaturgų bei sofistų inicijuotos apšvietos. Nerašyto nomo idėja buvo pirmas bandymas peržengti polio sienas ir politiškumo ribas. Ji, skirtingai nuo sunkiai identifikuojamos ir nuolat besimainančios kasdienybės, nurodė senovinius papročius, žodinius įsakus ir teologines normas (Hirzel 1900; 14–36; Martens 2003; 3–12).

Platonas prigimtį ir įstatymą taip pat suprato kaip prieštaringas kategorijos. „Dažniausiai jiedu vienas kitam priešingi – prigimtis ir įstatymas“ (Platonas, *Gorgijas* 482e). Tačiau, kitaip nei sofistai, teigę prigimties ir įstatymo principinį nesuderinamumą, šiuos fenomenus jis buvo linkęs jei ne susieti, tai bent jau suartinti. Tai neišvengiamai implikavo būtinybę spręsti klausimą – koks santykis tarp rašyto ir nerašyto nomo – jie vienas kitą pakeičia ar tik papildo?

Atlikdamas fundamentalią to meto politinės tvarkos kritiką, jis suformulavo visiškai naują tvarkos principą. Platonas, dar būdamas jaunas, reiškė nepasitikėjimą esama politine tvarka. Anot filosofo, pagrindinė to priežastis – nusmukęs rašytinių nomų autoritetas Graikijoje (Platonas, *VII laiškas* 325c). Padaręs išvadą, kad „visi dabarties poliai yra valdomi blogai“, jis iškėlė revoliucinę mintį, jog „žmonių giminė neatsikratys blogybių tol, kol jos neims valdyti tikrų ir teisingų filosofų giminę arba polių valdovai kokios nors dieviškos lemties vedami neatsidės tikrajai filosofijai“ (Platonas, *VII laiškas* 326a). O gyvenimo pabaigoje jis jau visiškai atvirai galios legitimaciją ėmė grįsti protinga būtinybe, reikalaujančia, kad nežinantis visur sektų žinančiu (Platonas, *Įstatymai* 690c). Platonui atrodė, kad rašytiniai nomai būtini dėl piliečių ir jų vadovų trūkumų (Platonas, *Valstybė* 294a–297b). Platonas nerašytą nomą siejo su papročiu (Platonas, *Įstatymai* 793a–793d) ir manė, kad papročiuose išreikšti nerašyti įstatymai yra pagrįsti aukštesniais standartais, negu politinio kūno suformuluotos rašytinės normos (Platonas, *Įstatymai* 822d, 835e, 838b).

Politinių gyvenimą užrašyto demokratinio nomo sąlygomis Platonas prilygino gyvenimui urve, kurio gyventojai beveik nieko nežino apie tikrąjį pasaulį. Urvas – tai žmonijos teismo salė, teatras, susirinkimas ir kalėjimas vienu metu, kur žmonės gyvena atskirti nuo kosminės visumos. Prikaustyti grandinėmis ir pasmerkti taip vegetuoti jie tenkinasi atspindžiais ugnies,

kuri nešildo. Platono skausmingai išprotauta *urvo–narvo* metafora iš esmės reiškė politiškumo narvą. Toks gyvenimas, Platono manymu, galėtų tikti nebent vergams, tik jokia būdu ne laisviems žmonėms (Platonas, *Valstybė* 514a–518b). Šiuo atžvilgiu labai įdomi A. Fergusonso mintis, jog Platono urvas esąs ne tiek epistemologinė, kiek politinė kategorija (Ferguson 1921; 131–152), kuri, anot E. Voegelino, Platonui kėlė požeminio Hado, bet kartu ir demokratinių Atėnų Peirajo asociacijas (Voegelin 2000b; 53). Suformuluodamas idėją, kad filosofo pareiga esanti išvesti žmones iš urvo, kad šie suvoktų tikrąsias gėrio formas, Platonas įvykdė didžiausią įmanomą politiškumo reviziją. Po jo jau tapo įmanu ieškoti alternatyvos pačiam politiškumui.

Aristotelis nerašytą įstatymą (gr. *nomos agraphos*) laikė specialiu bendrosios teisės (gr. *koinos nomos*) atveju, kurį suvokia visi žmonės, kad ir kokios būtų politinės priklausomybės (Aristotelis, *Retorika* 1368b). Nerašytą nomą jis laikė giminingu papročiu, išreikšdamas mintį, kad tas iš esmės tik papildo rašytines normas (*Retorika* 1374a). Išsakydamas savo požiūrį į *nomos–physis* dualizmą, Aristotelis laikėsi nuomonės, kad kiekviena individuali prigimtis turinti savo atskirą *telos*. Universalios prigimties nėra. „*Physis* reiškė vieną nomą, o žmonės jų turėjo daug“ (Barker 1959; 65). Kadangi graikuose vieno samprata tradiciškai buvo siejama su protu, o daugio – su aiškiai prasčiau vertinamais pojūčiais, dorybių hierarchijoje prigimtinis integralas pradėjo greitai perimti įstatymiško diferencialo užimamą vietą. Maža to – gamtinę jėgą išreiškiantis *physis* ėmė pretenduoti net į nomui anksčiau priklausiusį dieviškumo rangą. Nerašytą teisę galima vertinti kaip pirmą teisės transcendavimo formą, priešingą politiškumo paradigmą. Tačiau įtvirtindama save kaip alternatyvą politiniam teisingumui, ji palyginti menkai rėmėsi gyvenimo pasauliu ir todėl, gindama save, apeliuoti galėjo tik į vadinamąją dievų teisę.

Ksenofontas ir Isokratas

Polio krizė iškėlė būtinybę naujai performatuoti individo ir visuomenės santykį, atmetant susikompromitavusį politinės lygybės principą. Graikų pasaulyje tai pasireiškė grįžimu prie, regis, seniai palaidotos monarchijos idėjos. Tas pats įstatymo (gr. *nomos*) ir prigimties (gr. *physis*) ginčas, ypač iškėlęs žmonių nelygios prigimties problemą, pateikė ir teorinį pagrindą reabilituoti monarchizmą (Stroheker 1954; 402). Peloponeso karo pabaigoje tarp graikų polių, pavargusių nuo demokratijos, staiga išpopuliarėjo senoji Spartos politėja (Finley 1975; 35–40). Tačiau jai simpatizavusių Atėnų oligarchų galios pozicijos patyrė visišką politinę nesėkmę ir graikų elitas buvo priverstas ieškoti naujoms sąlygoms tinkamesnių valdymo formų (Tigerstedt 1965; 154–159). Tuo metu, kai Ksenofontas *Lakedaimoniečių politėje* stengėsi toliau laikytis Spartos modelio, Isokratas jau visiškai atvirai atmetė konservatyvios Terameno hetairėjos puoselėtas viltis grįžti prie Solono timokratijos. Vietoj susikompromitavusio, bet politiškai patikrinto Spartos modelio savo *Panegyrike* ir *Panatenaike* jis ėmėsi aukštinti visiškai spekuliatyvų ir kartu labai mitologizuotą Tesėjo laikų Atėnų politėjos idealą. Kartu jo vartojama sąvoka *patrios politeia* prarado realų ryšį su daliniu nomu ir virto išplėstine nerašytos teisės paradigma (Isokratas, *Areopagitikas* 41).

Politiškumui iššūkį metęs naujasis tvarkos archetipas reikėsi per monarchijos idėją, tik ji reikė ne šiaip despotišką karaliaus valdžią, o tam tikrą galios ir autoriteto sintezę, priešingą

savivalei ir pretenduojančią globoti visus krašto žmones. Artimuosiuose Rytuose karalius visada buvo vadinamas vyrų piemeniu (Brock 2013; 43–52). Tamsiaisiais amžiais Graikijoje taip pat buvo plačiai vartojama sąvoka „vyrų piemuo“ (*poimen laon* – *Iliada* 1.263, 2.243; *poimeni laon* – *Iliada* 2.85, 105). Graikijoje šią tradiciją atnaujino Aischilas. *Persuose* (472) Atosa klausia, kas yra atėniečių kariuomenės „piemuo“ (gr. *poimanor*) ir kas jiems „viešpatauja“ (gr. *epidespozei*). Į tai choro vadovas jai atsako, kad graikai „niekam nepriklauso, niekam. / Jų kariai – nėra vergai“ (Aischilas, *Persai* 241–242). Klasikinėje Graikijoje panašias idėjas plėtojo Ksenofontas (*Atsiminimai apie Sokratą* 1.2.32; 3.2.1; *Kyropaidėja* 1.1.2; 8.2.14) ir Isokratas (*Euagoras, Nikoklis ir Filipas*), o kartu atsargiai vertino Platonas (*Teaitetas* 174d; *Politikas* 267c; 275a; *Istatymai* 694c).

Platonas ir Aristotelis, kalbėdami apie išskirtinę žmogiškąją būtybę, kėlė tikslą pirmiausia ugdyti dorovinį asmenį, o jau toliau jo pagrindu konstruoti gerai funkcionuojančią visuomenę. Platonas su Aristotelium pradžioje taip pat kėlė mintį, kad išskirtinis ir doroviškai pranašus asmuo šiomis savo savybėmis tarsi užsitarnauja teisę valdyti kitus. *Valstybėje* jis teigė, kad jei žmogus rūpinasi savo ganomaisiais, tai veikia tarsi jų piemuo (Platonas, *Valstybė* 345d). Vėliau jis atsisakė karaliaus-piemenis idėjos ir priėjo prie minties, kad žmones ganyti galėtų nebent dievybė (Platonas, *Politikas* 271e). Žmogiškajam karaliui tai būtų pernelyg sunki užduotis ir, nepajėgdamas būti kitų žmonių piemeniu (gr. *poimen*), jis, geriausiu atveju, galėtų būti jų globėjas (gr. *epimeletes*) (*Politikas* 275b; 276d). Platonas teigė, kad reikėtų stengtis mėgdžioti idealius Krono amžiaus valdovus (*Istatymai* 713b), bet iš tikrųjų tai nedaug ką tepasakė apie jo monarchizmą.

Aristotelis buvo paskutinis klasikinio laikotarpio filosofas, siekęs išlaikyti monarchijos idėją neperžengdamas politinio diskurso ribų. Jo išeities taškas rėmėsi įprastu autokratijos laikams teiginiu, kad „daugelio valdymas nėra gerai; geriau kai būna vienas valdovas“ (Aristotelis, *Metafizika* 1276a). Po Platono fiasko Sirakūzuose Aristotelis, sutikdamas tapti Aleksandro mokytoju, dar kartą pabandė filosofijos autoritetą pastatyti aukščiau galios. Jis mokė Makedonijos sosto įpėdinį, kad kai kurie žmonės taip išsiskiria savo dorybe ir galia iš kitų, kad „jau nebelaikytini polio dalimi. <...> toks [žmogus] būtų tartum dievas tarp žmonių. <...> aniems nėra nomo, nes jie patys sau yra nomas“ (Aristotelis, *Politika* 1284a). Iškilusias graikų intelektualas čia pats pravėrė duris politiniam skersvėjui. Nepadėjo ir tai, kad Aleksandras, Aristotelio manymu, ideale turėjęs būti graikams vadovas (gr. *hegemon*), o barbarams šeimininkas (gr. *despotes*) ir pirmuosius laikyti savo draugais, o antruosius – žemesnėmis būtybėmis (Plutarčas, *Apie Aleksandro dorybę arba laimę* 6.329b). Eratostenas yra paliudijęs, kaip stipriai išsiskyrė Aristotelio ir Aleksandro požiūriai į civilizacinį skirtumą tarp graikų ir barbarų (Tarn 1948; 439). Apsvarstęs realią dalykų padėtį, Aleksandras griežtai atmetė Aristotelio siūlymą graikams būti hegemonais ir rūpintis graikais tarsi draugais ir artimaisiais, o barbarams būti despotais ir elgtis su jais kaip su gyvūnais. Milžiniškame suplaktų kultūrų ir išmaišytų religijų katile tokia politika būtų garantuotai tapusi tyliai bręstančių maištų, suiručių ir nuolatinių karų motina.

Tačiau giliai graikuose įsišaknijęs teisingumo jausmas reikalavo, kad atkuriamas vienvaldystės fenomenas integruotų ne tik išimtinį disponavimą jėga, bet ir teisingumo principą.

Geriausiųjų valdžios principą, o sykiu ir dorybe bei žinojimu pagrįstos monarchijos ideologiją išskėlė filosofuojantis karvedys Ksenofontas ir retorius Isokratas. Helenizmo priešaušryje pirmasis plėtojo labiau praktinę, o antrasis – labiau teorinę tobulo valdžios žmogaus vizijos pusę. Klasikinę filosofiją laikydami nepagrindžiamų gamtos paslapčių tyrimu, pagrindinį dėmesį jie sutelkė į humanistinę ir socialinę problematiką (Durant 1957; 470; Nestle 1944; 331). Išskirtinis dėmesys, kurį šie autoriai, siekdami išugdyti ne tik stiprią, bet ir teisingą asmenybę, skyrė politinio ir dorovinio lavinimų sąveikai, atspindėjo dvigubą – sofistų ir Sokrato – įtaką. M. Pohlenzas, įvertindamas šių asmenų vaidmenį keičiant politinės filosofijos vektorius, rašė, jog jie, nors ir „atsiskyrė nuo polio, tačiau, skirtingai nuo sofistų, neprarado su juo vidinio ryšio“ (Pohlenz 1923; 149).

Ksenofontas ir Isokratas, vertindami iškilios asmenybės vaidmenį, užėmė jau visiškai kitokią poziciją. Jų manymu, vietoj ilgo ir kruopštaus *visų* piliečių dorovinio ugdymo turėjo pakakti koncentruoti dėmesį į gana siaurą, bet socialiai itin reikšmingą gerai išsilavinusių tiranų ar monarchų ratą, tikintis su jų pagalba visas reikiamas reformas įvykdyti iš viršaus. Dorovinio pranašumo fenomeną jie ėmė vertinti instrumentiškai, tikėdami, kad tarp politėjos ir piliečių bendrijos būtinas universalus tarpininkas. Esą, bergždžia buvo tikėtis, kad piliečiai tiesiogiai prisivers paklusti negyvam įstatymui. Jų manymu, teisingiausia būtų, kad bendriją personaliai valdytų vyras, kuris, savo ruožtu, pats geranoriškai sutiktų paklusti nomo diktatui. Ksenofontas monarchą laikė *geriausiu žmogumi* ir įsivaizdavo jį esant vairuojančia polio dalimi. Jis norėjo, kad universalios tvarkos idėja būtų interiorizuota monarcho pareigybės *viduje*, o pats polis jai būtų pajungtas vertikaliu ryšiu. Isokratas, skirtingai, nuo galios etinės legitimacijos pasislinko arčiau *Realpolitik* srities. Monarcho instituciją jis siūlė įtvirtinti *šalia* polių pasaulio, kartu palaikant tarp jų glaudžius horizontalius ryšius ir tikintis karališkosios globos (gr. *philanthropia*). Abiejų helenizmo epochos šauklių požiūriai į monarchijos instituciją taip pat šiek tiek skyrėsi. Ksenofonto koncepcijoje monarchija labiau priminė *antpolitinę* instituciją, kuri rėmėsi išskirtine kai kurių asmenų dorybe ir jų lojalumu elito draugų ratui. Isokratui tai buvo labiau *apolitinis* reiškinys, kuris savo poziciją grindė moraliai neutralesniais retorikos ir paidėjos mechanizmais. Ksenofontas išreiškė abejones demokratinės santvarkos gebėjimu palaikyti realią tvarką. Jo išeities punktas buvo labiau politekonominis negu politinis (Ksenofontas, *Oikonomikas*). Aukštindamas tiek politikui, tiek ūkvedžiui būtinas savybes, Ksenofontas visai neatsitiktinai abi jas vadino vienodai *karališkomis* (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 4.2.11). Galima pažymėti, kad jo koncepcijoje greta tradicinės politinės santvarkos nejučia atgijo graikų pasaulyje seniau nuvertintas vieno asmens šeimyniškai valdomas *oikos*. Polio krizės laikais Ksenofontui pavyko dar kartą suartinti politinio veikėjo ir karo vado funkcijas (Wood 1964; 33–66), kurios po Periklio mirties jau buvo pradėjusios lemtingai tolti viena nuo kitos, papildomai atmiešiant jas skrupulingo ūkininko interesu. Visoms šioms savybėms Ksenofontas suteikė neatpažįstamo naujumo: 401 m. pr. Kr., pirma stojęs tarnauti persui Kyruui, o kiek vėliau spartiečiui Agesilajui, jis pirmasis iš sąmoningo Atėnų piliečio virto reflektuojančiu samdiniu, asmeninės sėkmės sau geidujančiu ne mažiau nei politinio gėrio visiems. Ksenofontas ne tik tarnavo kitiems, bet ir pats dalyvavo, ieškant naujų tvarkos standartų. Jis atidžiai stebėjo

situaciją, kai IV a. pr. Kr. lemtingai išsiderino pusiausvyrą tarp polio ir individo. Ksenofontui buvo aišku, kad stiprių žmonių ambicijos yra aiškus ir įsakmus naujosios epochos ženklas (Ksenofontas, *Hieronas* 1.9). Jo manymu, demokratijos klestėjimo laikais žmonės, praradę gebėjimą natūraliai paklusti geresniems už save, o visuomenės padalijimas į valdančiuosius ir valdomuosius esąs normalus ir visiems žmonėms bendras nomas (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 2.1.10). Hierarchija esanti natūralus bet kokios tvarkos pagrindas, aišku, neužmirštant saiko. Ir šioji geresniųjų valdymo praktika vienodai galiojanti ne tik politikoje, bet ir ekonomikoje bei karyboje (Ksenofontas, *Oikonomikas* 21.2). Ksenofontas ragino naujai atkurti šį demokratijoje prarastą gebėjimą, mokantis iš politikos nesugadinto gyvūnų pasaulio (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 1.1.2–3).

Stebint to meto tikrovę, Ksenofontui buvo aišku, kad stipri asmenybė pati savaime nėra ir negali būti socialinio gyvenimo panacėja. Jam buvo svarbu išsiaiškinti, dėl kokių priežasčių vieno asmens viršenybė būna orientuota arba į bendrąjį gerį (monarchija) arba į neribotą individo saviraišką (tiranija). Sekdamas staigų Jasono iškilimą ir nuosmukį, taip pat prieštarinę Dionysijo Jaunesniojo veiklą, savo stebėjimų rezultatus jis pateikė *Kyropaidėjoje* ir *Hierone*. Nagrinėdamas Hierono režimą, Ksenofontas parodė tipines tiranijos ydas – iki kraštutinumo išvešėjusį paties tirano individualizmą ir tvyrantį visuomenės nepasitikėjimą vienu kitais. Jausdamas, kad viltis suderinti politiškumą su išskirtinės asmenybės veikimu gana menka, Ksenofontas vis tiek nesiliovė raginęs palaikyti jei ne politinio, tai bent jau oikonominio solidarumo saitus. Savo mintis sudėjęs į stiprias asmenybes garbinusio poeto ir išminčiaus Simonido lūpas, jis mokė tiraną, kad reikia teisingai elgtis su abiem jo valdomomis struktūromis:

Hieronai, drąsiai turtink savo draugus – taip praturtėsi tu pats; išaukštink polį – tai sustiprins tave patį. Polį laikyk savo namais, piliečius – draugais, draugus – savo vaikais, o vaikus mylėk – tarsi jie būtų tavo paties gyvenimas, ir visus juos stenkis pralenkti dorybėmis. <...> Jei taip elgsiesi, patirsi nuostabiausią gerį pasaulyje – laimę, neaptemdytą pavydo. (Ksenofontas, *Hieronas* 11.13–15)²

Kaip Sokrato mokiniui, Ksenofontui buvo aišku, kad bet koks valdovas visuomenės pagarbą gali nusipelninti tik tuo atveju, jei įstengia pergalėti save ir savo veikloje apsisprendžia tarnauti kitiems žmonėms. Jis buvo liudininkas, kai Sokratas Aristipui išaiškino kaip tik tokias teisingos veiklos aplinkybes (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 2.1.1–7). Vėliau Ksenofontas pridūrė, kad idealus valdovas, norintis, kad kiti jam paklustų, turi remtis ne prievarta, o įtikinimu (Ksenofontas, *Oikonomikas* 21.3). Ieškodamas būdų suderinti stiprios asmenybės ir solidarios visuomenės problemą, Ksenofontas nusivylė faktiškai visais graikų išpuoselėtais politiniais receptais. Atsakymo jis nerado nei Atėnų demokratijoje, nei Spartos aristokratijoje, nei tiranijose – kitaip tariant, visuose radikaliuose graikų atliktuose *politiniuose* eksperimentuose. Regis, išėitį Ksenofontas matė monarchijos idėjoje, kurios svarbiausias dėmuo jam buvo ne sukarintos politinės galios pozicija, bet garantuotos socialinės globos būklė. Ksenofontas, atmesdamas lig tol buvusią neginčijamą karinės visuomenės viršenybę,

² Kiek vėliau analogišką ir, iš esmės, antpolitinę viziją išreiškė ir Isokratas (*Filipas* 154).

aiškiai matė, kad karinės stovyklos mentalitetas niekina ir naikina joje stabilumą ir gerovę. Kvestionuodamas tai, Ksenofontas pirmenybę skyrė šeimos struktūros teikiamam emociniam ryšiui ir stabilumui. Šeimos saitai jam regėjosi svarbesni už kariaunos santykius ir jo socialinis idealas, nepaisant kai kurių išimčių, buvo gyvenimas šeimoje, o ne karinėje stovykloje. Namų tvarkymą Ksenofontas pabrėžtinai iškelė greta politinio valdymo ir karinio vadovavimo (Ksenofontas, *Oikonomikas* 21.1–12).

Nors Ksenofontas šiaip jau beveik neginčijamai vertinamas kaip žymus lakonofilas, pats jis gana kritiškai vertino karinę Spartos tvarką (Ksenofontas, *Lakedaimoniečių politėja* 14.1–7) ir, ieškodamas įkvėpimo naujosios tvarkos vizijai, daug solidesnį pagrindą jai matė ne Likurgo retroje, bet Solono įstatymuose ir Persijos Kyro potvarkiuose (Ksenofontas, *Oikonomikas* 14.4–8). Ksenofontas labai gerai vertino monarchijos idėją ir manė, kad Spartoje eforijos institutas buvo ją lemtingai deformavęs. Mat eforai nuolat reikalavę iš karalių priesaikų ir priekabiai kontroliuodavę, kaip šie savo kasdienėje veikloje laikosi nomų. Taigi tam tikra prasme eforai ir buvę tikrieji Spartos tiranai ir karinės ideologijos prievaizdai (Ksenofontas, *Lakedaimoniečių politėja* 8.4).

Monarchija pati savaime, anot Ksenofonto, jokiu būdu nesanti socialinė problema. Veikiau priešingai. Problema joje, esą, sukuria tik netikęs, įtampą keliantis santykis tarp valdovo ir valdinių. Jei graikų polių lyderiai būtų tenkinęsi sutartai pripažintomis galios ribomis, tai valdinių pavydas nebūtų ėmęs grėsti jų šalių politinei tvarkai (Ksenofontas, *Agasilajas* 1.3; *Kyropaidėja* 8.5.24). Kalbėdamas apie socialinį elitą, Ksenofontas pažymėjo, kad tarp įvairių šalių sukarintų piliečių klasių galima aptikti svarbių skirtumų. Spartoje suverenų politinį kūną sudarė visi *homoioi*, būdami kartu. Persijoje, žinia, kariauna viena pati politinio kūno nesudarė. Ginkluota vyrija supo karalių, kuris, skirtingai nuo Spartos, buvo čia tikrasis suverenas; jie kovojo už jį ir jo vardu valdė žemę kartu su priklausomais valstiečiais (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 7.5.36).

Tikrasis Ksenofonto idealas buvo ne Likurgas, o Kyras. Persijos imperijos įkūrėją Kyrą jis išaukštino kaip valdovą, kurio veikla nekėlė šalyje socialinės įtampos ir kuris nesistengė varžytis su kitais didžiūnais, kad tarp persų būtų pripažintas geriausias. Kyras jam buvo idealus valdovas, kuriam savo valdinių širdis buvo pavykę užvaldyti dėmesiu ir rūpesčiu (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 1.1.3). Kyras buvęs savo šalies žmonių labdarys (*Kyropaidėja* 8.6.23), patriarchas (*Kyropaidėja* 8.2.9; 8.1.44) ir piemuo (*Kyropaidėja* 8.1.2), o sykiu kilęs iš dievų (*Kyropaidėja* 4.1.24; 7.2.24). Ksenofontas išryškino tris būtinas sąlygas, kad iškili asmenybė taptų neginčijamu socialiniu autoritetu: tai aukšta kilmė (gr. *genea*), įgimtos asmeninės savybės (gr. *physis*) ir auklėjimas (gr. *paideia*) (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 1.1.6). Tokia asmenybė savąją tvarkos viziją skleidžianti ne smurtu, kaip tiranas, o asmeniniu pavyzdžiu – kaip kitus patraukiantis monarchas³. O pačią tvarką palaikantis jo draugų ratas sudarytas ne iš šiaip kokių paprastų piliečių, bet iš geriausiųjų bendrijos vyrų (gr. *kaloi kagathoi*), suburtų remiantis iš jaunystės laikų Ksenofontui gerai pa-

³ Platonas jaunystėje manė Kyrą esant, ko gero, vieninteliu gero vienvaldžio valdovo pavyzdžiu (Platonas, *Alkibijadas* 105d). Gyvenimo gale jis jau abejojo kokiais nors auklėjamaisiais Kyro pavidėjimo pranašumais (*Istatymai* 694a–696b).

žįstama metodika. Kadaisė jį sužavėjusią Sokrato ratelio schemą su centre dialogus varinėjančia mokytojo figūra Ksenofontas sumaniai užklojo ant sakrališkai tuščios polio erdvės, gaudamas originalią dorybių hierarchijos konstrukciją su gyvu sociokultūrinu autoritetu viduryje. Naujosios antpolitinės sąrangos viduryje atsirado geriausiųjų elito ratas su karaliumi centre. Jam pavyko pakeisti esminį erdvinį politiškumo archetipą – tuščią polio erdvę. Ksenofontas, įteisindamas monarchiją kaip socialinės globos ir paidėjos instituciją, suformulavo vieną kertinių helenizmo principų: „Geras karalius panašus į piemenį“ (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 8.2.14). Bandydamas pagrįsti valdžios prigimtį, Ksenofontas grįžo prie karaliaus-piemenis idėjos, kur valdovas gano savo kaimenę, panašiai kaip tai daro karvių ar žirgų piemenys.

Karaliaus-piemenis archetipe Ksenofontas tarsi sujungė į vieną du graikams anksčiau žinomus politiškumo pradus – politeumą (suasmenintas valdymo subjektas) ir politėją (suasmeninta valdymo forma). Jo manymu, valdyti, remiantis nomais, yra gerai, bet dar geriau yra tada, kai valdovas, užuot mechaniškai sekęs išoriniu įstatymų šaltiniu, visą įstatymų įvairovę laiko savyje. Kyras „puikiai suvokė, kad rašytiniai nomai žmones daro geresnius, bet tikrai gerą valdovą Kyras vadino gyvuojų žmonių nomu, nes jis gali ne tik duoti nurodymus, bet ir pats yra tarsi *stebintis nomas* (gr. *blepon nomos*), kuris mato pažeidėjus ir juos baudžia“ (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 8.1.21–22).

IV a. pr. Kr. pirmos pusės pereinamojo laikotarpio raidos tendencijos aiškiai parodė, kad graikų civilizacijos ateitis priklauso ne nuo filosofo ir jo apšviesto tirano racionalaus dialogo, o nuo retorius ir karaliaus pragmatiško tandemio. Retorius Isokratas mėgino ištrinti skirtumą tarp savokų *tiranas* ir *basilėjas*, aistringai populiarindamas lig tol itin retai naudotą neutralų darinį, kurį jis pats vadino *monarchija* (Ostwald 2000; 29). Galima pažymėti, kad monarcho statusas tokiaime kontekste slėpė potencialią dviprasmybę. Naujai susiklosčiusi nuostata leido laikyti monarchą ir pirmuoju valstybės piliečiu, ir valstybės savininku despotu. Tvarkos vizija pasikeitė radikaliai: „griežto intelekto valdomą Platono pasaulį pakeitė Isokrato pasaulis, valdomas praktinės išminties (gr. *phronesis*)“ (Poulakos 1995; 115).

Isokratas – panašiai kaip Ksenofontas – buvo įsitikinęs, kad politinę graikų pasaulio krizę sukėlė didžiųjų polių imperializmas, ir ieškojo būdų jai spręsti. Pradžioje jis manė, jog užtektų peržengti polių grupinį egoizmą ir užmegzti gerus santykius tarp buvusių priešiškių politeumų. Problemos sprendimas, esą, galėjusi būti bendra Atėnų ir Spartos elito grupių hegemonija (Isokratas, *Panegyrikas* 133–186), turėjusi reikšti ne prievartinį silpnesniųjų paklusimą, o laisvą jų sutikimą leisti būti įtikintiems (*Panegyrikas* 17–23). Tačiau nusivylęs apgailėtiniu graikų polių negebėjimu peržengti savo partikuliarinius politinius interesus, Isokratas pasmerkė oligarchiją ir demokratiją kaip „dvi tolygybes“, kurios abi siekia suteikti lygybę to nenusipelnusiems ir sulygina gerų (gr. *chrestous*) ir blogų (gr. *ponerous*) žmonių teises (Isokratas, *Nikokliui* 14–15). Isokratas manė, kad geometrinės lygybės idėją palaiko tik monarchija, o oligarchija šia prasme visiškai supanašėja su demokratijos skelbiama aritmetinės lygybės idėja. Jam atrodė, kad stiprios prigimties žmonės, orientuoti į bendrą gerį, natūraliai įgyja teisę valdyti kitus. Isokratui monarchija atrodė patogesnė už visas kitas politėjas tuo, kad joje, esą, pakanka gerumą (gr.

praotes) išugdyti vieno vyro sieloje, užuot vargus su visais (Isokratas, *Nikokliui* 23; *Elena* 36). Isokrato nuostata, jog piliečiai geriausiai mokosi būtent iš savo valdovų pateikiamų pavyzdžių, rodė, kad jis pasirinko visiškai kitokią paradigmą, lyginant su Platono *Valstybėje* keliamais principais (Ferrari 2005; 87–90). Nauja buvo tai, kad ne politėja formavo valdovą, bet valdovas pats veikė kaip suasmeninta politėja. Isokrato koncepcijoje valdymo subjektas (gr. *politeuma*) faktiškai inkorporavo į save valdymo formą (gr. *politeia*).

Polio krizės akivaizdoje Isokratas atkakliai gynė geriausiųjų teises. Jis pasisakė už geometrinio santykio tarp skirtingų žmonių grupių būtinumą (Isokratas, *Areopagitikas* 21–22). Isokrato manymu, iš visų politėjos formų monarchija „geriausiai išreiškia ir atspindi kiekvieno individo vertę“ (*Nikoklis* 14), nes jau pačia savo esme „monarchinis režimas orientuotas į geriausius“ (*Nikoklis* 15). Privilegijų monarchijos neskirsto visiems vienodai, o kiekvienam pagal jo nuopelnus, tai liudija žmonių prigimtis ir veiksmai. Pasak Isokrato, „net jei ši praktika ir nėra visur tolygiai įtvirtinta, ji yra šios santvarkos pagrindinis tikslas“ (Isokratas, *Nikoklis* 15). Monarchija, šitaip realizuojanti idealią santvarką, kurios priešakyje būtų geriausieji, esanti teisingiausia valdymo forma. Naujo tipo visuomenėje monarchas privalo ne tik būti protingesnis (gr. *phronimoteros*) už savo valdinius, bet ir garantuoti natūralią visuomenės narių hierarchiją (*Nikoklis* 9–14). Isokratas pažymėjo tris pagrindines monarcho funkcijas: padėti poliams nelaimės atveju, užtikrinti jų gerovę ir didinti jų šlovę (Isokratas, *Nikoklis* 2.9).

Skirtingai nuo Platono, kuriam distancija tarp protinės ir fizinės veiklos išliko esminė, Isokratas manė, kad tinkamai formuluojamais įsakymais monarchas gali ir turi šį tariamą prieštaravimą įveikti. „Tuo metu, kai Platonas siekė būti tirano sąžinė, Isokratas stengėsi ugdyti šaltai veikiantį būsimo pasaulio valdovo protą“ (Vatai 2014; 101). Isokratas labai nustebo, kai Filipas Aleksandro mokytoju pasirinko Aristotelį. Vėliau savo V laiške Isokratas perspėjo Aleksandrą, kad eristikos studijos šiam gali kliudyti pagrindiniam monarchijos principui. Retoriaus manymu, būsimam valdovui svarbiausia yra išmokti *įsakinėti*, o ne *įtikinėti*. „Klausydamiesi to meto Atikos retorių jaučiame, tarsi Logas būtų išsirengęs imtynių“ (Jaeger 1945; 399). Panašu, kad Aleksandriui šie Isokrato žodžiai padarė įspūdį. Kai kartą didžiojo Rytų žygio metu Antipatras ir Kasandras, žinomi kaip stropūs Aristotelio mokiniai, susikivirčio su karaliumi, Aleksandras jiems įgėlė, kad kvestionuodami jo valią „šie tik patvirtino priklausą Aristotelio ginčo mokyklai ir veikiantys kaip puikūs jos meistrai, išmokyti visus dalykus vertinti iš bet kurios pusės“ (Vatai 2014; 112).

Isokratui buvo svarbu – tai skyrė jį nuo Ksenofonto, – kad monarchas, vienvaldiškai realizuodamas savo valią, neliestu graikų polio autonomijos. Idealaus bendradarbiavimo tarp Atėnų polio ir antpolitinės asmenybės pavyzdį Isokratas žiūrėjo mitinio Atėnų valdovo Tesėjo monarchijoje (Isokratas, *Elena* 37). Tačiau mėgindamas pagrįsti pozityvią monarcho veiksmų programą ir niekaip neradamas tam tinkamų pavyzdžių pačios Graikijos istorijoje, Isokratas, kaip ir Ksenofontas, galiausiai pasisuko į ksenolatriją. Tikrai, vengdamas nekenčiamos Persijos pavyzdžio, idealą jis rado Egipte. Plėtodamas elegantišką minties konstrukciją, Isokratas originaliai interpretavo dvi skandalingai anksčiau pagarsėjusias retoriaus Polikrato kalbas – pagiriamąjį žodį Egipto faraonui kanibalui Busiriui ir kaltinamąjį žodį Sokratui

(Isokratas, *Busiris* 4)⁴. Išties, baigiantis klasikai, „retorika buvo paradoksų prozos motina“ (Ford 2008; 43).

Savo pagiriamajam žodžiui Isokratas demonstratyviai pasirinko tą patį faraoną (Isokratas, *Busiris* 8), bet didžiausiu jo nuopelnu iškėlė ne savivalę, bet naujai įvestą antpolitinę sąrangą, kurioje žmonės, esą, buvo ne prievartaujami, bet įtikinėjami užsiimti būtent tuo, kas naudinga valdovui ir geriausia pačiai šaliai (Isokratas, *Busiris* 32). Esą, Egipte vyravo ne galią naudojanti autokratija, bet autoritetu besiremianti tradicinė monarchija. Isokrato tekste egiptietis *Busiris* įgavo nemaža sokratiškų bruožų. Retorius, remdamasis išgalvotu pseudoistoriniu Egipto modeliu, *rado* būdą įteisinti pavyzdžio neturinčią monarchijos sampratą, skelbusią, kad dievai ir jų karališkieji palikuonys niekaip neturi ir negali būti siejami su blogiu ir smurtu, o tik su dorybėmis (Isokratas, *Busiris* 41).

Giliai išgyvenęs dėl nesibaigiančių Graikijos pilietinių karų ir nusivylęs demokratinių polių gebėjimu atsakyti į naujus geopolitinius ir ekonominius iššūkius, retorius kreipėsi iš eilės beveik į visus iškilesnius graikų politinius veikėjus, tikrindamas jų dorovinius gebėjimus ir kurstydamas jų politines ambicijas imti į savo rankas atsakomybę už visos Graikijos likimą.

Isokratas, nors ir kaip visokeriopai gyrė įsivaizduojamos rytietiškos monarchijos pranašumus, vis dėlto nebuvo pasirengęs galutinai išsižadėti graikams įprastos politinės sąrangos ir nuoširdžiai tikėjo, kad polio problemas galima išspręsti su monarcho aigida vykdant panhelenistinę ekspansiją į Rytus. Naujai besiformuojančios pasaulio tvarkos koncepcijoje keitėsi tiek monarchijos idėja, tiek pati graikiškumo samprata. Isokrato namai tapo visos Graikijos mokykla ir „iš šios mokyklos, it iš Trojos žirgo, pasipylė krūva lyderių“ (Ciceronas, *Apie oratorių* 2.94).

Mintį apie idealų monarchą Isokratas iškėlė jau *Elenoje* (*Elena* 31). Vėliau savo viešose kalbose ir laiškuose, skirtuose kipriečiui Nikokliui, tesaliečiui Jasonui, siciliečiui Dionysijui, spartiečiui Archidamui ir makedoniečiui Filipui, Isokratas, išbandydamas *valdovo patarėjo* vaidmenį, politinėje graikų filosofijoje ne tik inicijavo vadinamąjį *posūkį prie monarchijos*, bet kartu pamažu (nuo 375 iki 330 m. pr. Kr.) suformavo pavyzdinį teisiškai valdančio monarcho paveikslą (Nestle 1944; 330–334; Pohlenz 1923; 140–143). Jo manymu, politinę Graikijos krizę galėjo išspręsti tokia nauja antpolitinė struktūra, kurios padedamas Makedonijos karalius, tardamasis su priklausomų valstybių atstovais, vadovautų jiems, sprendžiant bendras visų problemas (Isokratas, *Filipas* 69). Kreipdamasis į Filipą, Isokratas pasisakė už apribotą politiškumą, turėjusį, jo manymu, geriausiai išspręsti skirtingų kultūrų sambūvį viename kosmopolyje: „graikams būk labdarys (gr. *euergetes*), makedonams – karalius, o barbarams – despotas“ (Isokratas, *Filipas* 154). Taigi vietoj vientisos kosmoteologinės bronzos amžiaus monarchijos sampratos ėmė ryškėti nauja amalgaminė konstrukcija, demonstruojanti protėjišką ir netgi truputėlį chimairišką visagalio asmens prigimtį. Formuodamas naują žmogaus sampratą, Isokratas nuosekliai

⁴ Sofistams artimas retorius Polikratas reikalavo Sokrato mirties, parašė giriamąsias kalbas Klitaimnestrai (papjovusiai savo vyrą), Busiriui (rydavusiam savo svečius) ir Pariui (nuviliojusiam jį priėmusio šeimininko žmoną). Lyginant su juo, žinomas Atėnų demagogas Teramenas Kotornas (ši pravardė graikiškai reiškė batą, vienodai tinkantį tiek kairei, tiek dešinei kojai) aiškiai nespėjo su to meto pažanga.

išplėtojo sofistų iniciuotą visų žmonių lygybės koncepciją. „Graikais dabar laikomi labiau mūsų paidėjos, o ne mūsų kilmės žmonės“ (Isokratas, *Panegyrikas* 50). Išaukštindamas visų žmonių dvasinę giminybę, Isokratas pasireiškė kaip helenizmo pradininkas (Neste 1944; 337).

Nuo autokratijos į monarchiją

Monarchijos idėjos atgimimas IV a. pr. Kr. metė radikalų iššūkį ilgaamžei graikų politiško tradicijai. Visur kitur – viena ar kita forma – karalystės egzistavo kaip neginčijama socialinio gyvenimo norma. Tik ne Graikijoje, kur jau pats vienvaldystės principas kėlė žinomą idiosinkraziją. Juolab vienvaldystė ten reiškėsi ne seniai mirusios tradicinės basilėjos forma, o konkrečiu naujosios tiranijos režimu. Leistis valdomiems vieno asmens graikams neišvengiamai reiškė tam tikrą rezignaciją. Reikėjo piliulės, pasaldinančios kartų tikrovės skonį. Jos vardas buvo „geriausiojo“ valdymas. Todėl vienas svarbiausių helenizme sprendžiamų klausimų buvo gero basilėjo ir blogo tirano dilema. Vienu metu buvo kalbama apie teisinį valdymą ir išimties būklę. Arba galia kuria teisę, arba teisė kuria galią. Į IV a. pr. Kr. Graikiją šis istorinio precedento neturintis režimas atėjo mišria ir gana chimeriška dinastijos–tiranijos forma.

Po Mantinėjės mūšio (362 m. pr. Kr.) ištikusio geopolitinio pato tapo aišku, kad savo išgalėmis poliai nebegali ir nebenori būti jų pusiausvyra grindžiamos karališkosios taikos subjektai. Senajam projektui žlugus, jo vieton stėjo naujo tipo galios pusiausvyra, kurią garantavo jau nebe patys poliai, pavargę nuo politinio gyvenimo įtampos, bet asmeninio valdovo hegemonija, kuri tvarką grindė ne vien galia, bet ir savo statuso teopolitine legitimacija.

Išorines pokyčių prielaidas parengė 366–360 m. pr. Kr. nuvilnijęs vadinamasis *satrapų maištas* (Diodoras 15.90–92), diskvalifikavęs Persijos didįjį karalių – politėjų sistemos garantą. „IV a. pr. Kr. viduryje visa Aigajo jūros pakrantė, kurioje maišėsi graikų poliai, persų satrapijos ir pusiau nepriklausomos minidinastijos, buvo grėsmingas kratynys, galįs sprogti bet kurią akimirką“ (Scott 2009; 84). Skiriamąja linija šiame procese galima laikyti Platono ir Isokrato mokinio bei renegato Klearcho tiraniją. Savo politinę karjerą Ponto Heraklėje 365 m. pr. Kr. pradėjęs stratego autokratoriaus rangui (Burstein 1976; 60), jis netruko išbandyti pabrėžtinai į naująją antpolitinę tvarką orientuotą „santarvės prižiūrėtojo“ (gr. *ephoros tes homonoias*) poziciją (Burckhardt 1934; 897). 364 m. pr. Kr. įsitvirtinęs valdžioje Klearchas Heraklėje pirmasis pasiskelbė Dzeuso sūnumi ir pareikalavo sau dieviškų iškilmių, taip sukurdamas pavyzdinę religinę paradigmą visų būsimųjų helenistinių monarchų valdžios legitimacijai (Plutarchas, *Moralijos* 338b) (Sagan 1991; 347). Su jo vardu Graikijos istorijoje prasideda valdančio asmens apoteozė ir monarchijos idėjos genezė. Jam pasirodant religinių ceremonijų metu, priekyje būdavo nešamas Dzeuso simbolis erelis, o jis pats avėjo paaukštintais batais, vilkėjo purpurinę mantiją, mūvėjo auksinę karūną ir laikė skeptrą (Burstein 1976; 60–61). Taigi Klearchas buvo pirmasis, sugebėjęs viename asmenyje koncentruoti politinę – stratego autokratoriaus, antpolitinę – samdinių lyderio ir religinę – monarcho galias, priderindamas prie jų dar ir sakralizuotą persiškos proskinezės ritualą (Harris 2017). Po virtinės nepavykusių ir tragiškai pasibaigusių mėginimų suvienyti graikų polius vieno autokrato valdžioje sėkmė

galiausiai nusišypsojo Makedonijos karaliui Filipui. Makedonija nuo seno buvo valdoma pagal vietos teisę (Arianas 4.10). Tiesa, tai buvo ne tiek politinė, kiek karo teisė, susijusi su senovine tautos kariuomenės privilegija išsirinkti karalių, pasižymintį puikiais kariniais gebėjimais. Valstybingumas Makedonijoje iš esmės sutapo su karaliaus asmeniu ir čia beveik nepasireiškė toks socialiniu požiūriu pavojingas atotrūkis tarp sunkiai suderinamų politinių ir antpolitinių galios struktūrų, kuris anksčiau lemtingai sužlugdė Sirakūzų ir Ponto Heraklėjos valdovų planus (Davies 1978; 249). Be to, Filipo teopolitinės pretenzijos savo galiai įteisinti rėmėsi daug gilesne tradicija. Makedonijos Argeadų dinastija tradiciškai per Temeną kildino save iš Heraklio. Tačiau šalia kilmės linijos Diodoras pabrėžė ypatingą asmens vaidmenį:

Pavojų akivaizdoje Filipas daugybe susirinkimų susaistė makedonus į vieną. Liepsningomis kalbomis jis kėlė jų drąsą ir stiprino moralę, o patobulinęs savo armijos struktūrą ir gerai ją apginklavęs, stengėsi palaikyti aukštą parengimo lygį. Galima sakyti, jis sukūrė naują, puikiai veikiančią falangą. (Diodoras 16.3)

Graikų polių karinėms struktūroms būdingą tvarką Filipui pavyko perimti, pritaikyti savo paties karališkajam kiemui ir netgi patobulinti (Adcock 1957; 50–51). Filipas sąlyginai pažemino pėsčiosios makedonų vyrijos statusą, greta suformuodamas ir išaukštindamas visiškai naujo pobūdžio artimos draugijos ratą. Tai buvo vadinamieji *draugai* (gr. *hetairoi*), sudarę karaliaus kavaleriją (Arianas, *Anabasis* 3.9.3–4) (Gabriel 2010; 47). Sąvoka *hetairoi* nuo Homero laikų buvo vartojama saviškių draugijai pažymėti ir pradžioje reiškė herojaus vadovaujamą laivo komandą (Homeras, *Odiseja* 2.212). Hoplitų falangoje raitija paprastai vaidino tik pagalbinį vaidmenį (Tukididas 4.96). Pėstijai nuo tada liko rangu žemesnis – pėsčiosios draugijos (gr. *pezhetairoi*) – vardas (Hammond 1994; 18–19). Įvykdžius reformą iš hetairų sudarytos raitijos vaidmuo neatpažįstamai pasikeitė. Karalius Filipas, iš raitelių sudarydamas kuo tikriausią falangą, sukūrė pirmą pasaulyje kavaleriją (Keegan 1997; 374–376), kuri sugrąžino aristokratijai jos seniai prarastą pasitikėjimą kovinėmis jėgomis ir kartu politinę svarbą.

Filipo valdoma iš esmės kaimiška Makedonija, kur karaliaus autoritetas tradiciškai buvo didelis, o senosios tautinės valstybės sąrangos dar nebuvo išklabinusios naujosios politiškumo idėjos bei užmojai, išplėtė savo įtaką Tesalijai, pamažu užpildydama susidariusį galios vakuumą. Tvirtas užnugaris kaimiškoje Makedonijoje ir lankstumas graikų polių atžvilgiu suteikė jam neeilinį šansą. 337 m. pr. Kr. Chaironėjos mūšyje Filipas įveikė graikų polių koaliciją ir tapo Korinto lygos hegemonu. Hegemoniją graikai suprato kaip vieno polio vyraujančią poziciją pajungtų polių grupės atžvilgiu. Filipo atveju hegemonija tapo asmeninė, nes „karalius pats buvo valstybė“ (Ellis 1986; 21). Faktiškai tai sugriovė polių sistemą ir primetė visai Graikijai monarcho asmeniniu autoritetu grįstą ir vėliau norma tapusį pusiausvyros tarp kelių tarpusavyje sunkiai suderinamų galios struktūrų mechanizmą.

„Filipas, kaip ir jo sūnus Aleksandras, o vėliau ir diadochai su epigonais, įtraukė graikus į visiškai naują politinį pasaulį, kuriame monarchija pakeitė poli, kaip pagrindinę graikų politinę instituciją. Tai buvo fundamentali politinė ir intelektualinė revoliucija“ (Chamoux 2003; 250; Eckstein 2009; 247). Filipui pavyko sukurti naujo tipo hierarchinio visuomenės

elito (gr. *basilikoi paides, hetairoi*) instituciją (Gabriel 2010; 48–49, 217–218). Tautinio monarcho karinės palydos ratai tapo nuolat veikiančia struktūra: „draugai“ (gr. *philoí*) tapo nuolat veikiančia patarėjų ir ministrų institucija, o „giminės“ (gr. *syngeneis*) – rūmų sargyba ir aptarnaujančiu personalu. Kuriant naujosios sąrangos modelį, daugybė skirtingų politėjų buvo integruota pagal visiškai kitą nei polio tvarkos principą – monarcho figūrą. Dabar anksčiau buvusios tuščios viešosios erdvės (gr. *topos koinos*) centre atsirado monarchas, ir tai jau nebebuvo grynojo politiškumo tvarka. Antra vertus, politiškumo principas, lig tol lėmęs visą polių gyvenimą, ir toliau galiojo polių vidinėje erdvėje, o monarchas, skirtingai nuo Rytų despoto, tarppolitinėje erdvėje išpareigojo ne viešpatauti, bet valdyti, vadovaudamasis įstatymais. Pasak istoriko Poliaino, Filipas į jo rankas patekusius graikų kraštus ėmė valdyti, remdamasis „tik nomais, bet ne jėga“ (cit. pagal Davis 1984; 247). Sinedrija buvo tarsi įstatymų leidžiamoji, o simachija – vykdomoji naujai kuriamo jungtinio graikų–makedoniečių pasaulio galios instancija (Šachermeiras 1994; 39–40). Pagal šį modelį Filipas buvo Makedonijos karalystės dinastas, Tesalijos tagas ir Delfų amfiktionijos hieromnemonas (šventasis garantas). Kaip visos Graikijos hegemonas jis tuo pačiu metu buvo polių vidinės autonomijos ir išorinės taikos tarp jų garantas, o karo metu – ir visų panhelenistinės simachijos pajėgų hegemonas⁵ (Arianas 2.14.4; Diodoras 16.89.3; Polibijas 9.33.7). Naujai įkurtoje tvarkoje karalius prisistatė kaip visų esamų politinių struktūrų globėjas (gr. *kyrios*), tačiau poliai šioje sistemoje taip pat išlaikė savo autonomiją ir politiniame procese reiškėsi kaip svarbūs monarchijos kontrahentai (Tarn and Griffith 1952; 52). Filipas originaliai suderino galios formų įvairovę, kurią integruoti viename valstybiniame darinyje buvo išties sudėtinga. Kompromisas buvo rastas priimant valdovo dieviškosios kilmės teoriją. Filipas puikiai išmanė religijos svarbą ir mokėjo ja naudotis įtvirtindamas savo asmeninės galios statusą. Taigi politinėje pasaulėžiūroje karinė sėkmė (galios legitimacija) ir dievų malonę skelbianti valdovo apoteozė (autoriteto legitimacija), veikdamos kartu, sukūrė dvinarę valdžios legitimacijos sistemą, kurioje abi dalys nuosekliai papildė viena kitą. Stipri asmenybė, norėdama paveldėti senąjį polio autoritetą, privalėjo susikurti bent jau nemenkesnę alternatyvą. Tai reikė, kad valdovui teks neišvengiamai siekti apoteozės. Piliečių lygybę šlovinantis graikų mentalitetas poliuose neskatinio tiesioginio žmonių garbinimo. Tačiau ši nuostata neužkirto kelio priimti karalių kaip dievų. E. Bickermanas ironiškai rašė, kad „graikų papročiai niekam nedraudė pasiskelbti dievu. Problema buvo tik rasti tikinčiųjų“ (Бикерман 1985; 328). Tačiau monarchams su jų turimomis administracinio poveikio priemonėmis tai nebuvo didelė kliūtis. Diodoro liudijimu, 336 m. pr. Kr. Filipas, švęsdamas antrųjų savo hegemonijos metų sukaktį, suruošė iškilmingas religines eitynes su dvylikos Olimpo panteono dievų statulomis, tryliktoju numeriu (gr. *triskaidekatatos*) įsakęs nešti ir savo paties (gr. *synnaos theos*) statulą (Diodoras 16.92). Olimpijoje jo nurodymu buvo pastatyta Filipėjos šventykla monarchui pagerbti (Pausanijas 5.20.9). Šitaip basilėjo paveikslas susiliejo su tirano paveikslu ir radosi monarchas, turintis jau ne herojaus, bet kuo tikriausio gyvojo dievo statusą.

⁵ Sąvoka *hegemon* reiškė kitą, imperatyvesnę galios sampratą, palyginti su *autokrator*. Justinas terminą *hegemon* į lotynų kalbą vertė terminu *dux*, o ne *imperator* (plačiau žr. Ellis 1986; 301).

Reikia pažymėti, kad atsiradęs keistas darinys beveik niekuo nepriminė sakralinės monarchijos. Tikrovėje monarcho niekas rimtai nelaikė dievu (Schubart 1937; 18–20). *Isotheoi timai* nedarė žmogaus dievu. Pašlovinimas tebuvo simbolinė padėka už valdovo euergesiją (Aristotelis, *Retorika* 1361a). Graikijoje žmonės, užsigeidę pagarsėti *tikrais* dievais, buvo laikomi bepročiais. Toks buvęs karaliaus Kasandro brolis, kvazikomunistinio *Uranopolio* kūrėjas Anaksarchas (Versnel 2011; 465–492).

Kinikai

Kalbant apie dvasios žmonių santykį su valdžios žmonėmis, įmanu išskirti keletą jų sąveikos variantų. Polių žydėjimo laikais filosofai iš viso nefirtavo su vienvaldžiais, laikydami juos tiranais, o kartais, kaip rodė didvyriškas Zenono Elėjiečio poelgis, parodydavo neįtikėtinus pasipriešinimo tiranijai pavyzdžius (Diogenas Laertijas 9.26–28). Graikiškame politiškumo monolite atsiradus giliam trūkiui, jį trumpam aprėmino paradoksali paralelė tarp dviejų sava-
varankių, bet tarpusavyje susijusių stovyklų – antpolitinio monarcho ir apolitinio išminčiaus. Pereinamuoju laikotarpiu ši prieštarą tandemą įkūnijo Aleksandru formaliai oponuojantis ir sykiu jį paradoksaliai papildantis kinikų sąjūdis. Ksenofontas su Isokratu gynė monarchijos idėją, aukštindami valdovo dorovines savybes, o kinikų išskirtinumas buvo tas, kad jie jas atvirai kvestionavo. Ideologinėje konfrontacijoje su monarchais kinikai buvo radikalūs intelektualai, sugebėję įgarsinti politinę laisvę praradusių miestų interesus (Smith 1994; 203). Jų santykis su monarchija buvo prieštaringas ir ambivalentiškas.

Viena vertus, savo gyvenimo be miestų laisvės neįsivaizduojantiems kinikams negalėjo patikti autokratiški valdymo metodai. Diogenas vienintelis drįso viešai pareikšti, kad doram žmogui nepakeliui su Aleksandro valdžia (Diogenas Laertijas 6.38, 45, 60, 68). Yra išlikęs istorinis anekdotas apie neva vykusį karaliaus susitikimą su Diogenu, kuriame pastarasis griežtai smerkė jo grobikiškus tikslus, prisistatydamas kaip žvalgas (gr. *kataskopos*) prieš stovykloje (Diogenas Laertijas 6.43). Kinikas Onesikritas žinomas kaip autorius argumento, nuvainikuojančio monarchą kaip lemties išrinktąjį. Lygindamas save su Aleksandru, jis pabrėžė, kad doras žmogus esantis laisvas nuo Tichės (Diogenas Laertijas 6.93).

Antra vertus, nebuvo galima nepastebėti giluminio šių asmenų ryšio. Antikinė legenda apie Diogeno ir Aleksandro Didžiojo susitikimą simbolizavo užsimezgantį dvasinį dialogą tarp šių dviejų personifikuotų kosmopolio ašigalių. „Jei nebūčiau Aleksandras, norėčiau būti Diogenas“ (Plutarchas, *Aleksandras* 14; Diogenas Laertijas 6.32). Plutarcho perteikti Aleksandro žodžiai nejučia perša mintį apie jų sielų giminystę. Abiem atvejais klasikinis uždaro polio ir jam ištikimo piliečio idealas neatpažįstamai iškreipiamas. Naujomis sąlygomis graikui piliečiui tėvynė įvietinama visur ir kartu niekur. Tai gali būti Aleksandro Didžiojo žygio palapinė arba Diogeno statinė. Išties, helenizmo laikotarpio personažų galerija aprėpia amplitudę, kurios priešinguose galuose regime antžmogį Aleksandrą ir valkatą Diogeną. IV a. pr. Kr. epochų kryžkelėje Aleksandras ir Diogenas simboliškai perteikia du pagrindinius helenistinio žmogaus tipus: monarcho, nuosavo būsto sienas išplėtusio iki oikumenos ribų, ir išminčiaus, kurio būsto

ribos sumažėja iki jo užimamos vietos, paliekant kuriozišką galimybę visą kosmopolį aprėpti atsieta minties galia. Atidžiai pažvelgus galima pamatyti, kad abu šie tipai akivaizdžiai atstovauja Aristotelio pateiktos pilietinio gyvūno formulės išvirkščiam vaizdui: „tas, kuris negali įsijungti į bendriją ar yra sau pakankamas ir nieko nestokoja, nėra ir polio dalis, taigi yra arba gyvulys, arba dievas“ (*Politika* 1253a).

Kinikų sąjūdis ir jų skelbiamas apolitinių ir kontrkultūrinių idėjų kompleksas buvo pats originaliausias Atėnų dvasinio elito atsakas į polio krizę. Žiūrint iš politinės teologijos pozicijų, kinikų sąjūdžio negalima išprausti į jokią graikams žinomą schemą. J. Bernaysas kinikus manė buvus pirmuosius Antikos deistus (Bernays 1879; 31). W. Guthrie'ui jie atrodė panteistai (Guthrie 1969; 249). Bet kuriuo atveju kinikų religinių pažiūrų problemiškas ir nežinotinas, kam juos priskirti, rodė, kad tradicinis graikų teizmas atsidūrė jei ne aklavietėje, tai bent kryžkelėje. Stiprėjant individualizmo tendencijoms, nepaliaujamai nyko senosios politinės religijos elementai (Guthrie 1950; 256, 334). Kinikams buvo lemta įtvirtinti naują ir į politinės teologijos rėmus praktiškai neįstatomą ir individualaus išskirtinumo tendencijas teigiančią graikų panteono dievybę – Heraklį. Iš visuomenės apačių kilusiai stipriai ir šlovės ištroškusiai asmenybei tai buvo pats artimiausias teopolitinis simbolis (Grant 1982; 99). Tą pačią temą vėliau plėtojęs Epiktetas, ieškodamas alternatyvos aristokratiškam herojui Odisėjui, Heraklį paskelbia vilties netekusios prastuomenės herojumi (Montiglio 2011; 86). Ši religinė idėja stiprioms asmenybėms leido tikėtis, kad dorybės vedamas ir neeilinė jėga apdovanotas žmogus panašiu būdu gali patekti tarp olimpiečių. Palyginus su tradiciniais politinės religijos simboliais, kokiais anksčiau laikytas Apolonas, o vėliau – Dionysas, Heraklio teologijoje buvo radikalaus naujumo. Heraklio simboliuje susijungė gelbėtojo (gr. *soter*) ir gerojo ganytojo (gr. *neulos emelos*) idėjos (Balk 2008; 28). Viena vertus, simboliška buvo tai, kad ši dievybė Olimpo rangą pasiekė tik po sunkaus gyvenimo kelio ir kankinio mirties, į kurią šiuo atveju metamorfavo *gražios mirties* idėja. Kita vertus, apoteozę Herakliui reikėjo nusipelnyti šlovingais žygiais, ir tai krinta į akis lyginant su bet kuriuo iš Olimpo dievų, netgi su Dionysu. Graikų socialinė-kultūrinė mintis dar iki kinikų stengėsi apdoroti ir pateikti Heraklio vaizdinį taip, kad šis tiktų labiau individualistinei žmogaus pozicijai išreikšti (Balk 2008; 622–623).

Pindaras, kaip ir galima tikėtis iš „dieviškąjį vyrą“ (gr. *theios aner*) savo odėse apdainavusio poeto, pirmasis panaudojo sudvasintos nepolitinės jėgos idėją. Perinterpretuodamas Heraklio susidūrimo su Gerionu mitą, jis apdainavo herojaus *visagalę ranką, taisyklią kitų smurto padarinius* (Platonas, *Gorgijas* 484b–c), t. y. individualią jėgą, kuri žmonėms gražina teisę, remdamasi savo pačios valia. Oficialus religinis kreipinys į Heraklį – puikusias nugalėtojas (gr. *Kallinikos*) – buvo vienodai patrauklus tiek valdovams, tiek moraliniams reformatoriams (Chamoux 2003; 228). Sofistas Prodikas Heraklio įvaizdį panaudojo sprendamas stipriai asmenybei išskylančias dorybės, jėgos ir proto suderinimo problemas (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 2.1.21–34). Jo manymu, jėga neatskirama nuo proto, tačiau privalo šiam paklusti: „Jeigu nori turėti galiūno jėgą, reikia išmokti priversti kūną paklusti protui ir lavinti jį negailint nei triūso, nei prakaito“ (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 2.1.28). Retorius Isokratas rėmėsi

Heraklio mitu, siekdamas pateisinti realios politikos tikslus. Jis susiejo Filipo II pretenzijas valdyti Graikiją su tiesiogine pastarojo kilme iš Heraklio ir iš jo paveldėtu polinkiu nuolatos remtis jėga (Isokratas, *Filipas* 76–112).

Kinikas Antistenas, kalbėdamas apie simbolius, kurie geriausiai galėtų sujungti dorybę, galią, jėgą ir išmintį, neatsitiktinai iškėlė du pavyzdžius – Heraklio ir Kyro Didžiojo, net po tris kūrinis skirdamas kiekvieno šių veikėjų išskirtinėms savybėms nagrinėti (Diogenas Laertijas 6.2; 7.16.18). Labai tikėtina, kad Antistenas, naudodamasis šiais didingais pusdievio ir didžiulės imperijos legendinio įkūrėjo įvaizdžiais, priešė paveikslą žmogaus, kuris savo fizine jėga ir dorybe gali užsitarnauti didžiausią valdžią, šlovę ir pomirtinę apoteozę. Jo mokinys Diogenas „sakė gyvenęs taip, kaip Heraklis, kuris labiausiai vertino laisvę“ (Diogenas Laertijas 6.71), bet pačią laisvę įvardijo ne kaip politinio bendrabūvio praktiką, bet kaip individualiai išlaisvinančią kultūrinę veiklą: „Mano darbas būti žmonijos laisvintoju“ (Lukian 1981a; 215). Heraklio savybės, kinikų priskiriamos idealiam karaliui, iš esmės išreiškė visas pagrindines naujų galios santykių sąvokas, kuriomis helenistiniai monarchai siekė įteisinti savo valdžią:

- labdara ir (iš)ganymas (gr. *euergetes, soter*) (Höistad 1948; 23–27).
- meilė žmonėms (gr. *philanthropia*), įveikianti tarpusavio susvetimėjimą (Höistad 1948; 23–27).
- santarvė (gr. *homonoia*) tarp visų žmonių, šalinanti įtampą (Höistad 1948; 105–115).

Heraklis tapo šios naujos apolitinės kartos idealu ir paradigminiu kovotoju už žmogaus moralinę, bet jau nebe politinę laisvę, vienijančiu savo sekėjus religinėje brolijoje (gr. *thiasos*) (Höistad 1948; 22–73). Vienokios ar kitokios draugijos Graikijoje veikė kaip legalios, bet palyginti menkai išplėtos socialinės savimonės formos. Visos religiniais autoritetais besiremiančios draugijos polyje buvo registruojamos kaip *thiasoi* (Harland 2019; 210). Kinikai pretendavo būti laikomi Heraklio tiasu. Palyginimui – Sokrato nuolatinė palyda tokio formalaus statuso neturėjo (Guthrie 1971b; 54), todėl negalėjo turėti draugijos statuso.

Graikijoje buvo dvi pagrindinės draugijų formos⁶: *thiasoi* ir *hetaireiai*. Pirmoji buvo tiesiogiai susijusi su kultu ir reiškė bendrą dalyvavimą apeigose, taip pat dalijimąsi slaptomis žiniomis, o hetairėjos buvo labiau susijusios su *philo*i tipo bendro veikimo klubais, kuriuose, vedami politinių tikslų, privačiai rinkosi artimų draugų ratas. (Cornelli 2013; 61)

Tiasas tapo apolitinės draugijos prototipu, o hetairėja evoliucionavo į antpolitinį išskirtinių helenistinio monarcho aplinkos draugų ratą. Aristotelis tiasus ir hetairėjas laikė polio, kaip didžiosios valstybinės bendrijos, integraliomis dalimis (Aristotelis, *Nikomacho etika* 1160a). Baigiantis V a. pr. Kr. Graikijoje buvo pastebimas vis menkėjantis piliečių dalyvavimas polio reikaluose, o hetairėjose ir tiasuose jis, atitinkamai, didėjo, nors polių viduje tarp *koinonia politike* ir paprastų *koinoniai* per visą helenizmo laikotarpį išsilaikė aiški hierarchija (Schmitt-Pantel 1990; 205–210).

⁶ Polio viduje pasitaikydavo ir daugiau diferencijuotų socialinio bendrumo formų: tai galėjo būti draugija (gr. *thiasos*), sinodas (gr. *synodos*), susirinkimas (gr. *synedrion*), labdaros grupė (gr. *eranos*), gildija (gr. *synergasia*), kompanija (gr. *hetaireia*), artimųjų ratas (gr. *philo*i) ir pan.

Kinikas Antistenas pirmasis išdrįso garsiai prabilti apie tai, ką savo širdyje visi seniai suprato, bet neišdrįso pasakyti – kad didysis suverenaus polio projektas žlugo, o politinis žodis demokratinuose Atėnuose taip ir netapo kūnu. Jis sau būdinga įžūlia maniera atvirai pareiškė, ką galvoja apie liaudies politinę galią. Sužinojęs, kad liaudies susirinkime svarstomas klausimas, iš kur paimti naujų kovinių žirgų karinėms operacijoms vykdyti, Antistenas, parodyjuodamas pompastišką liaudies visagalybės idėją, „pasiūlė priimti psefizmą⁷, skelbiančią *visus asilus nuo šiol laikyti žirgais*“ (Diogenas Laertijas 6.8). Tačiau pastovia draugija, siekiančia įtvirtinti polio sąskaita savo apolitinį autoritetą, kinikai tapo tik nuo Diogeno laikų, „kai Sokrato–Antisteno moralinis idealas buvo sujungtas su orfikų–pitagoriečių asketine gyvenimo disciplina“ (Dawson 1992; 130). Tapti visuomenės dvasiniu autoritetu Diogeni pavyko, nes jis sąmoningai išsižadėjo trijų dalykų, keliančių didžiausią konkurenciją ir įtampą: šeimos, nuosavybės ir politinės galios. Kinikai V a. pr. Kr. pabaigoje tapo didžiausiais polio priešais ir politiškumo kritikais. Kinikai, kaip anksčiau sofistai, niekino papročius, konvencijas ir tradicijas, bet ten, kur sofistai jautė saiką kritikuodami politiškumą, kinikai nejautė nieko. Sofistai nepasiūlė alternatyvos tam, ką jie kritikavo. Kinikai tai padarė. Sofistai taip pat priešino įstatymą prigimčiai, bet, skirtingai nuo kinikų, patys nesiruošė pagal ją gyventi (Baker 2018; 608). Kinikai reikalavo kurti naują pasaulį, kuriame nebūtų jokios nuosavybės, moralės ar religijos. Sokratas nesiruošė ir nenorėjo griauti Atėnų polio. Apie Diogeną to tikrai nebuvo galima pasakyti (McManus 2016; 89–90). Kinikai kritikavo politinius prietarus, polio įstatymus ir patį politiškumą, tvirtindami, kad politiškumas griauš *natūralią* žmonių lygybę, ir vietoj to siūlė grįžimo prie gamtos dėsnių principą (Giliberti 2006; 43).

Visuomenėje stiprėjant individualizmo tendencijoms, tokios fundamentalios politiškumą nusakančios sąvokos kaip *nomos*, *eleutheria* ir *autonomia*, neatlaikiusios taiklios ir tulžingos kinikų kritikos, prarado anksčiau turėtą socialinį palaikymą (Wood 2008; 104). Individualizmo augimas po Peloponeso karo tapo „dominuojančiu amžiaus bruožu“ (Ferguson 1928; VII. 1–40; Farnell 1912; 137–150; Tarn, Griffith 1952; 79). Kinikai Graikijoje „išaugino izoliuotus asmenis, kurie buvo tiesiog apsėsti individualaus suverenumo idėjos“ (Locke 2016; 56). Kalbant apie individualistinį Diogeno *credo*, jo principus galima buvo išreikšti keturiomis pagrindinėmis nepriklausomo elgesio idėjomis:

- laisvės (gr. *eleutheria*) idėja;
- sau pakankamumo (gr. *autarkeia*) idėja,
- nevaržomos kalbos (gr. *parrhesia*) idėja,
- begėdiško elgesio (gr. *anaideia*) idėja.

Pažymėtina, kad visos pirmiau pateiktos apolitinės sąvokos anksčiau turėjo vienareikšmiškai suvokiamą politinį turinį, kurį Diogenas neatpažįstamai pakeitė, sekdamas savąja *vertybių perkainojimo* ideologija. Su poliu ir politiškumu kinikai kovojo tikrą hibridinį karą, kuris graikams buvo pavojingesnis už bet kokį pilietinį konfliktą ar Persijos imperijos invaziją. Įvykdžius apdorojimą pačios sąvokos išliko, bet jų idėjinis turinys pasikeitė iš esmės.

⁷ Gr. – visuotiniu balsavimu priimamas liaudies dekretas.

Eleutheria. Poliuose gyvenantiems archaikos ir klasikos laikotarpių graikams laisvė ir savarankumas (gr. *eleutheroi te kai autonomoi*) sudarė jų gyvenimo pagrindą (Tukididas 3.10.5). Kinikų socialinės programos kontekste laisvės idėja buvo skelbiama kraštutinai individualistiniu pavidalu (Schofield 1999; 51–52) ir jokių prieštaravimų nepakenčiančia forma (Branham 1994; 347). Kinikų politinėje teologijoje eleuterija buvo siejama su Heraklio vaizdiniu (Diogenas Laertijas 6.71) – daug kentėjusiu pusdieviu, kuris atmeta bet kokį politinį solidarumą su savo aplinka ir kelią į Olimpą pasikloja, remdamasis vien savo sumanumu ir jėga. Visi politiniai ir kultūriniai dalykai Diogeniui buvo „tuštybė“ (gr. *typhos*) – fizinės ir dvasinės miglos simbolis (Navia 2005; 137–138). Kinikų politinėje teologijoje Heraklis, užmušęs Nemėjos liūtą, kuris buvęs Tifono palikuonis, ir apsiautęs jo kailiu, rodė klasikinį atifijos (gr. *atyphia*) pavyzdį (Navia 2005; 138). Kinikui laisvė reiškė paklusti ne įstatymui (gr. *nomos*), bet prigimčiai (gr. *physis*) (Branham 1996; 96). H. Arendt, aptardama graikų elgsenos lūžį tarp klasikos ir helenizmo, pažymėjo, kad, kinikų manymu, politiškumo sunaikinimas yra būtina laisvės sąlyga. Politinė laisvė, „tampanti tiesioginiu politinio veiksmo tikslu, iš tikrųjų yra priežastis, lemianti, kad žmonės apskritai gyvena kartu, organizuodamiesi politiškai“. Toji laisvė „yra visiškai priešinga vidinei laisvei, tai vidaus erdvei, į kurią žmonės gali pasitraukti nuo išorinės prievartos ir jaustis laisvi“ (Arendt 1995; 165). Kinikai visiškai nesidomėjo politine laisve (Schofield 2005; 431). D. Dawsonas kinikų ikūnijamą apolitinio gyvenimo būdo tendenciją apibūdino kaip „laisvę nuo politiškumo“ (Dawson 1992; 247).

Autarkeia. Padedant politinei organizacijai, graikų polis viskuo aprūpino savo piliečius, sukurdamas sąlygas tenkinti jų poreikius vergų ir svetimšalių sąskaita. Aristotelis polį apibūdino ne kaip atsitiktinę daugumą, bet kaip visiškai sau pakankamą gyvenimo reikmių atžvilgiu bendriją, ko jokiū būdu nebuvo galima sakyti apie atskirą žmogų (Aristotelis, *Politika* 1253a, 1328b). O kinikai, atvirksčiai, laikė kolektyvinį savipakankamumą, ypač turto srityje, visokeriopo blogio metropolija (Diogenas Laertijas 6.50). Kalbėdami apie savipakankamumą, kinikai turėjo omenyje būtent individualią nepriklausomybę (Diogenas Laertijas 6.104). Tai turėjo garantuoti, viena vertus, visiškas fizinių poreikių minimizavimas ir, kita vertus, dvasinis susvetimėjimas visų viešųjų reikalų atžvilgiu (Rich 1991; 233–239).

Parrhesia. Laisvė lygiomis teisėmis kalbėti politinio kūno susirinkime – *isegoria* – buvo vienas esminių graikų politiškumo elementų. Šiuo būdu piliečiai dalyvavo polio gyvenime, kuriant bendrus ir visus įpareigojančius sprendimus (Momigliano 1973; II, 260; Saxonhouse 2006; 86–88). Kinikai, aukštindami kalbėjimo laisvę, turėjo omenyje būtent paresiją – politiškai nesaistomą kalbą, kurią Diogenas vadino „gražiausiu žmogaus kūrinium“ (Diogenas Laertijas 6.69). Paresijos idealas kinikams buvo jokių autoritetų nepripažįstantis *Iliados* Tersitas (Lukian 1981b; 123). Panašiai kaip Sokratas, kinikai paresiją naudojo ne tautos susirinkimo kalbose, bet privačiuose pokalbiuose arba gatvės pašnekesiuose. Dabar įprasta manyti, kad kalbos laisvę išreiškia abi šios sąvokos, tačiau V–IV amžių pr. Kr. sąvartoje tarp jų žiojėjo semantinė praraja. Isegorija teikė galimybę visiems teisėtiems politinio kūno nariams lygiomis teisėmis dalyvauti priimant sprendimus dėl bendrų veiksmų, o paresija leido kiekvienam žmogui – net ir svetimšaliui ar vergui – išsakyti viską, ką jis jaučia arba ko nori. Isegorija buvo iš principo

politinis kalbėjimas, leidžiamas taisyklių; paresija reiškė kalbėjimą tų, kurie nepripažino jokių normų ir neturėjo jokių taisyklių.

Anaideia. Pažodžiui *anaideia* reiškia *begėdystę*, bet, siekdami kuo objektyvesnio neutralumo, šią sąvoką toliau versime kaip *nevaržomą elgesį*. Ji, kaip ir kitos kinikų sąvokos, graikų politiškumą stengėsi paversti jo priešybe. *Anaideia* yra natūrali *aidos* sąvokos priešybė, abi jos išreiškė specifinius graikų požiūrius į elgesio kodeksą (Cairns 1993; 432): *anaideia* – apolitini, o *aidos* – politinį. *Aidos* buvo paradigmatinė graikų aristokratų dorybė, išlaikiusi savo reikšmę ir demokratinių dorybių terpėje (Locke 2016; 66). Archajinėje ir klasikinėje Graikijoje *aidos* buvo kertinis akmuo, kuriuo rėmėsi visas civiliztuotas gyvenimas (Long 1996; 35). Kaip tik jį kinikai ir mėgino sugriauti, pabrėžtinai niekindami visus papročius, tradicijas ir taisykles. Pavyzdžiui, Atėnuose egzistavo draudimas valgyti agoroje kaip sakralinėje susirinkimų ir aptarimų vietoje (McManus 2016; 96). Diogenas agoroje demonstratyviai atlikinėjo savo fiziologines reikmes ir siūlė ignoruoti visus, net pačius griežčiausius seksualinius draudimus (Diogenas Laertijas 6.69, 72, 73).

Viešumoje atsirado poreikis bendrijos visateisiais nariais laikyti visus – ne tik piliečius. Įstatymo ir prigimties antiteze Hipijas (Platonas, *Protagoras* 337c–e) siekė iškelti visų esančių žmonių tapatybės idėją. Antisteno amžininko hedonisto Aristipo programoje naujo pasaulio žmogus turėjo išsivaduoti nuo bet kokio politinio skirstymo ir būti ne politinio kūno narys ir ne vergas, o paprasčiausiai *laisvas žmogus* (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 2.1.11–13). Aristipo idealas, pagal kurį žmogus turėtų būti *apolis*, plačiai paplito ir *gerai* pradėjo nebesutapti su priklausomybe vienam politiniam kūnui (Holmes 1979; 126). Kinikai, kurių dauguma Atėnuose priklausė metoikams, t. y. laisvų, bet beteisių polio gyventojų grupei, nedviprasmiškai pasisakė prieš jų galimybes varžančią politiškumo idėją. Jie išreiškė interesus tų žmonių, kuriuos buvo *išvietinę* ilgi Peloponeso karo ir pokario suirutės metai. Šia prasme kinikų pastangos įtvirtinti save priminė plebėjų kovą su patricijais. Kinikai pasisakė už socialinius bendravimo principus, bet tai, ką jie propagavo, jau nebuvo politinė bendrija. Jų kova su politiškumu rėmėsi dviem fundamentaliais principais: negatyviu – polio idėjos delegitimacija ir pozityviu – naujo tipo žmonių bendrijos sklaida.

Polio idėjos delegitimacija. Nepasitenkinimas politiškumu ir kosmopolitizmo idėja brendo graikų galvose visą V a. pr. Kr., bet tik kinikai sugebėjo ją pristatyti aiškiai artikuliuota forma. Kinikai vartojo tradicines V a. pr. Kr. sąvokas – tokias kaip *patris*, *polis*, *politeia* (Diogenas Laertijas 6.93), bet jiems jos turėjo jau visai kitą reikšmę. Kalbėdami apie visuomenės organizaciją, kinikai griežtai atmetė *polio sienų* idėją kaip dirbtinę ir skatinančią nesantaiką, kaip alternatyvą siūlydami visomis priemonėmis vengti *vietinės pilietybės* (Euben 2003; 121). Jie neigė visų tradicinių politinių susivienijimų teisingumą, tokiu pripažindami tikrai kosmą (Baldry 1965; 108–109). Jau Antistenas rodė didžiulį pasipiktinimą ir panieką savo kilme besididžiuojantiems atėniečiams (Diogenas Laertijas 6.1). Įkandin jo Diogenas pirmasis paleido į apyvartą nepiliečio (*a-polis*) ir benamio (*a-oikos*) sąvokas (Diogenas Laertijas 6.38). Diogenas teigė, kad ne bet koks, o tik „tikroji politeuma“ (gr. *orthē politeuma*) yra gyvenimas pagal kosmą (Voegelin 2000b; 214; Diogenas Laertijas 6.71–72). Diogeno ištara *aš kosmopolitas* (6.63) reiškė, kad

jis manė radęs realią alternatyvą politiškumui. Kinikai atliko parengiamąjį darbą, polio tvarką keičiant kosmopolio tvarka. „Pasiskelbdamas kosmopolitu, Diogenas numatė, kad vietoj visų netikrų politėjų turėtų stoti viena tikra *Politeia*“ (Baker 2018; 617). Kinikai pasistengė radikalčiai pakeisti graikų visuomenės požiūrį į nusistovėjusią politiškumo struktūrą. Iš fundamentalios formuojančių sąvokų triados *kosmas–polis–žmogus* buvo pašalintas *polis* ir šitaip žmogus tapo paliktas kosmo atvirybėje, vadovaudamasis vien savo prigimtimi ir sykiu ignoruodamas visas politines normas ir papročius (Baker 2018; 621; McCormick 1979; 689–725). Žmogaus, kaip politinio gyvūno, predikatus kinikai siekė pakeisti atvirai biologiniais elementais. Jų manymu, žmonės, paprastumo besimokydami iš gyvūnų, ypač šunų, savo elgesiu tiesiogiai priartėja prie dievų draugijos (Goulet-Cazé 1996; 61). Vadinamasis *aukso amžiaus* fragmentas iš Diogeno nuo Oinoandos⁸ II m. e. amžiuje parašyto teksto neblogai iliustruoja apolitinės kinikų *valstybės* viziją:

[T]uomet žmonių gyvenimas bus kaip dievų. Nes viskas remsis teisingumu ir abipuse meile, neberekės nei įtvirtinimų, nei įstatymų, nei visų dalykų, kuriuos mes darome vieni kitiems. Kalbant apie būtinus žemės ūkio reikmenis, tikrai nebus [jokių vergų], o mes patys [arsime], kaupsimė ir puoselėsime [augalus], drėkindami bei prižiūrėdami [pasėlius]. (cit pagal Moles 1995; 142)

Apolitinė žmonių draugija. Kinikų pastangos Heraklio tiaso pagrindu suformuoti naujo tipo žmonių bendriją anaipol nereiškė, kad jie buvo naivūs svajotojai, siūlantys iš polio civilizacijos grįžti atgal į gamtą ir gyventi vietoj polio įstatymų laikantis kosminių dėsnių. Kinikų kosmopolitizmas reiškė ne „visų žmonių brolybę“, bet tai, kad „filosofai nesitapatino nei su šalimi, nei su būstu“ (Zeller 1892; 324). Įprasta manyti, kad kinikai buvę kovotojai už visos liaudies interesus. Vis dėlto aršūs kinikų išpuoliai prieš politines konvencijas anaipol nereiškė, kad jie buvo apsisprendę visiškai išsižadėti galios ir tenkintis politinių marginalų statusu (Bosman 2017; 34–35). J. Molesas manė, kad kinikų kosmopolitizmo ideologija implikavo tam tikrą žmonių *brolijos* idėją (Moles 1996; 109), bet, žvelgiant įdėmiau, Diogeno ginama apolitinė išminčių draugija žmonių skirstymo atžvilgiu buvo ne mažiau rinkli, negu tradicinis graikų polis (Diogenas Laertijas 6.72). Politinio kūno idėją kinikai atmetė tik tam, kad vietoj jos būtų galima įsteigti daug glaudesnę, proto pranašumu besivadovaujančią draugiją. Ideali politėja turėjo būti ne šiaip sanakaupa žmonių, gyvenančių toje pačioje vietoje, bet protingų individų draugija – *polis sophon* – aiškiai suvokianti savo išskirtinumą ir pranašumą likusios žmonių dalies atžvilgiu. Tokie Diogeno pareiškimai kaip *kviečiau žmones, o atėjo niekšai* (Diogenas Laertijas 6.32) arba minioje *ieškau žmogaus* (Diogenas Laertijas 6.41) rodė tikrąjį jo požiūrį į naują elito ir masės perskyrą. Kinikų socialinis dualizmas rėmėsi išminčių (= laisvų) ir kvailių (= vergų) priešprieša. „Visi žmonės turi būti broliai, bet jais gali būti tik laisvieji, o dauguma žmonių yra vergai“ (Rist 1969; 65). Kinikams tik išminčiai buvo iš tikrųjų laisvi (Diogenas Laertijas 7.121–122). O kadangi kvailių dauguma ir toliau gyveno vadovaudamiesi polio nomais, išminčiai, besilaikantys apatėjos, nusprendė tai panaikinti (Germino 1982; 84).

⁸ Nors šis Diogenas priklausė ne kinikams, bet epikūriečiams, tačiau jo tekstas primena helenizmo laikotarpiu madingus utopinius svarstymus.

Diogenas atvirai skirstė žmones į išminčių mažumą ir kvailių daugumą, nė nemanydamas to slėpti, lygiai neslėpdamas ir savo tikrojo tikslo *valdyti žmones* (gr. *anthropon archein*) (Diogenas Laertijas 6.74, 6.29). Apie tariamą kinikų egalitarizmą iškalbingai byloja ironiškas Antisteno komentaras: *kai kiškiai sakė kalbas, reikalaudami visų žvėrių lygybės, liūtai paklausė – kur jūsų nagai ir dantys?* (Aristotelis, *Politika* 1284a). Kinikų socialinės programos tikslas – įvesti neformalią išminčių viešpatystę, kuriai pavadinti būtų galima pavartoti sofarchijos⁹ sąvoką. Naujasis proto elitas vadino save *dieviškaisiais* žmonėmis (Diogenas Laertijas 6.51, 6.104, 6.105), *dievų draugais* (Diogenas Laertijas 6.37, 6.72) ar net jų *pasiuntiniais* (Strabonas 15.1.63–4; Plutarčas *Aleksandras* 65.2; Diogenas Laertijas 6.102). Dėl išskirtinių savybių išminčiams viskas priklausė bendro naudojimo teise (Diogenas Laertijas 6.37, 6.51, 6.72–73). O tai, kad kinikai pripažino žmonių ir turto bendrumą, paradoksaliu būdu suartino juos su ikipolitine Spartos jaunimo agela. Tarp šių struktūrų esama esminio skirtumo: jaunimo agela buvo karinė brolija, įsitvirtinanti jėga, o kinikų tiasas buvo suaugusių žmonių draugija, kurios tikslas buvo įtvirtinti išminčių socialinę viršenybę dorybe ir protu.

Kosmopolitizmas ir monarchija buvo dvi labiausiai kinikus dominusios idėjos (Giliberti 2006; 63). Į monarchiją kinikai žiūrėjo nevienareikšmiškai. Viena vertus, monarchijos idėją nebuvo taip lengva suderinti su išminčių draugijos palaikomos tvarkos – sofarchijos – principu; kinikai kiek įtariai žiūrėjo į monarchiją. *Karaliais* jie mėgo vadintis patys (Diogenas Laertijas 6.29). Antra vertus, kartą priėmus prigimties viršenybės prieš įstatymą idėją, teko sutikti, kad stipriai prigimčiai visada gali rasti ir mesti iššūkį dar stipresnė prigimtis – panašiai kaip kad Heraklis buvo stipresnis už bet kokį savo terapotą¹⁰. A. Andersonas tai vadino herojaus idėjos sugrįžimu į Graikijos istoriją (Anderson 1928; 7). Savo socialiniame projekte kinikai siūlė „grįžti prie ikipolitinės visuomenės“, kurią savo rankose laiko vienas iškilus žmogus. Faktiškai tai buvo monarchijos idėja (Giliberti 2006; 43). „Jaučiant nepasitenkinimą esama politine situacija, buvo prisimintas monumentalus Heraklio paveikslas, kurį pradėta laikyti idealiu pasaulio užkariautojo ir karaliaus pavyzdžiu“ (Kampers 1901; 20).

Kinikai sukūrė itin savitą *kenčiančio karaliaus* idėją, modeliudami ją pagal Heraklio paradigmą. Kadangi graikai politiką suvokė kaip religijos išvestinę, karaliaus tinkamumas valdžiai buvo grindžiamas ypatingomis jo charakterio, pirmiausia moralinėmis savybėmis. Karalius, būdamas panašus į Heraklį, turėjo būti nepriklausomas (gr. *autonomos*), būti sau pakankamas (gr. *autarkes*) ir atsparus jausmams (gr. *apathes*). Jo gyvenimas turėjo būti tobulos savidisciplinos (gr. *askesis*), o kasdieniai darbai – kovos su malonumų pomėgiu (gr. *hedone*) pavyzdys (Kampers 1901; 195–203). Kalbant apie monarchą, valdantį ne pagal įstatymus, o pagal prigimtį, tai, paneigus politiškumą, pačiai monarchijos idėjai po Peloponeso karo ankstesnės idiosinkrazijos neliko. Reikėjo tik rasti būdą nustatyti tinkamą skirtumą tarp azijinio despoto ir gerojo žmonių piemens. Šioje srityje Antistenas dar anksčiau už Ksenofontą pradėjo Kyrą Didįjį laikyti idealiu monarchu (Diogenas Laertijas 6.2, 6.16, 6.18). Diogeno santykiams su

⁹ Gr. *sophos + arche* (išminčių valdžia).

¹⁰ Stoikas Kleantas šią mintį vėliau apibendrino taip: „Jeigu viena prigimtis būna geresnė už kitą, tai egzistuoja ir pati geriausia“ (Sekstas Empirikas, *Prieš fizikus* 1.88).

monarchais koloritą kūrė unikali tarpusavio nepasitikėjimo ir iššūkio atmosfera (Diogenas Laertijas 6.43, 6.44, 6.45, 6.60).

Bet jau Diogeno mokinys Onesikritas Aleksandrą vadino žmonijos gelbėtoju (gr. *soter*), didžiuoju vairininku (gr. *archikybernetes*), filosofu kariu ir pasaulio valdovu (gr. *kosmokrator*) (Fisch 1937; 129–151; Brown 1949; 24–53; Powers 1998; 70–85; Navia 2005; 148). P. Cartledge'as ironiškai teigė, jog „aiškindamas, kad Aleksandro valdymas atitinka *physis*, Onesikritas fantastiniu būdu išsprendė apskritimo kvadratūrą“ (Cartledge 2009; 105). Panašiai kaip Ksenofontas *Kyropaidėjoje* sekė Antistenu, taip, savo ruožtu, Onesikritas, lydėdamas žygyje Aleksandrą ir parašydamas savąją *Aleksandropaidėją*, sekė Ksenofontu (Brown 1949; 7–23; Diogenas Laertijas 6.84). Indijoje jis *rado* savo mokytojo Diogeno išliaupsintą išminčių draugijos prototipą (gr. *gymnosophistai*), atitikusį visus apolitinės žmonių bendrijos principus (Brown 1949; 45). Abiejose (pseudo)istorinėse monarchų biografijose įmanu atpažinti kinikų tikslams tinkamo monarcho rengimo programą. Antai Bionas nuo Boristeno tapo Makedonijos karaliaus Antigono Gonato rūmų patarėju (Gabbert 1997; 4–5; Moles 1995; 145–150, 155–156), pradėdamas ilgą ir (ne)visai šlovingą išminčiaus bei monarcho tarpusavio bendradarbiavimo tradiciją. Remdamiesi sokratine tradicija, kinikai pradėjo keldami dieviškojo žmogaus idėją, o užbaigė monarchijos idėja (Giliberti 2006; 63). Kosmopolitui buvo privalu turėti savo kosmokratorių. Kinikų fronda baigėsi. Kinikai delegitimavo poliį, neblogai prisitaikydami prie naujų, antpolitinių valdovų. Jiems parengus iš esmės apolitinę visuomenės koncepciją, Aleksandras ėmėsi realizuoti universalios valstybės idėją praktinėje srityje.

Aleksandras Didysis

Pirmosios klestinčios ir ilgalaikės monarchijos pradininko Aleksandro žygis į Rytus pradėjo naują Antikos visuomenės raidos etapą. Graikų pasauliui tai buvo tiesioginė paskata masiškai emigruoti iš polio ir simboliškai atsisveikinti su politiškumo idėja. Seniai buvo pastebėta, kad monarchijos ir individualizmo idėjos artimai susijusios tarpusavyje (Kampers 1901; 17). Bandydamas įkurti universalią valstybę, Aleksandras suvokė būtinybę atsižvelgti į realias aplinkybes ir dažnai sunkiai suderinamus asmeninės valdžios formų paveldus, kuriuos integruoti vienoje valstybėje su graikų polių pasauliu buvo išties sudėtinga, o gal ir iš viso neįmanoma. Makedonams Aleksandras buvo jų teisėtas karalius, bet ne dievas, polių graikams – dievas, bet ne karalius, tesalams – karo strategas, persams – visagalis didysis karalius, egiptiečiams – karalius ir dievas vienu metu, o indams – nominalus jų radžų siuzerenas (Fuller 1960). „Helenistinis valdovas, padaręs rytietišką ir graikišką elementų kombinaciją, sukūrė monarchijos tipą, kuris iškart pasklido visur. Jį perėmė Sirakūzų tiranai, Spartos archagetai, Kartaginos dinastai, vergų karaliai Sicilijoje ir Pergame, Juodjūrės-Dono baseino genčių vadai, galiausiai Romos imperatoriai“ (Demandt 1996; 23). Pats Aleksandras, žygio metu plėsdamas teritorijas, vis labiau linko prie absoliučios monarchijos. Formuoti šią poziciją padėjo ir Aleksandro susitikimai su žymiaisiais to meto Rytų pasaulio dvasiniais autoritetais, ir iš jų išgirsta graikų politiškumo kritika. Gimnosofistas Dandamas, iš Onesikrito išgirdęs apie graikų politinio gyvenimo ypatu-

mus, abejingai pareiškė, kad šie žmonės „savo gyvenime pernelyg remiasi nomais“ (Plutarchas, *Aleksandras* 65; Strabonas 15.1.66).

Po pergalės prie Iso (333 m. pr. Kr.) ėmė aiškėti tikrasis Aleksandro sumanymas; atmesdamas Darijaus pasiūlymą padalyti imperiją į dvi dalis pagal Eufrato upę, geografiškai skiriančią Rytus nuo Vakarų, jis aiškiai parodė norą pats tapti visos Azijos valdovu (Arianas 2.14; Kurcijus 4.1; Plutarchas, *Aleksandras* 37.7, 56.2). Į Darėjo pasiūlymą pasidalyti pasaulį, steigiant jame dvi imperijas, Aleksandras atšovė: „Kaip danguje negali šviesti dvi saulės, taip oikumenoje negali valdyti du didieji karaliai“ (Diodoras 17.54.5).

Galiausiai Aleksandras priėjo prie nuomonės, kad valdant kultūriškai skirtingus kraštus būtina remtis visų pripažįstama religija, nors dėl milžiniškų dvasinių skirtumų tarp Rytų ir Vakarų tai atrodė beveik neišsprendžiamas uždavinys. Įdomu, kad plėsdamas savo imperiją, Aleksandras anaipol nesiekė kurti totalinės religinės struktūros, o gana tolerantiškai palaikydavo vietinius kultus, integruodamas juos naujai kuriamo helenistinio kosmopolito panteone (Lane 2014; 16). Piliečių lygybę šlovinantis graikų mentalitetas neskatino tiesioginio žmonių garbinimo. Tačiau ši nuostata neužkirto kelio priimti karalių kaip dievų. Reikia pasakyti, kad dieviškosios monarchijos ideologija nebuvo visiškai svetima helenizmo politinei sistemai, nors pati monarchijos idėja Graikijoje keletui amžių buvo eliminuota iš viešojo gyvenimo (Cline and Graham 2011; 156). Pats jis ėjo kitu keliu, kurdamas asmeninį, virš visų vienodai iškilusio dieviškojo valdovo kultą. Išoriškai šis požiūris neprieštaravo specifinei graikų religijos tradicijai, akcentuojančiai antropomorfinę mitų prigimtį, nusipelnusių žmonių pomirtinę heroizaciją ir netgi kai kurių gyvų žmonių garbinimą (Ehrenberg 2011; 79). Filipas asmeninį sudievinimą – tiesa sakant, gana operetinį – išbandė tik prieš pat savo mirtį. Aleksandras sudievinimo siekė jau atvirai ir ilgam. Rytų žygio metu Aleksandras apmąstė ir ėmėsi formuoti gerai apgalvotą trijų pakopų valdžios religinės legitimacijos doktriną, kurią iš esmės sudarė trys viena kitą papildančios idėjos:

- 1) Dieviškosios kilmės idėja. 332 m. pr. Kr. Aleksandras aplankė Amono orakulą Sivoje, kuris savo svarba ir autoritetu prilygo Delfams. Aleksandruui mintis apie dievišką kilmę nedavė ramybės, kol pagaliau, aplankęs šį garsiausią Egipto orakulą, jis sulaukė vietos žynių patvirtinimo esąs Amono Dzeuso sūnus ir naujasis Heraklis (Nilsson 1961; 146; Gehrke 1990; 18). Anot Plutarcho, Aleksandras nepaprastai susižavėjo Egipto žynio Psamono suformuluota galios paradigma, pagal kurią „tas, kuris karaliauja ir visus valdo, esąs dieviškos kilmės“ (Plutarchas, *Aleksandras* 27). Tai buvo posūkio taškas politinėje teologijoje: nuo tradicinės monarchijos su dinastijos herojiniais protėviais Herakliu ir Achilu Aleksandras pasuko prie charizmatinės monarchijos su *dieviškuoju tėvu* Amonu.
- 2) Proskinezės idėja. 327 m. pr. Kr. Aleksandras pareikalavo visų, į jį besikreipiančių, atlikti persišką valdovo pagarbinimo ritualą – židinio altoriuje sudeginti smilkalų ir įvykdyti proskinezės ritualą¹¹ (Voegelin 1997; 91–92; Diodoras 18.60.6–61.1; Plutarchas, *Aleksandras* 54). Tai jis padarė atvirai paniekindamas itin neigiamą Aristotelio požiūrį

¹¹ Tradicinis persų karaliaus pašlovinimo ritualas numatė kritimą kniūbsčiomis.

į proskinezę (Aristotelis, *Retorika* 1361a) ir pasmerkdamas mirčiai jam pasipriešinusį peripatetiką Kalisteną (Arianas 4.11.6; Plutarchas, *Aleksandras* 55).

- 3) Dieviškojo pagarbinimo idėja. 324 m. pr. Kr. Olimpiadoje Aleksandro šauklys iš visų graikų polių pareikalauja, kad šie atsiųsti jam teorus (dieviškuosius atnašautojus) ir viešai pagarbintų jį kaip Dzeusą–Amoną (Bosworth 1988; 278–290; Habicht 1956; 21–25; Nilsson 1961; 149).

Po pergalės prieš Darėją III Aleksandras pasiskelbė Azijos didžiuoju karaliumi (gr. *basileus megas*) (Plutarchas, *Aleksandras* 34). Tiesa, pradžioje tai buvo ne tiek faktas, kiek ketinimų protokolas, kuris anaipso nereikšmė, kad Aleksandras visiškai įsiliejo į Rytams būdingą sakralinių monarchų plejadą. Nereikia užmiršti, kad graikų teologinė tradicija numatė skirtumą tarp asmens sakralinio išaukstinimo (gr. *isotheos*) ir tikro dievo (gr. *theos*) kulto (Badian 2003; 246–248). Kita vertus, tai, kad graikų pasaulis iš esmės susitaikė su valdovo kultu, buvo aiškus tuo metu beatsirandančios graikų dvasinės tuštumos ir jų religijos mirties požymis, demonstruojantis paviršutinišką tokios pseudoreligijos turinį (Ferguson 1928; 13–22). Antra vertus, zoroastrizmo ritualas, simbolizavęs valdovo *sakralinę viršenybę*, vis dėlto nereikšmė jo tiesioginio sudievinimo (Wiesehöfer 1996; 55). Jis simbolizavo Ahūra Mazdos parinktą ypatingą žmogų, veikiantį dievybės vardu. Minėtuoju ritualu buvo nurodomas ypatingas karaliaus statusas, įkūnijant sąveiką tarp dviejų kosminių sferų – dangaus ir žemės (Rollinger 2011; 48). Aleksandras išsižadėjo Viduržemio pasaulio politinio mentaliteto, faktiškai tapdamas Persijos imperijos paveldėtoju. Pierre'as Briantas padėtį taikliai apibūdino paradoksaliu aforizmu, esą galios tradicijoje Aleksandras laikytinas ne tiek paskutiniu Makedonijos Argeadu, kiek „paskutiniu Achaimenidu“ (Briant 2010; 183). Netgi naujajam pasaulio sostine buvo pabrėžtinai pasirinktas ne koks nors pajūrio miestas, bet giliai žemyne įsikūręs Babilonas.

Santykiyje su persų valdiniais Aleksandras iš principo laikėsi jų pačių tvarkos, bet makedonų ir graikų atžvilgiu jis numatė keletą radikalių politinio tramdymo procedūrų. Pažemindamas savo veteranus (Plutarchas, *Aleksandras* 71), Aleksandras 324 m. pr. Kr. Opio puotoje pademonstravo, kad savo naujoje supervalstybėje jis makedonų nelaiko valdančiąja, o persų, atitinkamai, pralaimėjusia puse. Tikrovėje viskas galėjo atrodyti netgi priešingai: po karaliaus atliktos rokiruotės laimėtojai labiau priminė pralaimėjusiuosius. Nuo šiol monarcho akivaizdoje visi tapo valdiniais, lygiais tarpusavyje visišku politiniu savo neįgalumu.

Graikų polių atžvilgiu buvo imtasi ne mažiau radikalių priemonių. Jau žygio pradžioje Aleksandras atvirai žemino ir gniuždė Mažosios Azijos graikų polių (Badian 1966; 37–69; Bosworth 1988; 187–228, 250–258). Grįžęs iš Indijos žygio, jis nutraukė bet kokį flirtą su graikų poliais jų eleuterijos klausimu, nors anksčiau buvo užtikrinęs, kad šie galės „tvarkytis pagal savus nomus“ (Plutarchas, *Aleksandras* 34). Eleuterijos ir autonomijos garantijos poliams helenizme buvo vienas pagrindinių helenistinių monarchų politinių išpareigojimų (Gruen 1993; 340). Karalius paskelbė du besąlygiško paklusnumo savo valiai reikalaujančius dekretus, kuriais nedviprasmiškai atsiėmė visus graikų polių Korinte anksčiau duotus savo teisinius išpareigojimus nesikišti į jų autonomiją (Hampl 1958; 87–90). Aleksandras iš graikų polių atėmė net tą anksčiau turėtą eleuterėjos širmą, kurią jiems buvo palikęs Filipas. Svarbiausia-

me iš jų – dekrete dėl tremčių – Aleksandras visus graikų polius ėmė traktuoti iš esmės kaip nugalėtus priešus. Imperinės Aleksandro legitimacijos aktas pažeidė esminį graikų laisvės nervą – galimybę politiniam kūnui pačiam spręsti, kas teisinga ir kas neteisinga. Spręsdamas konfliktus, Aleksandras prisidėjo aukščiausiąjį antpolitinio teisėjo statusą. Tai, kad žeminantis įsakymas ėjo iš senosios imperijos centro ir iš esmės nesiskyrė nuo senųjų Persijos pretenzijų, tik dar labiau sunkino padėtį (Errington 1990; 96). Aleksandras užbaigė tradicinę monarchiją, pakeisdamas ją dieviškąja monarchija (White 1999; 95). Aleksandro sudievinimas sudavė sunkų smūgį tradicinei makedonų dinastinei tvarkai. Garsusis *pritarimo ritualas*, kuriuo makedonų kariuomenė pripažindavo savo karalių, suteikdama jam legitimaciją, buvo pradėtas slopinti ir šis procesas nesulaikomai judėjo toliau. Didelį pažeminimą patyrė ir visas graikų ir makedonų karinis elitas. Išties, valstybinių vestuvių Sūzuose epizodas (Plutarchas, *Aleksandras* 70) labiau priminė ne karaliaus organizuotą šventę savo artimųjų ratui, bet didžiojo žmonių piemens norą sukergti specialiai parinktus individus, siekiant išvesti iš jų naują, politiškai prijaukintą rūšį. Visus dirbtinai sujungtus naujosios oikumenos karius Aleksandras aistringai saikdino savo paties išprotautos kosmopolitinės santarvės (gr. *homonoia*) ir bendrystės (gr. *koinonia*) dvasia. Erico Voegelino nuomone, homonoja tikrai generavo demokratijai taip svarbius lygybės ir brolybės principus. Deja, kartu tai reiškė, kad didysis karalius, kaip naujosios helenistinės oikumenos *harmostas*¹², ėmėsi prievartinio visų žmonių sulyginimo (Voegelin 1997; 93–94). Aleksandro tikslas buvo „pertvarkyti įvairias vietines tautas <...> į universalią imperiją su graikų kalba ir kultūra. Jo imperija negrįžtamai pakeitė sociopolitinį graikų pasaulį, vietinį polio pasaulį, nepriklausomų polių modelį pakeisdamas internacionalia kosmopolio vizija“ (Martin 1987; 4). Aleksandro absoliutinės monarchijos projektas, aprašytas dar Ksenofonto ir Isokrato, siekė aprėpti ir harmoningai suderinti geriausias graikų dieviškojo vyro (gr. *theios aner*) ir persiško tautos piemens savybes. „Aleksandras stengėsi – ne visai sėkmingai – suderinti Makedonijos monarchiją su Egipto faraonų ir Persijos šachų turėta padėtimi; kitaip tariant, liaudies monarchiją su teokratiiniu despotizmu“ (Ehrenberg 2011; 78).

Kol Aleksandras buvo gyvas, nukariauto pasaulio valdymas rėmėsi jo neginčijamu autoritetu. Tačiau jam mirus, suskeldėjusios imperijos dalims valdyti reikėjo kito pagrindo. Didelei daliai politinės laisvės tradicijas puoselėjančių graikų buvo sunku suvokti, kad vienas žmogus galėtų būti kitų laisvų žmonių viešpats. Tai žeidė graikų teisingumo sampratos esmę ir sunku buvo tikėtis, kad galia būtų galėjusi tapti ilgalaikės, o juo labiau – vienintelės monarchų valdžios legitimacijos šaltiniu. Kad bandymas pereiti prie absoliučios galios politikos graikams ir makedonams buvo nepriimtinas, rodė išraiškingas faktas, jog po Aleksandro mirties faktiškai visi makedonų didikai išvijo karaliaus jiems primestas žmonas perses (Braund 2005; 24). Aleksandro sukurta oikumena išardė graikų pasaulio politines sienas, įtvirtindama visą žmoniją aprėpiančio kosmopolio idėją. Absoliutinė monarchija, uždarydama Graikijoje politinį diskursą, sukūrė netiesiogines prielaidas teisei tradicijai. Tačiau, kaip pažymėjo E. Voegelinas, Aleksandras,

¹² Gr. harmonijos kūrėjas; Spartos nauarcho Lisandro po Peloponeso karo įvesta okupacinės valdžios pareigybė, reiškusi virš įstatymų veikusių teroristinių režimą.

nors buvo pakankamai stiprus sudaužyti politinį mentalitetą, visgi nebuvo toks stiprus, kad pajėgtų įtvirtinti neginčijamą monarchinę jo alternatyvą (Voegelin 1997; 94). Prievara suvienytos oikumenos žmonės taip ir neįgijo naujo, visa apimančio religinio teisingumo ir tikrumo jausmo. Nutrūkus seniesiems politiniams-religiniams ryšiams tarp bendrapiliečių, integruoti daugybės privačių asmenų interesus naujoje oikumenoje tapo įmanu tik aiškiai nustačius visuotinai galiojančias tinkamo elgesio taisykles (Braund 2005; 24).

NOMOS KOINOS. Teisės universalizavimas

Graikijos tamsiaisiais amžiais *hapsodai* pirmieji peržengė vietinio patriotizmo ribas, supažindindami savo klausytojus su žodine tradicija, būdinga visiems graikams. Polio klestėjimo laikais kultūrinė vienovė daug sunkiau skynėsi kelią pro politinio partikuliarizmo pastatytus rėmus. Iki IV a. pr. Kr. polis buvo fundamentalus žmogiškąjį gyvenimą formuojantis veiksnys, bet helenizmo teopolitinėje perspektyvoje dieviškojo monarcho valia daug kam ėmė atrodyti priimtinesnė už polio dievų valią (Tripolitis 2002; 15; White 1999; 95). Helenizmo epochoje *monarchai* tapo ta universalistine jėga, kuri atvėrė polių sienas ir vertė graikus išsižadėti vietinių įstatymų viršenybės vardan aukštesnės teisinės vienovės. Stipri asmenybė, siekusi perimti polio anksčiau turėtą statusą, privalėjo įgyti reikiamą autoritetą. „Ankstyvuojau helenizmo laikotarpiu Makedonijos karaliai išreiškė naują politinės galios formą, veikiančią už polio ribų ir virš jų“ (Smith 1994; 203). Daug kas vylėsi, kad stipri ir autoritetinga monarcho valdžia leis išvengti perlenkimų, taip būdingų polių demokratinėms daugumoms ir oligarchinėms mažumoms ir tokiu būdu tarp centrai pavaldžių, tačiau kultūriškai skirtingų visuomenės dalių bus įgyvendinta santarvė (gr. *homonoia*). Naujomis sąlygomis monarchas visų politinių struktūrų atžvilgiu turėjo neginčijamą globėjo (gr. *kyrios*) statusą, tačiau poliai taip pat turėjo savo autonomiją ir politiniame procese buvo teisėti bei svarbūs monarchijos kontrahentai (Tarn and Griffith 1952; 52). Tokiame kontekste IV a. pr. Kr. aštriai iškilo nuosaikios ir įstatymus gerbiančios monarchijos ugdymo problema (Jaeger 1959; 148).

Išties, helenistinė monarchija akivaizdžiai demonstravo daug didesnę gebėjimą globoti ir ginti jai patikėtą valdinių kaimenę nuo priešų pavojaus bei gamtinių negandų nei bet kuris klasikos laikų polis. IV a. pr. Kr. graikai pakluso monarcho valiai ne tik nusilenkdami didesnei jėgai, bet ir savo noru pripažindami pirmaujančią jo galios ir autoriteto statusą, taip pat pasitikėdami jo turimomis galimybėmis efektyviau tvarkyti bendruosius reikalus. Deja, paprastų žmonių atžvilgiu tai vis labiau reiškė „bejėgiškumo ir priklausomybės būseną, nes tas, kas sudievina žmogiškąją būtybę, save nejučia priskiria vaikų arba gyvulių klasei“ (Dodds 1959; 242). Politiniam gyvenimui būdingą aktyvią sprendimo darymo poziciją monarchijoje pakeitė pasyvi sprendimo laukimo pozicija, galima sakyti, išreiškianti pačią teisinio gyvenimo esmę. Taigi keletą amžių trukusi graikų polemika dėl tinkamiausios politiškumo formos helenizmo epochoje išseko, virsdama vis labiau teisine, negu politine diskusija dėl bendrosios tvarkos.

Helenistinė oikumena socialine-ekonomine prasme buvo sudaryta iš daugelio tarpusavyje sunkiai derančių elementų ir žmonių vienybės idėja reikalavo laikytis bendro teisinio princi-

po. Helenistinę nuostatą visur remtis bendru įstatymu (gr. *nomos koinos*) E. Voegelinas laikė semitinio mentaliteto principu, pripažįstančiu kiekviename žmoguje glūdinčią *teisingo proto* (gr. *orthos logos*) kibirkštį (gr. *apospasma*), dėl kurios visi žmonės privalo būti laikomi lygiais, panašiai kaip kad motinai yra lygūs visi jos vaikai (Voegelin 1997; 96–97).

Susieti teisingumą su universalumo principu pradėjo jau Jonijos filosofai (Baldry 1965; 26–28). Jau nuo Pindaro buvo žinoma ir nomo-karaliaus (gr. *nomos basileus*) sąvoka, tačiau tik IV a. pr. Kr. pabaigoje šis teorinis modelis buvo išplėstas religiniu-kosmologiniu aspektu, inicijuojant praktinę jo įgyvendinimo galimybę (Böckenförde 2006; 138). IV a. pr. Kr. pasikeitė ir pati bendrosios teisės sąvoka. Platonas bendruoju įstatymu (gr. *koinos nomos*) vadino „auksinį proto vadovavimą“, reguliuojantį žmonių papročius (Platonas, *Įstatymai* 645a), o Aristoteliui *nomos koinos* reiškė jau „bet kokius nerašytus [įstatymus], kuriuos pripažįsta visi“ (*Retorika* 1368b).

Aleksandro nukariautoje oikumenoje, kur monarcho valia tapo suvereni, bendrieji nomai įgavo daug platesnę prasmę, kartu įgydami ir daug didesnę autoritetą. Jau žygio metu buvo pradėjusi ryškėti principinė tolesnės valstybinės raidos kolizija: kokia monarchija yra geresnė daugiatautei imperijai valdyti – ta, kurią saisto nomai, ar ta, kuri gali būti stipresnė, būdama nuo jų laisva. Galima sakyti, Aleksandro artimųjų rate pirmą kartą užgimė konstitucionalizmo ir absoliutizmo dilema. Gindamas politinio saikingumo liniją, peripatetikas Kalistenas siekė priminti Aleksandriui, kad visais laikais Makedonijoje karaliai valdė remdamiesi ne jėga, o nomais (Arianas 4.11.6), sykiu stengdamasis paprotinti karalių žodžiais, kad „dieviškumas seka paskui žmogų, bet niekada neina kartu su žmogumi“ (Kurcijus, *Apie Aleksandro Didžiojo žygius ir gyvenimą* 8.2). Jam prieštaraudamas materialistas Anaksarchas išdėstė alternatyvius valdžios sampratos apmatius, skelbusius karalių esant virš nomų. Valdovas *pats* visiems turįs būti įstatymas ir teisingumas: „Argi nežinai, jog šalia Dzeuso sėdi Dikė ir Temidė, idant visi karaliaus darbai būtų teisėti ir teisingi?“ (Plutarchas, *Aleksandras* 52). Tokiomis sąlygomis, kai nukariautoje teritorijoje egzistavo daugybė atskirų polių nomų ir genčių papročių, socialinei taikai ir stabilumui palaikyti Aleksandras buvo linkęs atiduoti pirmenybę absoliutizmo linijai. Galios koncentravimas vienoje rankose jam atrodė geriausia priemonė iškeltiems tikslams pasiekti. Reikalas tas, kad oikumenos papročiai galėjo būti įvairūs, bet „už papročių įvairovės turėjo slypėti tam tikra tikslo vienovė“ (Sabine and Thorson 1995; 182). Aleksandro sumanytą socialinę viziją Plutarchas išreiškė pasažu geriausiai, jo manymu, nusakančiu vėlesniąją stoicizmo socialinę doktriną:

Reikėtų liautis gyvenus atskiruose poliuose ir gentyse su jų papapinėmis teisingumo sampratomis, vietoj to įsisąmoninant, kad visi žmonės priklauso tam pačiam poliui ir tautai, turinčiai vieną gyvenimą ir bendrą tvarką (gr. *nomos*), taip kaip viena kaimenė ganosi (gr. *synnomos*) bendroje ganykloje (gr. *nomos*). (Plutarchas, *Apie Aleksandro dorybę arba laimę* 329)

Įdomu, kad Plutarchas Aleksandriui į lūpas įdeda žodžius, pasižyminčius užslėptu prasmių žaismu: *teisinga tvarka* (gr. *nomos*) apžaidžiama poroje su *bendru ganymusi* (gr. *synnomos*) vienoje bandoje. Žmogaus, kaip politinės būtybės, moralinė degradacija į bandos gyvulį darėsi akivaizdi. Nomo sąvoka naujoje situacijoje turėjo žymėti nebe sunkiai suderinamus atskirų

konfliktuojančių šalių politinius interesus, o jau visiškai kita, nuo šiol su monarchu siejama ontologiškai aukštesnę prigimtį, turėjusią, iš esmės, *nukelti* anksčiau minėtuosius politinius prieštaravimus. Monarchijos esmė – garantuoti taiką sistemos viduje. Monarchas kol kas nepretendavo į vienintelį nomą – tik į pagrindinį. Polis laikėsi tik jam vienam galiojančių įstatymų, o kosmopolis jau orientavosi į universalų, visiems vienodai galiojantį, teisinį principą. Miestai helenizme toliau galėjo gyventi, laikydamiesi savo dalinių nomų, bet karalius išaukštino savo ypatingą nomą – *nomos koinos*, – turėjusį tapti visų kitų nomų valdovu. „Helenistinėse monarchijose *nomos koinos* ėmė reikšti karaliaus teisę“ (Blumenfeld 2001; 370), o nuo Zenono ir ypač nuo Chrisipo sąvoka *nomos koinos* ima reikšti visuotinę, universalią teisę (Cline-Horowitz 1998; 22; Mitsis 2011; 132–133).

Pirmą kartą Antikoje pabandyta pasiekti, kad bendroji teisė ir užrašyti žmonių papročiai ne tik neprieštarautų vienas kitam, bet tam tikra prasme netgi papildytų vienas kitą. Taigi pradėjo įsitvirtinti bendrosios teisės (gr. *nomos koinos*) sąvoka, pradžioje dar neturėjusi pretenzijų skelbtis gamtos dėsnium – tik įtvirtinti religinio-socialinio bendrumo jausmą. Galima sakyti, universalios teisės sąvoka kol kas realiai egzistavo greta gamtos, vis dar nebūdama iki galo į ją integruota (Martens 2003; 161; Vogt 2008; 161).

Senoji Stoja

„Žmogus kaip politinis gyvūnas, polio arba autonomiško miesto-valstybės dalis, baigėsi Aristoteliu; su Aleksandru prasidėjo žmogus kaip individas“ (Tarn and Griffith 1952; 79). Monarchų valdomoje oikumenoje tarp žmonių neliko jokių politinių saitų – tik ekonominiai, kultūriniai ir religiniai – todėl karaliaus teisės atžvilgiu privatus asmenys joje tapo visiškai lygūs. Aišku, tokios lygybės įgyvendinimas turėjo savo kainą. Už tuščią ir pasyvią lygybę buvo sumokėta beveik visišku socialinio jausmo apmirimu. Tikrasis teisinės lygybės žymuo reiškė, kad žmonės helenizmo epochoje prarado bet kokią viltį pagerinti savo padėtį, veikdami kaip politinės bendruomenės nariai. Praradus galimybes politinėmis priemonėmis kovoti už piliečių grupių interesus, socialinis gyvenimas nugrimzdo į milžinišką privačių avilio akučių sferą (gr. *oikoumene*), kur vienas kitam susvetimėję individai tiesiog nenorėjo žinoti apie kitų egzistavimą ir savo kaimynams neįjutė jokios empatijos. Tokiai visuomenės atomizacijai pavadinti puikiausiai tiko vėliau pagarsėjusi stoikų *apatheia*. Apmirus politiniam solidarumui, teko ieškoti kitų – nepolitinių – galimo bendrumo formų, juolab dvasinės alternatyvos politeumai būta ir anksčiau.

Laike nuo VIII iki IV amžiaus pr. Kr. graikų polis buvo sąlyginai vieningas politinis kūnas, nepripažįstantis luominių skirtumų ir suvokiantis save visų pirma kaip piliečių karinę klasę, kurios sėkmingam gyvamūviui žynių autoritetas jau nebebuvo reikalingas (Graikijoje tai paprastai buvo orfikai, žr. West 1983; 182–220). Tiesa, karių klasės iškilimas anaipol nereiškė, kad žinojimas buvo visiškai nuvertintas. Tikras graikas, pasak Homero, turėjo būti ne tik *žygių veikėjas*, bet ir *žodžių tarėjas* (Homeris, *Iliada* 9.98–100), o tai vertė palaikyti universalią paidėją. Nepaisant to, iki filosofijos atsiradimo karinė klasė politinėje graikų sąrangoje gana menkai vertino bet kurią kitą žinojimo formą, išskyrus *politike technē*.

Bet jau VI a. pr. Kr. dėl varginančių politinio proceso keliamų problemų žmonės pradėjo sukietėti ir praieiti, ieškodami kažkada turėtų, bet vėliau politinio solidarumo sumetimais atmetusių dvasinių orientyrų. Žymiausi to laiko politiniai reformatoriai gerai suprato, kad naujus visuomenės gerinimo projektus įmanu įgyvendinti tik naudojantis politiniame užribyje lig tol buvusių orfikų žynių autoritetu: pats Solonas dėl to kreipėsi į teologinių medijų specialistą Epeimenidą (Plutarchas, *Solonas* 2), o jo sūnėnas Peisistratas – į ne mažiau garsų pranašysčių klastotoją Onomakritą (Herodotas 7.6).

IV a. pr. Kr. dėl permanentinės politiškumo krizės padėtis radikaliai pasikeitė. Politinė galia po ilgo ir šlovingo laikotarpio turėjo pripažinti savo negalią ir ieškoti naujų įkvėpimo šaltinių. Politinėje graikų visuomenėje išminčius kėlė sykiu pagarbą ir įtarimą, bet Sokrato smurtinė mirtis 399 m. pr. Kr. šioje šalyje radikaliai pakeitė žodžio tarėjo ir tiesos ieškotojo statusą. Iki šio lūžio momento, vertinant individo vietą ir vaidmenį visuomenėje, išminties mylėtoją graikai suprato kaip ypatingų talentų turėtoją (Kerferd 1990; 319). Sokratas tapo nauju žmogiškumo etalonu, politinės galios agoną keičiant tiesos ieškojimo agonu.

Jau Ksenofontas – žygio ir kovos žmogus – suabejojo, kad paprastas vyras (gr. *aner*) – pilietis ir karys – ir toliau vertas būti laikomas aukščiausiu žmogaus tipu. Jo idealas Sokratas – pilietis, nepriekaištingai dalyvavęs visuose gimtojo polio karo žygiuose, – jam pirmiausia siejosi su teisingumu, o ne su vyriškumu (Ksenofontas, *Atsiminimai apie Sokratą* 4.4.1). Kitą iškilą, su Sokratu lyginamą asmenybę – poetą Simonidą – išminties žmogumi (gr. *sophos aner*) jau vadino ne tik Ksenofontas (*Hieronas* 1.1), bet ir Platonas (*Protagoras* 339a–347a; *Valstybė* 331d–335e). Skaitant Ksenofonto sukurtą Simonido ir Hierono dialogą, peršasi atsargi prielaida, kad žmogus, siekiantis teisingumo ir išminties, ten beveik neginčijamai imamas laikyti svarbesniu už vien šlovės siekiantį pilietį.

Tačiau tai, kas užėmė vėl atsivėrusią nišą, vargiai buvo galima laikyti klasikine filosofija. IV a. pr. Kr. išminčiaus pavidalu į graikų kultūrą grįžo žynys¹³. Vaizdinyje apie *virš* politikos esantį išminčių galėjo būti pasiskolintas iš Empedoklio, kurio viešojo veikla Antikoje priminė kažką esančio tarp įtaigaus teatro aktoriaus ir aistringos ajatolos. Viskas, ką išminčius stengėsi įkūnyti savo veikla, naujomis helenistinės oikumenos sąlygomis idealiai tiko bendriesiems principams reikšti.

Stoikų išminčius radikaliai skyrėsi nuo platoniško. „Platonas ir Aristotelis kalbėjo apie graikus, o stoikai – apie žmogų apskritai, tarsi realus būtų ne konkretus žmogus, o žmogiškoji esmė“ (Edelstein 1966; 50). Itin svarbi žymė, lyginant abi puses, buvo religijos ir politikos perskyra. Platonas pirmasis ėmėsi grįžti dievo kaip normų kūrėjo sampratą (*Timajus* 41e; *Istatymai* 715e–716a, 720e), bet tik stoikams pavyko sukurti pirmą nuoseklią politinę teologiją. Zenono ir Platono projektai iš esmės skyrėsi dar ir tuo, kad stoikai vietoj karinės prievartos numatė sąlyginai taikų proto apdorojimą ir išminčių, o ne karių, socialinę viršenybę. Helenizmo epochoje autoritetas ir galia radikaliai atsiskyrė ir susidariusioje situacijoje stoikų išminčiai, atstovaudami žynijos tradicijai, pamėgino iškelti save virš karių piliečių. Tam tikra prasme jau

¹³ Zenonas teigė, kad „išminčius ir esąs tikrasis žynys“ (Diogenas Laertijas 7.119).

pats stoicizmo atsiradimas buvo istorinis hierateumos kerštas strateumai. Stoikų išminčius ne šiaip gyveno pasaulyje – „jis pats buvo aktyvi pasaulį tvarkanti jėga“ (Annas 2008; 17). Paradoksaliu būdu išminčius suvokė save tarsi hibridinį pseudoherojų Giga, nusprendusį pasilikti sau magišką žiedą, leidžiantį būti kitų nematomam ir „elgtis su žmonėmis tarsi koks dievas“ (Platonas, *Valstybė* 360b–c).

Visuotinio suvaržymo ir prievartos kontekste stoicizmas žmonėms pasiūlė priimtinają laisvės iliuziją. Visus stoikus siejo nuostata politinės laisvės idėją pakeisti vidinės, „dvasinės“ laisvės pasauliu. Išorinis pasaulis, nepriklausantis nuo žmogaus valios, stoikams tapo bereikšmis ir netikras. Stoicizmas išpopuliarėjo, nes visuomenę atomizuojančio despotizmo sąlygomis savyje užsiskliaudęs individo protas liko vienintelė neįveikiama jo dvasinė tvirtovė (Shklar 1976; 62). E. Troeltschas yra rašęs, kad bendrosios teisės koncepcija, iš kurios helenizme, o ir vėliau, buvo kildinamos visos teisinės normos ir kuria rėmėsi visi socialiniai institutai, neginčijamai yra Stojos kūrinys (Troeltsch 1925; 173–174). Stoikai pirmieji iškėlė absoliučią žmogaus asmens vertę. Šia prasme stoicizmą galima laikyti šiuolaikinės „žmogaus teisių“ koncepcijos pradininku (Hadot 1998; 311). Nors stoikams paprastai priskiriama idėja apie *nomos physeos*, jie pradėjo nuo daug kuklesnės *nomos koinos* idėjos (Martens 2003; 18). Pastaroji idėja nustatanti kosmo tvarką ir žmogaus vietą joje. Sykiu žmogaus viduje jis veikia kaip tikrasis protas¹⁴ (gr. *orthos logos*), nuolat kreipiantis individo veiklą tvirtinant harmoniją, kad šis prisiimtų pasaulyje jam deramą ir socialiai tinkamą vaidmenį. Kleantas bendrąją teisę skelbė esant universaliu būties principu, kurį pasitelkęs Dzeusas viską persmelkia ir viską vairoja.

*Nes gamtoj tėra vienas amžinas protas,
Tik pikčiurnos kuriam paklusti nenori.
Jie nežino dieviško bendrojo nomo.* (Kleantas, *Himnas Dzeusui* 31–33).

Stoikams pasaulis atrodė logiškas, prasmingas, padarytas iš tos pačios, vienos ir protingos medžiagos – pneumos, kurią Zenonas tapatino su Dzeusu, t. y. neabejotinai geriausia viso kosmo dalimi (Diogenas Laertijas 7.136, 147). Pneuma stoikų filosofijoje buvo suvokiama kaip itin subtili medžiaga, tarsi ugnis persmelkianti viską pasaulyje, vienuose kūnuose sukurianti didesnę įtampą (gr. *tonos*), kituose – mažesnę (Patzig 1962; 384). Stoicizmas buvo absoliutaus monizmo pasaulėžiūra, kurioje dvasia paradoksaliu būdu sutapo su medžiaga. Būtyje stoikai išskyrė dvi žmogiškąsias dimensijas – idealią ir realią. Idealioji buvo pavaizduota Zenono kosmopolyje (Bees 2011; 42–204; Schofield 1999; 22–92; Vogt 2008; 65–110; Wildberger 2018; 51–116), kur ją įprasmino stoikų išminčiai. Realiosios dimensijos vaizdas priminė siautėjančio chaoso vandenyną, persmelktą jį laikančio sutelkto pneumos tinklo, kurį žemėje turėjo įkūnyti ir subtiliai vairuoti stoikų išminčiai. Pneumos idėja stoikų filosofijoje dažnai siejama su išmintimi (gr. *sophia*), nors pati pneuma kartais buvo laikoma išminčių įkūnijamos sofijos įrankiu (Matthew 2012; 68). Bendrojo dėsno laikymasis turėjo veikti kaip tam tikra pseudoreliginė užuovėja nuo perdėtų emocinių reakcijų, laiduojanti žmogaus vidinį atsparumą

¹⁴ Pasak Zenono, „gyventi pagal prigimtį reiškia gyventi protingai“ (Diogenas Laertijas 7.86).

išoriniams oikumenoje vykstantiems įvykiams. Pneumos persmelkto tikrojo proto neturėjo drumsti jokios aistros, kurioms, esą, nepajėgė atsispirti paprasti žmonės.

Iš kosmo, polio ir žmogaus triados stoikai išmetė vidurinį komponentą – poliį. Jų manymu, norint sujungti dangų su žeme į stabilią visumą, to visiškai pakako. Gyventi pagal žmogiškąją prigimtį (gr. *peri anthropou physeos*) jiems reiškė tiesiog būdą gyventi nepolitiškai, t. y. betarpiškai išsiskiriant tarp žmogaus ir kosmo, kartu praleidžiant poliį, kaip nereikalingą ir priešingą prigimčiai. Darant prielaidą, kad klasikiniame Antikos žmonių mentalitete egzistavo tam tikras triaukštis gyvenamojo pasaulio suvokimas, aprėpęs kosmą, poliį ir pilietį, yra akivaizdu, kad helenizmo išvakarėse vidurinis šios paradigmos sandas liovėsi egzistavęs, palikdamas žmogų nepažįstamos ir negailestingos oikumenos akivaizdoje. Naujajame helenizmo pasaulėvaizdyje svarbiausia buvo ne tai, kad neliko polio (pats miestas su jo architektonika ir demografija niekur nedingo), bet tai, kad polis buvo pagrindinė ir tikroji graikų dievybė, kuriai pakeisti reikėjo tikrai ne menkesnio autoriteto.

Stoikai prilygino kosmą realiai socialinei struktūrai. Taigi kosmas tapo politine sąvoka (Richter 2011; 4). Toks sugretinimas neišvengiamai keitė abu konceptus. Viena vertus, anksčiau tik poliui taikoma nomo samprata pradėjo transformuotis į kosminio nomo sampratą. Turinio požiūriu nomas ėmė darytis tapatus logui (Böckenförde 2006; 138). Antra vertus, stoikų suformuluota *orthos logos* samprata atpalaidavo žmogų nuo visų poliui lig tol būdingų konvencinių normų, nes egzistencija nuo šiol įgijo tikslą gyventi pagal prigimtį (Diogenas Laertijas 7.87). Stoikų supratimu, tvarka turi remtis ne pozityvia teise, o teisingu prigimties ir kosmo suvokimu.

Didysis stoikų tikslas buvo suvienyti pasaulį bendrosios teisės pagrindu, pasirenkant aukščiausią jo vienytojų poziciją. Juos domino ideali vienovė, aprėpianti ir talpinanti savyje realią įvairovę. Nuosekliai laikydami visumos prioriteto dalies atžvilgiu principo, stoikai tvirtino, kad atskiro žmogaus lemtis nieko nereiškia, lyginant ją su oikumenos lemtimi, panašiai kaip žmogaus siela yra menkniekis, lyginant ją su kosmo siela. Priešingai sofistams, kurie buvo linkę priešinti įstatymą prigimčiai, stoikų filosofijoje *nomos koinos* nė kiek neprieštaravo prigimties sampratai. Skirtingai nuo kinikų, griežtai atmetusių įstatymo prievartą, stoikai pasisakė už nomo integravimą į kosmo struktūrą. Zenonas teigė, kad „nomas esąs teisingas protas, kuris visa persmelkia ir yra tapatus *Dzeusui*, kuris yra visos būties archontas ir hegemonas“ (Diogenas Laertijas 7.88). Stoikai skelbė, jog visa kosmo prigimtis esanti protinga, todėl žmonės, nepaisant visų dirbtinai tarp jų sukurtų barjerų, jei tik jų elgesys yra protingas ir nesikerta su prigimtimi, neišvengiamai turi turėti protu pagrindžiamas prigimtines teises (Theimer 1955; 44). Taigi nomo sąvoka stoikų filosofijoje įgijo ypatingą autoritetą. Mat tai, kas reguliavo kosminę tvarką, turėjo daug didesnę autoritetą už tvarkos palaikymą žmonių visuomenės viduje (Pohlenz 1992; 94). Kitaip nei kinikai, stoikai nebuvo nei socialiniai provokatoriai, nei kritikai. Kinikai pasaulį demonstratyviai smerkė, o stoikai buvo pasiryžę prie jo prisitaikyti. „Stoicizmui nuo pat pradžių buvo būdinga prisitaikymo prie pasaulio nuostata, kuri viduriniame ir vėlyvajame raidos etape pamažu stiprėjo“ (Dumont 2002; 41). Tiesa, stoikas, net ir būdamas pasaulyje, taikėsi prie jo tik bendrosios teisės rakursu. Visais kitais aspektais pasaulis jam liko svetimas ir

jis pats liko svetimas pasauliui. „Išminčius su savo asmeniniu logu jautėsi įmestas į šį pasaulį – jis vykdė dieviškosios apvaizdos nustatytas pareigas, tačiau jo širdis ir protas nebejautė ryšio su savo bendrija“ (Voegelin 1997; 99). Neatsitiktinai išminčius savo būseną siejo su tam tikru egzistenciniu sielos lūžiu (gr. *metabole, metastrophe*) (Brouwer 2014; 52). Jis mąstė it laisvę gavęs vergas, kurio viduje liko neišdildoma vergystės žymė, o jo pasaulio vizija rėmėsi latentine neapykanta ir nevirtimi grindžiamu prisitaikymu, slepiančiu veidmainišką abejingumą, šaltą išskaičiavimą ir negailestingą resentimentą.

Stoikai neslėpė savo simpatijų socialinės harmonijos ir visuotinio susitaikymo idėjai. Jų manymu, žmogus, nebijantis politinių konfliktų (gr. *machomenos*) ir apskritai linkęs kovoti už savo interesus, esąs nelaimėlis, nes neišmano protingos kosmo harmonijos prigimties. Priešingai, susitaikėlis (gr. *homologoumenos*) esąs tikras laimės kūdikis, nes suvokia, jog pasiduoti jausmams ir priešintis lemčiai būtų kvaila ir beprasmiška (cit. pagal Liu 2008). Nepaisant to, kad tikrų išminčių buvo manoma esant reta, stoikų mokyme buvo galima aptikti minint ir gerai maskuojamas jų organizacines struktūras.

Praraja, skirianti stoikų išminčius nuo paprastų žmonių, kurių teises jie manė ginantys, buvo akivaizdi. Zenonui *homonoia* reiškė jau ne piliečių solidarumą polyje, o tik dievų ir išminčių solidarumą (Wood 2008; 112). Stoikų prigimtinė teisė suponavo neperžengiamą prarają tarp išminčių bendrijos ir žmonijos. Zenono politejoje buvo pabrėžiama, kad tik išminčiai geba vadovautis *nomos koinos* reikalavimais (Plutarchas, *Apie Aleksandro dorybę ir sėkmę* 329). Anks-tyvieji stoikai faktiškai kėlė mažos, bet labai sutelktos išminčių brolijos idėją (Tarnas 1991; 76). Viename iš Zenono fragmentų sakoma, kad išminčiai yra vieninteliai sutelktos proto bendrijos nariai, nes tik jie pasižymi *tikruoju protu* (Atkins 2015; 167).

Stoikų požiūrį į atskirų šalių papročius ir įstatymus rodė ir savotiško išminčių kodekso priesakai, leidžiantys jiems patiems nesilaikyti pozityvios teisės (Diogenas Laertijas 7.121–125).

Kas stoikų išminčiams leido prisiimti suverenių būtybių ir, tam tikra prasme, substancinių individų poziciją? Stoikų filosofija teigė, kad dievai ir žmonės turi skirtingą prigimtį (Nahme 2013; 464). Dievų, kaip ir išminčių, ji visada tapati, o paprastų žmonių – permaininga. Būdami įsišakniję tarp abiejų būties ašigalių, ankstyvosios Stojos išminčiai save laikė tarsi dvigubos pilietybės turėtojais, vienu metu gyvenusiais ir tarp dievų, ir tarp paprastų žmonių (van Kooten 2010; 374). Stoikai nepripažino griežtos politinės subordinacijos (gr. *hypotaxis*). Helenizmo kontekste *nomos koinos* buvo ne tiek elgesio taisyklių rinkinys, kiek tam tikra mentalinė dispozicija, leidžianti išminčiui prirėikus būti virš visų taisyklių ir pačiam jų nesilaikyti (Obbink and Vander Waerd 1991; 362). Pats išminčius galįs ignoruoti pozityvią teisę, nes jo dorovingumas esąs daug didesnis nei paprastiems žmonėms privalomos teisinės normos (Inwood 1986; 553). Politinės lygybės reikalavimas *visiems*, naikinęs pačią politiškumo esmę, anaipol nereiškę socialinės lygybės. Stoicizmas pripažino kosmopolyje egzistuojant neperžengiamą prarają tarp dievų ir išminčių bendrijos (gr. *systema theon kai phronimon anthropon*) vienoje pusėje ir visos likusios populiacijos (gr. *aphrones*) kitoje. Kosmo protingumą suvokiantys tik išminčiai, o neprotingi žmonės neturi nei politinės, nei moralinės teisės spręsti dėl gyvenimo patys už save.

Išminčiai, esą, pajėgūs gyventi ne šiaip valdydami savo jausmus (gr. *apatheia*), bet ir tobulai išmanydami dieviškosios pneumos suponuojamas vidines *priedermes*, kurių nėra net prasmės suvesti į kokį nors formalų taisyklių sąvadą. Susikurdamas apatėjos kokoną, jis stengėsi išsižadėti buitinių norų ir būti laisvas nuo kaprizų. Mat gyvendamas dorai pagal prigimtį (Diogenas Laertijas 7.87), jis vienintelis esąs laisvas nuo visų neprotingų ir prigimčiai svetimų keturių pagrindinių žmogaus aistrų: geismo ir pavydo, susijusių su kreivai suvokiamu aktyvumu (gr. *poion*), taip pat liūdesio ir baimės, susijusių su iškreiptu pasyvumu (gr. *paschon*) (Diogenas Laertijas 7.121). Kasdienybėje „išminčius jautėsi susisaistęs su logo principu, kuriuo jis privalėjo sekti“ (Pohlenz 1992; 155). Skirtingai nuo jų, paprasti žmonės esantys kvailiai pagal apibrėžimą (*sic!*) ir nepajėgūs gyventi pagal protingumo ir teisingumo reikalavimus. Paprasti žmonės turi natūralų polinkį į dorybę, bet jie tam stokoja tvėrmės, todėl moralės laikytis pajėgūs tik remdamiesi monarcho prižiūrima bendrąja teise. Stoikų išminčius, paremdamas kosminę tvarką, savo ruožtu, tampa atsakingas už specialų psichosocialinės savikontrolės mechanizmą, priversiantį nesiorientuojančius individus bent jau išoriškai laikytis tam tikrų *pareigų* režimo, nereikalaujančio kokios nors gilesnės prasminės refleksijos. Anot W. Nestle'ės, didžiausias Stojos nuopelnas žmonijai buvo tai, kad ji sukūrė pareigos (gr. *kathekon*) sampratą (Nestle 1944; 369), nors sykiu tai reiškė ir moralinį žmogaus širdies užšaldymą. Iš Plutarcho perpasakotos Chrisipo teorijos matome, kad *koinos nomos*, stoikų supratimu, nurodo daug paprastesnius *kathekonta* (tai, ką iš principo suvokia ir ko laikytis pajėgia visos žmogiškosios būtybės), o *orthos logos* siejamas su ypač griežtais *katorthomata*, kurių laikytis pajėgūs tik išminčiai (Plutarchas, *Apie stoikų prieštaravimus* 1037). Akivaizdu, kad abi žmonių grupės stoicizme skiriamos viena nuo kitos ne tik socialine, bet net ir ontologine prasme. Vienoje pusėje esantys išminčiai, kurie, gyvendami pagal aukščiausio standarto *orthos logos*, savo noru prisiverčia laikytis dieviškųjų *priedermių* (gr. *katorthomata*). Kitoje pusėje matome paprastus žmones, kurie, gyvendami pagal žemesnio standarto *nomos koinos*, įvairių aplinkybių priverčiami laikytis juos varžančių žmogiškųjų *pareigų* (gr. *kathekonta*)¹⁵.

Helenistinė monarchija pretendavo būti kosmopoliu ir tinkama jo valdymo sąlyga buvo monarcho ir išminčiaus sąveika. Polį kartu laikė politinė draugystė, o helenistinį kosmopolį – stoikų išminčiaus ir monarcho tandemas. Jų manymu, monarchas, klausantis stoikų išminčiaus pamokymų, daug geriau gali vesti šalį protingu keliu, nei tai būtų galėjusi daryti polio aristokratija. Didžiausia problema, su kuria susidūrė helenistinė monarchija, buvo galios legitimacija. Legitimacijos paslaugas, kaip tvarkytis su depolitizuota populiacija, pasiūlė stoikų išminčiai, kartu tikėdamiesi ir jiems, kaip patarėjams, priklausančių privilegijų. Monarchija, stoikų manymu, esanti vienintelė žmones rišanti galia. Neklausyti monarcho valios reikėtų ignoruoti kosmą persmelkusios dieviškos pneumos valią. Nepaklusimas valdžiai todėl esąs ne tik neteisingas, bet ir amoralus dalykas. Monarchijos idėjai stoikai suteikė kosmoteologinį pobūdį, kurio nebuvo kinikų koncepcijoje. Žemiškąjį karalių jie įsivaizdavo kaip karaliaus

¹⁵ Plačiau apie sąvokų *katorthomata* ir *kathekonta* santykį žr. Kerferd 1978; 125–136; Inwood 1985; 213–215.

Dzeuso atspindį (gr. *protos kai aristos theos*) (De Vogel 1973; 163). Nepaisant to, stoikai turėjo tvirtą požiūrį į tai, kas yra idealus žmogus, ir tai nebuvo monarchas. Neaukštindami monarcho, jie aukštino tik save (Erskine 1990; 73). Kadangi „valdovas privalo žinoti kas gera ir bloga“ (Diogenas Laertijas 7.122), jis turi šalia savęs turėti protingą prievaizdą (gr. *archegos*), kuris prieš savo akis nuolat turi tiek praeities, tiek ateities paveikslus (Sissa and Detienne 2000; 59). Būdamas mažiau nei dievas, tačiau daugiau nei jo karališkasis atspindys žemėje, išminčius geriausiai išmanė tikrąjį protą. Išminčiaus autoritetas rėmėsi „neklystančiu“ visumos suvokimu, tarsi išminčius jau savaime „savyje turėtų dievą“ (Diogenas Laertijas 7.119). Kalbant apie tai, kas yra tikrasis tvarkos hegemonas, stoikams aiškiai buvo artimesnė ne mesopotamiška užrašyto teksto tradicija, bet egiptietiška *širdies* tradicija.

Stoikų išminčius iškilęs virš visų grupinių interesų, nes jo autoritetas remiasi neklystančiu dieviškos visumos suvokimu. Skirtingai nei karaliui, išminčiui nereikia, ginant kasdieninius interesus, klaidžioti politinių kompromisų šunkeliais. Jis tikėjo galėsiąs tarnauti valdovui, nesusitapatindamas su režimu (Nippel 1991; 34). Išminčius, neklystamai suvokiantis lemtį ir pasižymintis nepalenkiama valia, pasak Zenono, jau pats savaime esąs „dieviškas, tarsi dievą turėtų savyje“ (Diogenas Laertijas 7.119). Išminčius laikė save aukštesniu už monarchą, nes manė suprantąs ir galįs paaiškinti kosmo veikimo principus, o antrasis gebąs tik versti kvailius vykdyti išminčiaus valią. Stoicizmo kontekste monarchas buvo suvokiamas tik kaip išminčiaus reikalų tvarkytojas, galima sakyti, jo ūkvedys.

Lavindami poveikio karaliams techniką, Persajas, Kleantas, Sfairas ir kiti stoikai rašė darbus *Apie monarchiją* (Diogenas Laertijas 7.36, 7.175, 7.178). Tikrasis visuomenės pagrindas, stoikų manymu, buvo ne šiuurkšti monarcho jėga (gr. *thymos*), o išminčiaus protas (gr. *logos*). Išminčius išmano kosmo vidinę pusę – teisingą protą, o monarchas rūpinasi jo išorine, teisine puse. Zenonas tvirtino, jog „ne jėgoje gėris, bet gėryje jėga“ (Diogenas Laertijas 7.21). Todėl ir tikrasis valdovas ne tas, kuris *gali* valdyti, bet tas, kuris *žino*, kaip valdyti. Taip atsirado nauja (galima sakyti, pirmoji) teisinės valdžios formulė – *karalius ir jo išminčius*, – reikalaujanti riboti monarcho savivalę ir visus jo veiksmus derinti su teisingu protu (gr. *orthos logos*) (Берве 1997; 591; Wirszubski 1950; 153). Helenizme iškilusi išminčiaus figūra, atsiradusi kaip unikali apolitinės draugijos istorinės evoliucijos pasekmė, neleido monarchijai tapti sakraline. Naujai susidariusioje struktūroje išminčius buvo laikomas pranašesniu už valdovą ir užmaskuotoje absoliučios valdžios kritikoje veikė kaip koks graikų polio magistratas (Walbank 1984; 79).

Pasak S. Averincevo, abi šios „figūros – valdovo ir išminčiaus – stovėjo vėlyvosios Antikos pasaulio centre, sykiu susaistytos ir besivaržančios tarpusavyje“ (Аверинцев 1984; 154). Stoikų manymu, šalis geriausiai tvarkoma tada, kai išminčiaus „protas ir paidėja“ papildo karaliaus „sėkmę ir šlovę“ (Diogenas Laertijas 7.7–9). Pasistengus vizualizuoti naująją protingo kosmo schemą, galima būtų įsivaizduoti išminčius kartu su dievais išsidėsčius vidiniame pneumos rate, o karalių vedamus žmones – atitinkamai išoriniame. Stoikų filosofijoje priešinguose būties ašigaliuose atsiduria ne karalius-piemuo ir jo valdinių kaimenė, o veikiau jau išminčius ir visa likusioji aistroms pasiduodančių, todėl lemties ir svaidomų maruolių padermė.

Charizmatinė monarchija

Aleksandras Didysis kartais vadinamas idealiu stoicistinio projekto monarchu (Tarn 1933; 123–166; Merlan 1950; 161–166), bet tokį požiūrį išties sunku suderinti su karaliaus–išminčiaus tandemo idėja. Reikalas tas, kad didžiajam karaliui nereikėjo dvasinio vadovo. Daugeliu atvejų Aleksandro monarchija buvo absoliutinė¹⁶ ir turėjo tiek dieviškąjį, tiek charizmatinį aspektą. Buvo sunku tikėtis, kad jo įpėdiniams pavyks realizuoti šias abi monarchijos charakteristikas. Veikiausiai absoliutizmo tradiciją jie būtų tęsę toliau, tačiau susidurdami su giliai įsišaknijusia polių laisvės tradicija ir nenorėdami provokuoti graikuose įsišaknijusios idiosinkrazijos bet kokiai vienasmenės valdžios formai, bent jau pradžioje buvo priversti riboti savo pretenzijas. Retoriaus Anaksimeno nuo Lampsako liudijimu, graikų kolonistai iš monarcho tikėjosi ne rytietiškos savivalės, o teisinės sprendimų praktikos (Sinclair 2010; 255). Graiko asmenybė, užgrūdinta Peloponeso karų ir nesibaigiančių vėlyvosios klasikos karinių konfliktų, helenizmo epochoje disponavo jau pakankamai stabilia vidine struktūra, kad galėtų pasitikti ir atlaikyti helenizmo išmėginimus. Kita vertus, monarchui reikėjo gausios ir lojalios, į Rytus plūstančios graikų kolonistų bangos, kurią buvo galima sukelti vieninteliu būdu – užkariautose šalyse masiškai steigiant naujus miestus – net jeigu dėl to monarchijai galėjo grėsti rimtos polių pretenzijos į suverenumą. Monarchija mielai darė neesmines nuolaidas išorinės politinės atributikos klausimais. Ji intensyviai plėtojo miestų kaip ekonominių centrų tinklą, tuo pačiu metu trukdydama steigti teisiškai visaverčius ir kariniu požiūriu pačius galinčius apsiginkluoti polių (McKay, Hill and Buckler 1988; 143). Po Aleksandro mirties politinio partikuliarizmo jėgos vėl kuriam laikui nusvėrė universalizmo tendencijas. Senieji Filipo planai daugiausia dėmesio skirti Viduržemio jūros regionui, nesivieliant, tikėtina, giliai į Aziją ir jos socialines problemas, kaip ir Aristotelio nuostata skirstyti žmones į laisvuosius graikus ir vergiškus azijatus, graikams ir makedonams buvo daug priimtinesni ir, bent jau tam tikrose ribose, liko galioti toliau. 323–280 m. pr. Kr. matome supervalstybės dezintegracijos ir helenistinių valstybių sistemos atsiradimo procesą. Tuo metu valstybiniuose reikaluose aiškiai dominavo galios logika, kuri nė kiek nepasigėdo stoikų ar kokių nors kitų išminčių dvasinės vadybos.

Viena spalvingiausių ankstyvojo helenizmo asmenybių, paradoksaliai suderinusių savyje herojinį lygiųjų visuomenės etosą ir nuo bet kokio vertybinio autoriteto atpalaiduotą nuogą galios politiką, buvo Aleksandro bendraamžis ir Makedonijos vietininko Antipatro sūnus Kasandras. Truputį primindamas spartietį Lisandrą, naujųjų lyderių plejadoje jis labiau negu bet kas kitas atstovavo aristokratizmo tradicijai. Pamatęs Babilone barbarus, išsitiesiusius proskinezėje prieš Aleksandrą, Kasandras negailestingai išjuokė šį, jo manymu, šlykštų ir nežmonišką ritualą. „Įsiutęs Aleksandras abiem rankom nutvėrė jį už plaukų trenkė galva į sieną“ (Plutarchas, *Aleksandras* 74). Buvo manoma, kad Kasandras buvo ne tik priešiškas Aleksandruvi, bet ir tiesiogiai dalyvavo jį nunuodijant (Fox 1986; 469). Jo atvirai vykdoma *Realpolitik* demonstravo panieką tradicinei moralei. Nekęsdamas Aleksandro valdymo ir jo pretenzijų į dieviškumą, Kasandras be

¹⁶ Plačiau apie absoliutinės monarchijos idėją helenizme žr. Meyer 1910; 283–333; Beloch 1925; 46–49, 365–367.

jokių skrupulų likvidavo beveik visą mirusio karaliaus šeimą: Aleksandrą IV, Heraklį, Roksaną ir Olimpiją (Green 2007; 38). Graikijoje Kasandras stengėsi palaikyti aristokratų valdžią ir aristotelinę filosofiją. 318 m. pr. Kr. jis užėmė Atėnus ir įtvirtino ten peripatetiko Demetrijo nuo Falero vadovojamą aristokratinę politiją.

Euhemeras ir Timotėjas

Dar iki atsirandant stoikų socialinei doktrinai iniciatyviausi helenistiniai monarchai savo valdžiai įteisinti pasitelkė religinius reformatorius, tam uždaviniui turėjusius sukurti naujus teologinius simbolius. Virš graikiškos oikumenos gyventojų buvo pakibusis išties nemaloni teopolitinė dilema – rinktis tarp bejėgiškai tylinčių polio dievų arba į dievybės rangą pretenduojančio didžiojo karaliaus. E. Doddsas religijos ir politikos santykį aiškino taip: „Kai senieji dievai pasitraukė, tušti sostai šaukėsi įpėdinio ir, motyvuojant dieviškumu, vos ne kiekvienas supuvęs kaulų maišas galėjo būti pasodintas į laisvą vietą“ (Dodds 1959, 242). Buvo akivaizdu, kad tradiciniai graikų polių dievai visiškai neatitiko kosmopolio gyventojų poreikių. Šia prasme Graikijoje gal tik Delfų religija ir misterijų kultai pasižymėjo reikiamu universalumu. Polis, praradęs realią autarkiją ir anksčiau turėtą teopolitinį statusą, helenistiniame pasaulyje liko iš esmės tik kaip idealus modelis utopijoms kurti, panašus į *Uranopolį*, įkurtą Kasandro brolio Aleksarcho (Strabonas 7. fr. 33, 35)¹⁷. Sugriautų politinių ribų pasaulyje teko kurti naujos politinės teologijos, kuri tautinius savitumus būtų sujungusi su universaliu kultu, pamatus.

Despotiškų tradicijų našta Seleukidų, o ypač Lagidų dinastijų valdomuose kraštuose trukdė vystytis teisinei vienvaldystės sampratai, kuri dėl artimos graikų polių kaimynystės klasikinį savo pavidalą įgavo tik Makedonijoje. Čia dieviškas monarcho statusas pasireiškė pačiu švelniausiu, o Egipte – daug labiau sakralizuotu pavidalu. Makedonijos monarchija labai priklausė nuo kariuomenės susirinkimo valios (Chanotis 2005; 62). Šiame krašte monarcho savivalės buvo mažiausiai, nes ši šalis iki Romos atėjimo niekada nebuvo nukariautas kraštas. „Antigonidų monarchija Makedonijoje daugeliu atvejų skyrėsi nuo monarchijų kitose karalystėse. Kaip tautinė Makedonijos institucija ji buvo konstituciškai apribota, o to nebuvo galima pasakyti apie kitas monarchijas. Makedonijos karalius buvo tik *primus inter pares*, kai kiti mėgavosi asmenine ir absoliučia valdžia“ (Walbank 1984; 64). Todėl teisiniu požiūriu čia buvo vadovujamasi neraišytą konstituciją primenančiu dinastinės monarchijos apribojimu, leidžiančiu karalių laikyti tik tautinės kariuomenės vadu, kuris, pasak peripatetiko Kalisteno, galėjo „makedonus valdyti, tik nomais, bet ne jėga“ (Arianas, *Anabasis* 4.10). Tarp jų absoliutistines Lagidų monarchijos prielaidas sukūrė sunkiai išdildoma faraonų kulto tradicija, besiremianti milžiniška Egipto rašto kultūros įtaka (Anderson 1974; 45–50). Akivaizdu, kad skirtingą abiejų politinių teologijų formą sąlygojo labiausiai viena kitos atžvilgiu nutolusios galios strategijos. Euhemeras rengė teopolitinę legitimaciją makedoniškai Kasandro monarchijai, o Timotėjas tą patį darbą atliko Ptolemajui, valdžiusiam graikų įsisavinamą afroazijinės tradicijos kraštą.

¹⁷ Įdomu, kad kitas įtakingas Kasandro komandos narys – Euhemeras, – kalbėdamas apie utopinę Panchajos santvarką, taip pat naudojo archajinę Urano metafora (Diodoras 5.41.4–46, 6.1), statydamas ją į tradicinę Dzeuso ir Apolono vietą.

Po Aleksandro mirties, skirtingai negu daugelis kitų Aristotelio mokytų jaunųjų makedonų didikų, Kasandras pabrėžtinai nenorėjo būti laikomas dievu (Habicht 1956; 240–241) – tik Makedonijos karaliumi. Kasandro užsakymu jo patarėjas ir religinis reformatorius Euhemeras, kilęs iš Epameinondo atkurtos Mesenės, ieškojo naujos politinės teologijos, kuri atskirtų žmogų nuo politiškumo saitų. Euhemeras ieškojo būdų legitimuoti Kasandro karališkosios meritokratijos idėją. Jo parašyta *Šventoji istorija* buvo klasikinis helenizmo epochos *monarcho veidrodžio* pavyzdys (Braunert 1968; 66). Vadovaudamasis nuostata, gana kritiška religijos atžvilgiu, savo politinėje teologijoje jis išaukštino grynai karines, o ne religines monarcho dorybes (Roubekas 2017; 98–99). Jo manymu, gyvi karaliai negali būti laikomi dievais; pats dieviškumas – tai tik istorinis reliktas, liudijantis, kad kažkada garsieji asmenims buvo priskirti dieviški titulai, o vadinamieji dievai – tai senais laikais bendrijoms vadovavę garsūs herojai (Diodoras 6.1.6–7). Formuodamas idėją, kad dievai – tai ne kas kita, kaip iškilios senų laikų asmenybės, Euhemeras iš esmės toliau nuosekliai plėtojo dar sofisto Prodiko iškeltą mintį apie vadinamąjį antrą religijų raidos etapą, kai gamtinių reiškinių (*amžinieji dievai*) sudievinimą pakeitė žmonių dėkingumu grindžiamas sociokultūrinių demiurgų (*žemiškieji dievai*) kultas (Winiarczyk 2013; 100). Savo ruožtu Prodikas, rutuliodamas savo mokytojo Protagoro teiginį apie žmogų, kaip „visų daiktų matą“ (Platonas, *Teaitetas* 151e–152a), gana nuosekliai buvo priešęs prie minties, jog žmogus tam tikra prasme esąs ir dievų matas (Nestle 1944; 170–175). Tai kardinaliai prieštaravo Platono tezei apie dievą, kaip visų daiktų matą (*Istatymai* 716c–d). Racionalizuodamas mitus ir eliminuodamas religijoje dieviškumo ontologinį lygmenį, Euhemeras faktiškai išskėlė galimybę sudievinėti žmogiškąsias būtybes (Roubekas 2017; 94–98). Pažemindamas dievus iki žmonių, jis kartu rado būdą išaukštinti žymius žmones iki dievų. Euhemerizmas ir valdovo kultas susitiko, sukurdami pasaulietinės religijos fenomeną (Nilsson 1961; 182).

Iš senos Eleusino žynių Eumolpidų giminės kilęs garsus egezetas Timotėjas naujos vieningos pasaulinės religijos principus pirmiausia išplėtojo Demetrai artimos Idos dievų motinos kulte (Willoughby 1929; 63). Pagrindinė kulto idėja numatė individui galimybę per iniciaciją atsieti save nuo kitų ir išskleisti vidinį asmens potencialą. Esą, naudodamasis ypatingu deivės jam rodomu dėmesiu jos sūnus ir sykiu mylimasis įgyja būdą išsiskirti iš anoniminės žmonių masės.

Vėliau Ptolemajas pasikvietė Timotėją į Aleksandriją, kad tas jo valdomai margaspalvei šaliai sukurtų sinkretinę, visus žmones ir kultūras tenkinančią politinę teologiją (Plutarchas, *Moralijos. Apie Isidę ir Osirį* 361f–362a). Maždaug 300 m. pr. Kr. Timotėjas ir jo egiptietiškas kontrahentas Manetonas įsteigė naują Serapio ir Izidės kultą, apėmusį esminius graikų, egiptiečių ir babiloniečių religijų elementus (Borgeaud 2004; 91–92). Euhemeras ir Timotėjas laikytini religinio sinkretizmo kūrėjais. Tačiau be religinio sinkretizmo helenistinė monarchija turėjo dar vieną ją įprasminančią politinę teologiją – kvazireliginę stoicizmo filosofiją.

Galios politika

Diadochams tikėtis dieviško autoriteto po Aleksandro mirties buvo sunku, todėl lengviausia buvo paprasčiausiai pasinaudoti proga ir, pasitelkus gerai organizuotą jėgą, atsireikti galios tiek, kiek buvo įmanoma tai padaryti. „Kuriantis valstybėms ir vykstant revoliucinėms pertvarkoms

svarbiausia būna ne teisinė tradicija, bet galia, paremta sėkme“ (Zippelius 1970; 239). V a. pr. Kr. pergalės teikiama šlovė buvo laikoma viso polio nuosavybe, o strategai su archaгетаis buvo nuolatos atidžiai tikrinami dėl politinio lojalumo visam politiniam kūnui; o helenizmo laikotarpyje tokio darinio, kuris būtų galėjęs kontroliuoti ar daryti kitokią įtaką karaliaus pretenzijoms, jau nebuvo (Pritchett 1974; 4–34, 59–117). Kaip ir herojų laikais, buvo siekiama vengti bet kokių sąsajų su dinastine tradicija ir stengiamasi grįžti prie galios pateisinimo, remiantis grynai individualia karvedžių šlove ir sėkme. Dėl šios priežasties helenistinius monarchus kai kurie autoriai priskiria charizmatinių valdovų kategorijai (Gehrke 1990; 30–45; Gruen 1985; 256). Sėkmingo karo atveju jo bendražygiai iš karaliaus galėjo gauti vadinamosios „ietimi užvaldomos žemės“ (gr. *chora doryktetos*) (Gehrke 1990; 47; Nippel 1991; 37). Jau Ksenofontas atvirai rašė apie tuo metu neįtikėtinai paplitusią jėgos teisės sampratą: „Visame pasaulyje nuo amžių egzistuoja nomas: kai užimamas priešų miestas, viskas šiame mieste tampa nukariautojų nuosavybe – žmonių kūnai ir turtas“ (Ksenofontas, *Kyropaidėja* 7.5.73). Aleksandro aplinkoje ši nuostata buvo netgi papildyta, priduriant, kad „nugalėtojų turtas turi ne tik priklausyti nugalėtojams, bet ir vadintis jų vardais“ (Plutarchas, *Aleksandras* 20). Kai Diodoras apibūdino naujosios Aleksandro valdžios ypatumus jo paties užkariauotose žemėse, jis išskirtinai pabrėžė, kad „neįtikėtiną šlovę, prilyginusią ją senovės herojams ir pusdieviams“, karaliui suteikė tik neeilinį protą ir jėgą liudijusi asmeninė charizma (Diodoras 17.1). Apie individualios sėkmės vaidmenį legitimuojant galią Aleksandras tiesiogiai parašė laiške Darijui: „Jeigu nori išsaugoti karaliaus titulą, turi už jį kovoti“ (Arianas 2.14). Sėkmės principui Aleksandras liko ištikimas iki galo. Netgi savo mirties valandą jis atsisakė pats įteikti aukščiausios valdžios simbolį – žiedą su spaudu – kuriam nors iš karo vadų tardamas, jog šis turi atitekti stipriausiajam – *to kratisto* (Arianas, *Anabasis* 7.26.3; Kurcijus 10.2; Plutarchas, *Aleksandras* 76), t. y. iš esmės paliko šį reikalą dieviškosios lemties sprendimui.

Naujoji galios legitimacija, kaip paprastai, buvo rasta graikų religijoje. Pierre'as Leveque'as mini kartu su helenizmu atsiradusią vadinamąją „pergalės teologiją“ (Leveque 1968; 276–279). Tai ir buvo monarchiją įteisinęs naujasis tvarkos principas – (karinė) sėkmė, pateisinęs jėga įvykdytus faktus permainingos deivės rodoma malone. Galima sakyti, egzistavo vidinis ryšys tarp gebėjimo laimėti karą ir karališkojo statuso. Karalius turėjo būti pasirengęs savo galios pretenzijas nuolat grįsti karinėmis pergalėmis (Gehrke 1982; 247–277; Schmitthenner 1968; 31–46). Kartu sėkmė tapo naujuoju tvarkos ir teisingumo principu, lydinčiu charizmatinį monarchą. Pergalė mūsų lauke patvirtindavusi, kad karalius naudojasi dieviškąja malone (Desmond 2011; 55; Green 1990; 396–413, 586–601). Visi helenistiniai karaliai daugiau ar mažiau buvo karvedžiai. Smurtiniame galios įgijimo kontekste pergalės deivė Nikė buvo svarbus personalinis karaliaus atributas (Austin 1986; 458). 306 m. pr. Kr. kariuomenė po pasiektos pergalės prieš Ptolemą basilėjais paskelbė Antigoną ir jo sūnų Demetriją, nepaisant nekarališkos jų kilmės (Plutarchas, *Demetrijas* 15, 18; Diodoras 20.47–53). Jų karūnavimas galutinai įtvirtino nuo dinastinių tradicijų atpalaiduotą jėgos teisę (Müller 1973; 93–104). Tuoj po to karaliais pasiskelbė ir kiti diadochai – Ptolemajas, Seleukas, Kasandras ir Lisimachas (Diodoras 20.53.2–4; Plutarchas, *Demetrijas* 17–18). Taip buvo atverti vartai beveik nuola-

tinei karo būklei. Ietimi įgyjama žemė (gr. *chora doryktetos*), kaip rodė paini diadochų karų istorija, labai dažnai pereidavo į dar aštresnės ieties savininko rankas. Trūkstant neginčijamo autoriteto, diadochų galios legitimacija tapo jų nuolatine problema. Helenistinėje epochoje išimtinė ginkluotųjų pajėgų kontrolė ir karinė sėkmė vargiai galėjo tapti ilgalaikiu, o juo labiau – vieninteliu monarchų valdžios legitimacijos šaltiniu. Todėl atidžiau pažvelgus galima pastebėti, kad jėgos teisė tiesiog prašėsi papildomos legitimacijos.

Philantropia

Helenizmo epochoje senieji, o ypač naujai įkurtieji miestai iš savo karalių tikėjosi ir laukė jau nebe autonomijos patvirtinimo, o kosmopolio dvasią labiau atitinkančios rūpinimosi žmonėmis pareigos, kurią karaliai perėmė iš polių dievų (Nilsson 1961; 141–147; Taeger 1957; 234–286). Antigonas Monoftalmas, 315 m. pr. Kr. įveikęs savo konkurentą Kasandrą, Tiro proklamacijoje paskelbė visiems graikų poliams gražinąs laisvę (Diodoras 19.61–62). Po šio įvykio skelbti graikų poliams laisvę virto gero tono dalyku ir beveik nerašyta monarcho pareiga (Dmitriev 2011; 112–141). Visiems magėjo patogiai šildytis šlovingo karaliaus daimono¹⁸ teikiamame įsaulyje. Būtent dėl parodyto geranoriškumo graikų poliams Antigonas ir Demetrijas sulaukė dieviško pagerbimo kaip dievai gelbėtojai (gr. *soteroi theoi*) (Engen 2010; 67). Helenistiniai monarchai pretendavo būti ne tik piemenys (gr. *poimen*) savo ganomiems žmonėms, bet kartu ir aukštesnės, dieviškumo rangą turinčios būtybės, kurioms rūpi ir pačių ganomųjų gerovės interesai (Dvornik 1966; 205–227).

Klasikinėje Graikijoje žodis *philantropia* reiškė dievų meilę žmonėms. Helenizmo epochoje šis žodis pradėjo reikšti sudievitų karalių meilę paprastiems žmonėms, savo valdiniams. Stoikai nuveikė ypač didelį darbą, populiarindami filantropijos sąvoką. Kartu integraliu monarchijos elementu helenizmo epochoje tapo vadinamasis *euergesia*¹⁹. Greta pergalės charizmos euergetizmas buvo antras integralus helenistinės monarchijos elementas. Abu jie pabrėžė valdovo viršenybę eilinių valdinių atžvilgiu (Wiemer 2017; 318). Žinia apie žmogiškąją užuojautą, gerumą ir labdarą, kurią valdiniams skleidė helenistiniai monarchai, buvo papildomas pagrindas jo valdžiai sutvirtinti. Monarchijos idėjai įsitvirtinus, charizmatinį galios aspektą buvo pamėginta keisti racialesniu. *Euergesia* ir *philanthropia* geriausiai pristatė monarchą valdinių akyse (Polibijas 5.11.6). Žmogiškoji užuojauta (gr. *philanthropia*), gerumas (gr. *epieikeia*) ir labdara (gr. *euergesia*), kurias valdiniams skleidė savo dieviškumu uoliai rūpinęsi helenistiniai monarchai, tapo papildomu pagrindu socialiniam ir religiniam solidarumui sutvirtinti (Schatt 1996; 18). Tai demonstravo ir helenistinių monarchų pasirinkti tipiški prievardžiai – tokie kaip gelbėtojas (gr. *soter*), labdarys (gr. *euergetes*), nugalėtojas (gr. *nikator*) ar pergalingasis (gr. *nikephoros*) (Burckhardt 1934; 1051; Grant 1982; 82; Schubart 1947; 23). Nors karaliai vykdė gelbstinčios, taisančios ir nukreipiančios valdžios funkcijas, jie vis mažiau reiškė galią žyminčias pravardes, tapdami labiau garbės titulais. Greta karinės galios helenistinio monarcho valdžia

¹⁸ Gr. charizmatiška išskirtinio asmens kraujo linijos jėga; sąvoka, analogiška lotyniškajam *genius*.

¹⁹ Gr. *euergesia* – labdara ar globa, valdovo teikiama paprastiems žmonėms.

dar disponavo dieviškumo aura. *Euergetes* buvo pasaulietinis titulas. *Soter* pasižymėjo labiau religinėmis ir karinėmis konotacijomis (Bringmann 1993; 7–24; Strootman 2005; 102). Visi minėtieji fenomenai pabrėžė geranorišką valdovo viršenybę eilinių valdinių atžvilgiu.

Monarcho kultas

Valdovų sudievinimo tendencijos helenistiniame pasaulyje rodė, kad graikų racionalizmas sėkmingai įveikė senąjį Olimpo politeizmą, o monarchija naujai savo legitimacijai neišvengiamai pradėjo dairytis monoteizmo arba bent jau henoteizmo (Hampl 1958; 88). Naujoji religinė tendencija, siekdama palankiai išsiskirti iš senojo graikų panteono, dažniausiai reiškėsi androlatriška *gyvojo dievo* forma. Pasak M. Nilssono, „valdovo kulto atsiradimas yra tamsiausia ir labiausiai ginčytina graikų religijos problema“ (Nilsson 1961; 135). Išreikšdami padėką už poliams teikiamą paramą, jų piliečiai oficialiai ėmė aukštinti valdovus kaip išikūnijusius dievus. Seniausiai užfiksuotas tokios androlatrijos pavyzdys galėtų būti Sirakūzų rūmų palaižūnas Damoklis, kuris, pareiškęs, kad bedvasiai Olimpo dievai (gr. *apsychoi theoi*) neverti būti garbinami šokiu, pats ėmė šokti apie Dionysiją Jaunesnijį (Nilsson 1961; 138). Hierarchinis žmonių bendrijos išsisklaidymas negalėjo vykti be stipraus sukrėtimo. Žmonių sąmonėje vykusių panašaus pobūdžio dvasinius lūžius graikų filosofinė tradicija išsakydavo kraštiniuose populiacijos sąsialiuose tuo metu buvusių asmenų susitikimais ir pokalbiais. Pirmasis vykęs tarp Aleksandro ir kiniko Diogeno; antrasis – tarp Demetrijo ir megariečio Stilpono. Kai 307 m. pr. Kr. Demetrijas Poliorketas sunaikino Megaros polį, iš jo kilęs filosofas Stilponas prarado ten savo šeimą ir namus. Kai Demetrijas paklausė, ar jam ko nors netrūksta, Stilponas sarkastiškai atšovė: „viską, ką turiu, nešiuosi su savimi“ (Diogenas Laertijas 2.115).

Reikšminga tai, kad oficialus valdovo sudievinimas ir jo garbinimo kultas užgimė demokratiniuose Atėnuose, kur šis procesas užsimezgė pačios Atėnų liaudies iniciatyva (Cline and Graham 2011; 156). Kai Demetrijas Poliorketas 291 m. pr. Kr. užėmė Atėnus, išvydamas iš ten Kasandro vietininką peripatetiką Demetriją nuo Falero, miestiečiai džiaugsmingais šokiais ir dainomis jį pašlovino kaip dievą, jo garbei atlikdami viešą proskinezę (Plutarchas, *Demetrijas* 8–12; Diodoras 20.46). Samo tiranas Duridas – Teofrasto mokinys ir istorikas – sukūrė Demetriją šlovinantį himną.

Demetrą ir Demetriją mums lemtis apreiškė.

<...> Jis sutvisko tarp draugų, it saulė tarp žvaigždžių.

Šlovė tau, Poseidono ir Afroditės sūnau.

Kiti dievai arba toli ir mūsų negirdi, arba jų iš viso nėra, o gal jiems mūsų problemos nerūpi.

O tu apsireiški akis į akį, ne medžiu ar akmeniu, o gyvu kūnu.

Todėl meldžiamės tau. (cit. pagal Chaniotis 2011; 160)

Atėniečiai Demetrijo ir Atėnės porą priėmė kaip jūdviejų ritualinės hierogamijos formą (Habicht 1956; 49). Tai, kad ta pati moteriška būtybė precedento neturinčiame rituale buvo vadinama Demetros, Atėnės ir Demetrijo kekšės Lamijos vardais, jau nieko nestebino ir netrūkdė. Demetra derinosi pagal sąskambį, o Atėnė Demetrijo legitimacijai idealiai tiko kaip

pergalės deivė (gr. *promachos*) ir Atėnų globėja. Hierogamijos rituale Demetrijas Atėnė vadino savo vyresniąja vienapilve seserimi (gr. *presbytera adelphe*) (Plutarchas, *Demetrijas* 23, 3) ir simboliškai susituokė su ja, tikrai „vietoje deivės statulos jos navoje pasiguldė hetairą Lamiją“ (Klementas nuo Aleksandrijos, *Protreptikai* 4.54.6).

Iki IV a. pr. Kr. tarp politeumos ir polio dievybės egzistavo simbolinis teopolitinis ryšys. 304 metais Demetrijas pirmasis įgyvendino naują teopolitinę praktiką, pagal kurią karalius polio šventyklą pasidalijo kartu (gr. *synnaos theos*) su polio deive *Athena Polias*. Monarcho statula šventykloje buvo pastatyta greta deivės statulos (Nock 1972a; 202–251). Klasikinio polio laikais toks sugretinimas būtų buvęs negirdėtas ir netgi šventvagiškas dalykas (Scheer 2000; 271–279). Demetrijo įvykdytas viešos hierogamijos aktas, pakartojęs makabrišką Rytų religinę praktiką, iš esmės performatavo teopolitinį ryšį tarp mergelės Atėnės ir jai paskirtos atėniečių politeumos, paversdamas „lig tol šventu laikytą Akropolį jaunimo ir moterų paleistuvystės vieta“ (Plutarchas, *Demetrijas* 24) ir deivei skirtą pagarbą skirdamas žmonėms (Plutarchas, *Demetrijas* 26). Hierogamijos aktu Atėnė Paladė simboliškai perdavė miesto globą savo naujam vyrui karaliui Demetriui. Dvi paprastų žmonių globos teologijos – politiškumo deivės ir sudievinto antpolitiško monarcho – susijungė keistame, ganėtinai dirbtiniame tandeme. Viena vertus, „valdovų kultas subanalino dieviškumo idėją, kurią Sokratas ir Platonas buvo iškėlę į tokias transcendencijos aukštumas“ (Orrieaux ir Schmitt-Pantel 2016; 377). Kita vertus, oficialus valdovo įpynimas į dievų tinklą beveik neišvengiamai iškėlė jį į aukštesnių standartų reikalaujančią poziciją, kurią aptarnauti buvo pasiruošę stoikai.

Šlovinga vergystė

Iki 280 m. pr. Kr. helenistiniame pasaulyje siautėjo jėgos stichija, kuriai baigiantis senoji diadochų banga faktiškai išnaikino vieni kitus tarpusavio konfliktuose. Antigonas Gonatas pirmasis suprato, kad sisteminio pavojaus akivaizdoje charizmatinės galios legitimacijos galimybės išsisėmė. 277 m. pr. Kr. pasiekta jo pergalė prieš keltus paskutinį kartą atvėrė galimybę paimti valdžią jėga (Strootman 2005; 103). Laikotarpį nuo 280 iki 220 m. pr. Kr. galima laikyti *trumpuoju* trečiuoju amžiumi²⁰, kai Makedonijoje įtvirtintos teisinės normos buvo gana palankiai priimamos visoje helenistinėje oikumenoje. Aišku, despotinių tradicijų našta Sirijoje, o ypač Egipte, trukdė vystyti teisinės monarchijos sampratai. Seleukidų karalystėje dominavo strateuma, o Lagidų Egipte – hierateuma, susijusi su raštininkų kultūrine monopolija (Anderson 1974; 50). Dėl artimos graikų polių kaimynystės šlovingos vergystės idėja klasikini savo pavidalą įgavo tik Makedonijoje (Левек 1989; 25). Pagal stoikų sukurta politinę teologiją aukščiausiasis Olimpo dievas pasaulį valdė kaip vyriausias viso kosmopolio pareigūnas (Peterson 1935; 33). Stoikas Kleantas Dzeusui sukurtame himne taip kreipiasi į jį:

Tu, daugvardi valdove dievy, kuris amžinai

Nomais gamtą tvarkai ir esi jos galingas valdovas. (Kleantas, *Himnas Dzeusui* 1–2)

²⁰ 280–220 m. pr. Kr.

Pagal simpatinės magijos taisyklę monarchas, kaip mažesnisys dievo atitikmuo pasaulyje, turėjo lygiai taip pat stengtis laikytis nomų. Kad minimizuotų valdymo klaidų galimybę, helenistiniams monarchams teko inicijuoti organizacinę flirtą su visuomenės dvasiniu elitu. Kaip žinoma, klasikinio graikų polio laikais filosofai ne tik nesibičiuliavo su vienvaldžiais, laikydami juos tiranais, bet kartais netgi rodė didvyriško pasipriešinimo tiranijai pavyzdžius, kaip tai bylojo didvyriškas Zenono Elėjiečio poelgis (Diogenas Laertijas 9.26–28). Išminčiaus ir karaliaus susitikimas vaizduojamas daugelyje antikinių tekstų, visur pabrėžiant išminčiaus pranašumą. Yra paliudytas bendravimas tarp Kinėjo ir Pyro (Plutarchas, *Pyras* 14), Biono ir Antigono Gonato (Diogenas Laertijas 4.44–47), Sfairio ir Ptolemajo IV (Diogenas Laertijas 7.177). Galios ir autoriteto klausimu susidarė konsensusas ir buvo manoma, kad šalis geriausiai tvarkoma tada, kai išminčiaus „protas ir išsiauklėjimas“ papildė karaliaus „sėkmę ir šlovę“ (Diogenas Laertijas 7.7–9). Jiems bendradarbiaujant atsirado nauja teisinės valdžios formulė – karalius ir jo filosofas. Iš monarcho buvo reikalaujama visus savo veiksmus nuosekliai derinti su teisingu protu (Wirszubski 1950; 156).

Polibijas Antigoną Gonatą laikė teisiškai valdžiusio monarcho prototipu (Polibijas 5.9.9), o istorikas Willas Durantas – „pirmuoju nuolat trūkinėjančios karalių ir filosofų plejados, pasibaigusios su Marku Aurelijumi, nariu“ (Durant 1957; 544). Antigonas Gonatas buvo vadinamas karaliumi stoiku (Green 1990; 143). Jis pirmas savo vykdomajai valdžiai sąmoningai sutiko suteikti nepriklausomą filosofinę ekspertizę. Šalia jo, pretenduodama į ne mažiau svarbų statusą, lemtingai iškyla stoikų išminčiaus figūra. 278 m. pr. Kr. Antigonas Gonatas užmezgė draugystę su stoiku Zenonu, o šio mokinys Persajas tapo monarcho mokytoju ir nuolatinio patarėju (Diogenas Laertijas 7.36). Įtvirtindamas naujas galios nuostatas, Antigonas Gonatas sąmoningai atsisakė dieviško pagarbinimo ritualo (Tarn 1913; 250). Jis laikė save įstatymo tarnu, o ne jo šeiminku (Nilsson 1961; 132). Sekdamas Zenonu, Antigonas savo monarchiją vadino vergija (gr. *endoxos douleia*) ir karališka pareiga (Pohlenz 1992; 170). „Ar tu gerai supranti, – mokė jis ir savo sūnų, – kad basilėja – tai tik šlovinga vergystė“ (cit. pagal Левек 1989; 24). Į palaižūno tvirtinimą, jog „viskas, ką daro karaliai, yra nuostabu ir teisinga“, jis tvirtai atsakė: „Pas barbarus – taip, o pas mus gražu tik tai, kas gražu, ir teisinga tik tai, kas teisinga“ (Plutarchas, *Moralijos* 182c). Antigonas Gonatas sujungė apšviestojo absoliutizmo idėją su žmonių gelbėtojo ir labdario idėjomis. Jam valdant buvo sukurta tvarkos sistema, kurioje valstybės aparatas rėmėsi monarcho suverenumu ir valdinių priesaika valdovo tichei (Balk 2008; 90).

Kosmopolio teatras

Atsitiktinumo ir sėkmės deivę Tichę Polibijas vadino istorijos teatro režisierė (Polibijas 11.5.8, 29.19.2). Tichė simbolizavo tokią socialinio pasaulio struktūrą, kurioje kiekvienam žmogui buvo skirta tinkamai suvaidinti savąjį vaidmenį. Žmogus jame turėjo būti pasiruošęs vaidinti visus įmanomus vaidmenis, kad ir kokius jam skirtų lemtis. Iš pirmo žvilgsnio atrodanti atsitiktinė įvykių grandinė pretendavo visus žmones įtraukti į griežtą visatos spektaklį. Retorius

Demadas, aukštindamas antpolitinį gyvenimo idealą, tvirtino karaliui Filipui, kad Tichės jam yra skirta atlikti būtent Agamemnono vaidmenį (Diodoras 16.87.2).

Pagrindas tokiems pokyčiams buvo padėtas jau demokratijos klestėjimo laikais, kai teatras Graikijoje tapo pagrindine paldėjos struktūra. Jau Tukididui tai, kas vyko demokratiname polyje, labiau priminė ne realų politinį gyvenimą, o išoriškai žadinamų aistrų valdomą teatro spektaklį (Tukididas 3.38.4). Platonas, ironizuodamas dėl valdomų aistrų svarbos demokratijos pasaulyje, iškėlė idėją, kad toks gyvenimas yra teatras, kuriame žmonės esantys tik aktoriai arba marionetės dievų rankose (Platonas, *Filebas* 50b; *Istatymai* 644d–e). „Kadangi žmogus yra dievo išgalvotas žaislas, <...> mes turime gyventi, žaisdami prašmatnius žaidimus“ (Platonas, *Istatymai* 803c). Taigi vietoj *politinės erdvės* Graikijoje užgimė *marionėčių teatro* ir šio teatro lėlininko idėja. Demokratiname polyje teatras buvo visiems prieinama politiškumo mokykla, pati puošniausioji jo dalis, o helenizme visas pasaulis tam tikra prasme virto teatru. Pasaulis, kuriame Tichė lengvai galėjo nublokšti žmogų iš jo įprastos vietos į visiškai neatpažįstamas jam situacijas – taip atsitiko su Demetriju nuo Falero ir Demetriju Poliorketu, – daugeliui regėjosi panašus į milžinišką teatrą su keistomis, dažnai stebuklingomis dekoracijomis, kaskart naujai keičiamomis nežinomo režisieriaus valia. Tichė tapo visuotinai pripažinta dieviškąja dramaturge (Chaniotis 1997; 220). Helenizme pats gyvenimas tapo milžinišku teatru, kur tikrovę pridengė dekoracijos, o politines aistras atstojo vaidybinis įkarštis. J. Pollittas įtaigiai paaiškina pačiame teatre įvykusios metamorfozės laipsnį. Jo manymu, Aristofano komedijose žiūrovas labiau priminė pilietinės religinės ceremonijos dalyvį negu pasyvų stebėtoją. Menandro komedijos, priešingai, jau vaizdavo situacijas, kuriose asmeniškumas buvo praktiškai išstūmęs bendruosius reikalus (Pollitt 1986; 4–5). Sykiu sukultūrintos, sceninės aistros tapo daug svarbesnės už tikrąsias. „Atrodė, kad ne teatras atspindi pasaulį, o veikia pats gyvenimas yra teatro atspindys“ (Pollitt 1986; 4). Jau kinikams sociokultūrinis vaidmuo tam tikra prasme atstojo realią socialinę funkciją. Polis kinikui buvo scena, o jis pats ten jautėsi esąs pagrindinis aktorius (Long 1996; 33).

Pavyzdžiui, Diogenas, užuot užsiėmęs realia politine veikla, noriai pasišovė atlikti grynai kultūrinį *laisvintojo* vaidmenį. Anot stoikų pamėgtos metaforos, bendrame pasaulio teatre Tichė kiekvienam žmogui skiria originalų vaidmenį, kurio, kaip ir bendro istorijos scenarijaus, savavališkai keisti nevalia. Pasauliniame teatre net kvailiai ir nelaimėliai turi savo vaidmenis, panašiai kaip išminčiai ar monarchai. Išminčius tokiame pasaulyje egzistuoja tik tam, kad pamokytų kitus pirmaklasio vaidybos meno. Stoikas Aristonas tvirtino, kad gyvenimo teatre „išminčius yra tarsi geras aktorius (gr. *hypokrites*), kuris vienodai sėkmingai dėvi tiek Tersito, tiek Agamemnono kaukes²¹ (gr. *prosopon*) ir abi vaidina vienodai gerai“ (Diogenas Laertijas 7.160). Geras aktorius, jo manymu, turi mokėti atlikti daugybę vaidmenų – kiek tik reikės. P. Hadot manymu, Aristonas veikiausiai turėjo omenyje gero aktoriaus talentą gebėti atsainiai vertinti savo vaidmenį ir jokiū būdu su juo nesusitapatinti (Hadot 2002; 134). Taigi išminčius sau prisiskyrė išimtinę gebėjimą perprasti situacijas, skiriant suvaidintą sceną nuo tikros būklės.

²¹ Apie *prosopon* sąvokos genealogiją žr. Koster 2016; 21–37.

534 m. pr. Kr. dramaturgui Tespidui šovė mintis, kad choreutas, įkalbėdamas atliekamos dramos tekstą, įtaigumo dėlei turėtų užsidėti savo vaidinamo personažo kaukę. Taip graikų teatre atsirado pasislėpęs, vidinis interpretatorius, nebe tiesiogiai *išgyvenantis* (ir kaip tik dėl to autentiškai vertinantis), bet tik taip tyčia *žaidžiantis* įkūnijamą situaciją. Bet kuriuo atveju teatro vaidmens nebuvo įmanu pervertinti. Viena vertus, teatras taip surado būdą įvesti mitinę atmintį į autorinį tekstą, precedento neturinčiu būdu sujungdamas parašytą žodį su išsakytu žodžiu. Antra vertus, unikalią situaciją patiriantį asmenį teatras lemtingai atitolino ir atskyrė nuo pakartotinai peržaidžiamos tikrovės. Atsižvelgiant į pradines vartotų sąvokų reikšmes, galima būtų sakyti, kad helenizmo epochoje graikų žmogaus samprata metamorfavo nuo politinio teisėjo (gr. *krites*) prie kosmopolitinio žaidėjo (gr. *hypokrites*)²².

Polių laikais graikai patys sprendavo, ko reikia bijoti ir ką laikyti draugais, todėl skirstydavo visus žmones pagal dorovinio tinkamumo ir politinio solidarumo kriterijus. Helenizme tokio šališkumo ir išankstinio nusistatymo neliko, todėl ir skirstyti žmones pagal jų dorovines ir politines savybes tapo kažkaip nepadoru. Kai IV a. pr. Kr. vakarykščiai graikų piliečiai prarado teopolitinį gebėjimą spręsti, kartu su juo nebeliko ir paties politiškumo kriterijaus. Politinių priešų neliko pagal apibrėžimą. Visi oikumenos žmonės tapo bendros (ne)laimės broliais. Kosmopolį jie priėmė kaip savaime suprantamą – esantį anapus gėrio ir blogio. Tam, kas jau nebebuvo politinio kūno narys, nebeliko prasmės bijoti kokio nors politinio priešo. Ši idėja buvo atmesta kaip beprasmė – su bet koku sociokultūriniu kitoniškumu (gr. *barbarismos*), kuris jau nebebuvo politinis, visi tiesiog išmoko sugyventi. Atmirus politiniam kūnui, žmonės, užuot gyvenę *kaip dera*, leidosi gyventi *kaip išėina*.

Tiesa, ne visiems vienodai pavyko susidoroti su tokiu nauju sociokultūriniu uždaviniu. Vaidybos srityje visiems toną uždavė monarchai. Daugelis helenistinių monarchų gyvenime elgėsi taip, tarsi vaidintų teatre (Hesberg 1999; 65–75). Jie „mėgdžiojo Aleksandrą pompastiškumu ir išorine didybe, it aktoriai scenoje“ (Plutarchas, *Demetrijas* 41.3). Savo teatrališku charakteriu labiausiai pasižymėjo Demetrijas Poliorketas. Plutarchas atkreipė dėmesį į tai, kad net visas Demetrijo Poliorketo gyvenimo būdas neatpažįstamai pasikeitė, jam užsidėjus karališkąją diademą. Jis tapo kažkuo panašus į tragišką aktorį, kurio net „eisena, balsas ir laikysena buvo priderinti prie karališkosios mantijos“ (Plutarchas, *Demetrijas* 18). Siekdamas paveikti savo draugus ir priešus, kasdieniame gyvenime jis nuolat naudojo teatralizuotais kostiumais ir kitomis panašiomis emocinio poveikio priemonėmis (Plutarchas, *Demetrijas* 34.3–4; 41.3–5; 44.6).

Tyche

Archajinio mentaliteto žmogus gana aiškiai suvokė, kad toli gražu ne viskas priklauso nuo jo galios ar dorybės. Klausimas tikrovėje turėjo būti suvokiamas kitaip – koku laipsniu žmogaus gyvenimas yra nulemtas aukštesnės galios. Graikai turėjo daug panašių sąvokų tokiai lemties galiai apibūdinti: *moira*, *adrasteia*, *ate*, *aisa*, *ananke*, *heimarmene*, *nemesis*, *proinoia*, *tyche*. Prieš

²² *Hypokrites* – „aiškintojas iš giliau“, šiuo atveju – *iš po kaukės*.

prasidedant politiškumo eksperimentui, žinomiausia buvo moiros sąvoka. Moira daug senesnė už Olimpo dievus. Moira (*Nemesis*) priklausė ikipolitiniam Krono pasauliui ir jame viešpatavo. Kronas – Dikės ir Moiros (*Ananke*) tėvas (Greenbaum 2016; 349). Erinijos, Bija, Atė ir Kratas buvo jos emisarai – patys nekalbūs ir žodžiams atsparūs (Calasso 1993; 125). Archajinė, dažnai migloje skendinti struktūra (gr. *archaia moira*) žmonių atmintyje asocijavosi su kažkada žiloje senovėje gyvavusiu bendrijos solidarumu, faktiškai neteikusių atskiram individui jokios galimybės išsiškoti (Cornford 1957; 12–14). Iki Olimpo religijos Moira viešpatavo viskam. Įsitvirtinus poliui, Moira neteko turėto universalumo. Ją pakeitė į politinį teisingumą orientuota Dikė. Graikiškoji (kosminės) lemties samprata naują evoliucijos ciklą pradeda kaip (politinio) teisingumo principas ir kelias etapus užbaigia jį kaip (individualios) sėkmės principas. Nors ir žinoma, kad individualią sėkmę simbolizuojanti Tichė visa savo galybe iškyla tik IV a. pr. Kr., tačiau ir visais ankstesniais politiškumo raidos etapais ji it keršto šešėlis lydėjo Dzeuso vardu teisingumą vykdančią Dikę.

Dikės sąvoka buvo vartojama iš esmės tik teisiniame-politiniame kontekste (Gagarin 1974; 186). Homerui Dikė reiškė dieviškąjį teisingumą (*Odisėja* 19.43). Ją tvirtai galima laikyti olimpinio konteksto deive, kuri betarpiškai susijusi su žmonėmis. Hesiodas niūriai konstatuoja, kad jai pasitraukus iš žemės, visuomeniškas žmonių gyvenimas taps neįmanomas, nes tada jėga pakeis teisingumą (*Darbai ir dienos* 217–285). Taigi Dikę galima suprasti kaip teisingumo dievo Dzeuso politinę teofaniją, kurios keršto siekiančią specifiką nusakė Platonas: „Dikė, kuri visur lydi Dzeusą, baudžia visus dieviškojo nomo pažeidėjus“ (Platonas, *Istatymai* 716a).

Aischilo kūryboje aukščiausias Dikės statusas tampa neginčijamas. Tam tikru momentu dramaturgui pavyko vietoj Moiros išaukštinti Dikę, aklų jėgų žaismą pakeičiant teisingumo triumfu (*Agamemnonas* 774–781; *Choeforos* 639–652, 935–952). Vietoj Moiros jis iškėlė Dzeusą, kuris iš galios dievo metamorfavo į teisingumo dievą (Aischilas, *Agamemnonas* 160–175). Dramaturgo minties kontekste deivė Atėnė simboliškai nutraukia dieviškojo arbitralumo tradiciją ir pati perduoda Oresto bylą žmogiškajam teismui – Areopagai nagrinėti (*Eumenidės* 483–485, 570–573, 681–711). Aischilas pateikė ir naujųjų socialinių normų kriterijų: ten, kur Moira simbolizavo amžiną keršto ratą (*Eumenidės* 269–394), Dikės atžvilgiu buvo manoma, kad atkurdamą teisingumą, ji baudžianti tik puikybės apakintus žmones. Dikės vaizdinys vyravo, kol polis buvo stiprus, bet prasidėjus kriziniais reiškiniais, ją pradėjo stelbti Tichė.

Skirtingai nuo Moiros, lemiančios visą žmogaus gyvenimo eigą, apie Tichę dažniausiai buvo manoma, kad ši lemianti pavienius skirtingos svarbos įvykius. Graikų mitologijoje, pasak E. Doddo, žmogaus lemtis, suvokiama kaip Moira, nuosekliai „evoliucionavo nuo beasmens dalios link asmeninės laimės (*Tyche*)“ (Dodds 1959; 85). Spontaniškai besireiškianti Tichė pakeitė griežtai determinuotą Moirą. Pasak D. Bello, tai buvo ne kas kita, kaip gamtiškumo „trajektorija nuo likimo iki atsitiktinumo“ (Bell 2003; 226). Tichės fenomenas dvasinėje graikų kultūroje aprašytas gana išsamiai (Aalders 1979; 1–8; Joos 1955; Matheson 1994; 18–33; Sfameni-Gasparro 1997; 67–109; Taubler 1926; Vogt 2011). Kaip ir visi graikų religiniai tvarkos simboliai, Tichė turėjo savo genealogiją. Homeras Tichės dar nežinojo. Pirmą kartą šią deivę paminėjo Hesiodas, vaizduodamas ją kaip gera linkinčią jūrų nimfą, Okeano ir Tetidės

dukterį (Hesiodas, *Teogonija* 360; Homerinis *Himnas Demetrai* 420). VII a. pr. Kr. Tichė iš nimfos metamorfavo į dievę, suasmeninusią sėkmingą aplinkybių susiklostymą. Alkmanas 64 fragmente vadino Tichę Eunomijos ir Peitojos seserimi (Buxton 1982; 41). Iš žmogaus, kuriam Tichė skiria lemtį, ji reikalauja išbandymo, t. y. *implicite* numato, kad didesnė dalis žmogiškųjų galimybių slypi, taip sakant, žemiau *vandens linijos*. Žmogus Tichės akivaizdoje atrodė kaip vaikas, o jo individualus santykis su Tiche galėjo būti įvardijamas kaip žaidimas (Herakleitas, *Fragments* 61). Ta prasme Tichė laikytina žaidimine deive. V a. pr. Kr. Tichės vaizdinys ėmė įgyti naujų elementų. Pindaras ją pavadino Dzeuso dukterimi ir padėjęja (gr. *paredros*) (Pindaras, *Olimpinė odė* 8.21). Kaip gelbstinti deivė (gr. *Soteira Tycha*) (*Olimpinė odė* 12.1) Tichė įgavo statusą, panašų į Dikės. Kartu Pindarui priklausė nauja svarbi poetinė įžvalga apie visiškai nenusipėjamą Tichės prigimtį (*Olimpinė odė* 12.5–12), kuri iš esmės kvestionavo politinio gyvenimo racionalumą. Graikų mentalitetui tai buvo svarbu, nes polio klestėjimo laikais „graikų tragedija rėmėsi tikėjimu, kad žmonių reikalus valdo nomas, o ne atsitiktinumas“ (Buxton 1982; 176). Ten, kur Dikė simbolizavo politiškumą ir racionalumą, Tichė protegavo individualizmą ir fatalizmą. Aukštojoje graikų klasikoje Dikei ir Tichei, politiškumui ir individualumui, buvo lemta susirungti iš naujo.

Sofoklis buvo pirmasis dramaturgas, kuriam norėjosi ir toliau tikėti politiškumo idealais, bet dėl to teko skaudžiai nusivilti. Jo dramoje *Oidipas* Tėbuose herojų veiksmo daugiau nebelia nei Apolono ištarmė Delfų orakule, nei pozityvioji teisė. Savo akimis jis pamatė, kaip siaučiančio karinio smurto atmosferoje žlunga teisingumo ir apvaizdos idealai. Visą lemia atsitiktinumas. Jo herojui Oidipui pradžioje atrodė, kad jis – laimės kūdikis (Sofoklis, *Oidipas karalius* 1080–1082), bet lemtis iš tokio pasitikėjimo netrunka negailestingai pasityčioti. Ir jei žmogus dėl nieko nėra tikras, jam tenka gyventi pagal aplinkybes, konstatuoja Jokastė (Knox 1957; 167–168). Sofoklis, regis, pirmasis suprato, kad dieviškoji lemtis prarado sąlytį su dieviškuoju teisingumu, arba to ryšio niekada ir nebuvo.

Vėlyvosiose Euripido tragedijose atsitiktinumo problema iškilo dar aštriau (Euripidas, *Trojiėtės* 101–104, 466–510; *Hekabė* 956–960). Euripidas, apgailestaudamas dėl žmonių permainingos lemties, ima stebėtis, ar dievai apskritai egzistuoja, o gal lemtį rikiuoja viena Tichė (Euripidas, *Hekabė* 488–491). Tam tikra prasme lemties iškilimas Euripidui asocijavosi su Olimpo dievų mirtimi, o Tichės rangas ėmė viršyti olimpiečių statusą (Brandon 1962; 174). Poslinkis politinėje teologijoje palietė ir istorijos žanrą. Tukididas, analizuodamas Peloponeso karo procesus, padarė išvadą, kad jo „įvykių eiga ne mažiau nenusipėjama, nei žmonių mintys“ (Tukididas 1.140). Istorinio dėsningumo neįmanoma iki galo suprasti, nes žmonių pasaulį veikia tam tikras iracionalus dėmuo, kurį jis taip pat įvardijo Tiche (Tukididas 5.105). Graikų filosofijos klasikai taip pat negalėjo išvengti klausimo dėl to, ko žmogus vertas labiau – gyventi įpareigojus politiniam sutarimui ar sruventi atsitiktinai susiklosčiusių aplinkybių farvateryje. Platonas tapatino Tichę su mechanistine gamtos jėga, priešindamas ją racionaliai, tikslingai kosminio dievo veiklai. Peloponeso karo atpalaiduotoje galios atmosferoje Platonas galiausiai pripažino, kad pasaulį valdo protu nesuvokiama lemtis ir dėl to atsižadėjo vilties įsteigti racionaliai veikiančią politinę santvarką. Galutinė jo pateikta diagnozė tuo klausimu nepaliko

jokių abejonių: „Žmoguje viskas priklauso nuo lemties ir atsitiktinumo“ (Platonas, *Istatymai* 709b). Gyvenimo pabaigoje Platonas prarado tikėjamą politinio žmogaus gebėjimu užsiimti rimta veikla, palikdamas ją dieviškajai kompetencijai, kuri jo teorijoje darėsi neįtikėtinais panaši į lemtį. Jo supratimu, „žmogus esąs dievo žaislas, <...> todėl privalęs praleisti gyvenimą žaisdamas gražius žaidimus“ (Platonas, *Istatymai* 803c). Į priekaištą, kad tai labai sumenkina žmoniją, Platono Atėnietis atšovęs, jog „daugeliu atžvilgių žmonės tėra marionetės ir suvokia tik dalelę tiesos“ (*Istatymai* 804b).

Skirtingai nuo Platono, Aristotelis tiesiog pripažino, kad neprotingasis pradas lemia bent jau dalį žmonių gyvenimo. Aiškindamas daiktų raidą, Aristotelis išplėtojo keturių priežasčių (gr. *aitiai, archai*) – medžiaga, forma, veikimas ir tikslas – teoriją (*Fizika* 192b–195b). Tačiau teigdamas, kad „daugelis dalykų atsiranda ir egzistuoja atsitiktinai ir savaime“ (*Fizika* 195b), kartu pripažindamas, kad gali būti ir kitas – neplanuojamas – būdas rasti daiktams, susijęs su atsitiktinumu, jis faktiškai nurodė esant dar vieną, papildomą priežastį, kuri šiaip jau išliojie ir gerai vizualizuojamoje filosofo sistemoje sukėlė tam tikrą painiavą. Tai Tichė. Aristotelis Tichę apibrėžė kaip atsitiktinę, racionaliai neapskaičiuojamą įvykių priežastį (*Fizika* 195b–196a). Nors ir suvokdamas gyvenimo iracionalumą, jis vis dėlto neprarado vilties, kad laimingas žmogus pajėgs protingai naudotis Tichės teikiamomis galimybėmis (Aristotelis, *Retorika* 1391b).

Archaikos ir klasikos polių globojo tokios politinės dievybės kaip Dzeusas ir Apolonas. Tačiau IV a. pr. Kr. polis liovėsi pats lėmęs savo likimą ir polių tvirtinusių olimpinių dievų autoritetas ėmė greitai sekti (Furley 2010; 163; Gutzwiller 2007; 10). Graikai susitaikė su mintimi, kad Tichė – jėga, simbolizuojanti tamsiąsias lemties jėgas – darosi stipresnė už Dikės ginamą skaidrią tvarką (Voegelin 2000a; 252–261). Vis stiprėjant lemties vaidmeniui, avantiūristė Tichė polių gyvenime visiškai užgožė taikos sergėtoją Eirenę (Nilsson 1961; 208). Pesimistinė nuotaika, susijusi su politinės laisvės praradimu, sugriovė tikėjamą polių ir jo religija. Tradicinę polio religiją pakeitė neįtikėtina išpopuliarėjęs asmeninės sėkmės kultas. Tichės iškilimas buvo tiesioginė polio nuosmukio ir permainingo gyvenimo pasekmė. IV a. pr. Kr. atsitiktinę sėkmę simbolizuojanti Tichė išstūmė išankstinę lemtį simbolizavusią Moirą iš lemties deivės vietos (Pollitt 1986; 1–4). Tichės faktorius lemiantis daikto buvimą dabartyje, o Moira nurodanti tai, kas jau seniai nulemta praeityje²³. Atsitiktinumo ir sėkmės deivės kultas puikiai išreiškė graikus apėmusią visuotinę netikrumo būseną. Gyvenimas jiems regėjosi kaip aklas lemties žaismas. Sėkmės idėja, atmetanti racionalią teleologiją, paradoksaliu būdu išreiškė helenizmo epochos graikų moralinį pesimizmą ir jų intelektualinį skepticizmą. Įvertindamas graikų dvasinę evoliuciją, M. Nilssonas padarė išvadą, kad Tichės kultas graikų pasaulyje buvo „paskutinis religijos sekuliarizacijos laipsnis“ (Nilsson 1948; 86). Kitur jis patikslino, ką turėjo omenyje, tai sakdamas: „Tichės kultas, galima sakyti, griebėsi vulgarios ir lėkštos religingumo formos, kad užpildytų tuštumą ir įveiktų dezorientacijos, netekties bei nerimo jausmą, atsiradusį dėl

²³ Šia prasme Tichė primena Hermanno Usenerio „akimirksnio dievą“ (vok. *Augenblicksgott*) (Usener 1948; 280).

politiškumo negalios diadochų valdymo laikotarpiu ir atvėrusį kelią prieštaringsiems bei kapringoms deivės manieroms“ (Nilsson 1961; 207).

Tichės kultas helenizme iškilo kaip tuo metu visuotinai suvokiamas pasaulinis galios principas, daręs įtaką žmonių likimams per jų gyvenimuose pasireiškančias žaidimines situacijas (Schadewaldt 1975; 15–16). J. Huizinga yra pažymėjęs, kad „tame taške, kur sprendimas ima svyruoti, absoliučios rimtybės suvokimas palūžta. Vietoj senojo *viskas tuštybė* galbūt taikosi įsismelkti šiek tiek pozityviau skambantis *viskas yra žaidimas*“ (Huizinga 2008; 357). Permainingas žmogaus gyvenimas rodė nenusipėjamos lemties visagalybę. Tai, kad Tichė menininkų buvo vaizduojama stovinti ant rutulio arba rato, nuosekliai simbolizavo nenusipėjamą gyvenimo audrų blaškomo žmogaus patirtį. Ji reiškė ne kokią nors aklą ir iš anksto nustatytą lemtį, bet besimainančią sėkmę, kurios paprastas žmogus apskaičiuoti nepajėgė, bet kurios veikimas, nepaisant to, jam atrodė visai akivaizdus. „Žmonėms vis labiau puolant į neviltį, prarandant skirtingą dalį ir neturint vidinio tikėjimo savajam likimui pakeisti, jų gyvenimo kryptys praranda prasmę ir likimas užleidžia vietą atsitiktinumui. Helenistiniu laikotarpiu sudieventas atsitiktinumas – Tichė – tapo didžiaja antikinio pasaulio deive“ (Bell 2003; 227). Žmogaus gyvenimo trapumas tik stiprino įnoringos Tichės kultą.

Tichė kaip specifinė religinės minties kategorija, nusakiusi nematomą įvykių grandinę, pradžioje nebuvo laikoma tikra deive (Matheson 1994; 19; Vogt 2011; 93) ir dieviškumo rangą įgavo tik helenizmo pradžioje. Anksčiau Tichė net neįėjo į pagrindinių polio dievybių skaičių. Makedonijoje Filipas dvylikai olimpiečių ir Tichei vis dar aukojo bendrą auką (Miano 2018; 167). Ir tik IV a. pr. Kr. viduryje Tichė, kaip permainingos sėkmės ir laimės simbolis, jau buvo universaliai pripažinta pagrindinė graikų pasaulio deivė (Austin 1986; 457). Tichė buvo sinkretinė dievybė, viename asmenyje sujungusi gerovės (Kybelė, Eirenė), pergales (Nikė) ir moteriškos globos (Artemidė, Atėnė) bruožus (Pollitt 1986; 4). Tichės galia žmonėms simbolizavo trys daiktai: vairas, rutulys ir gausybės ragas. Pausanijas priskyrė Tichę Eirenės ir Pluto figūrų grupei (Pausanijas 9.16.2). M. Nilssonas atkreipė dėmesį į tai, kad helenizmo epochos žmonėms Tichė buvo ne tiek deivė, kiek monarchijos simbolis (Nilsson 1961; 203). Vienu metu iškilo nepalenkiamos ir visagalės Tichės kultas, ir kultas valdovo, kuris buvo beveik tiek pat visagalis, tačiau maloningas žmonėms (Nilsson 1961; 182).

Kasandro valia IV–III a. pr. Kr. sąvartoje Aristotelio sekėjas ir Teofrasto mokinys Demetrijas nuo Falero tapo Atėnų polio globėju (gr. *epimeletes tes poleos*). Norėdamas atsispirti atsiveriančiai atsitiktinumui stichijai, situaciją gelbėti jis bandė įtvirtindamas aristokratinę politiją. Kaip politinis mąstytojas 307 m. pr. Kr. jis parašė studiją *Peri Tyche*, kurioje analizavo savo mokytojų aptiktą teopolitinę koliziją tarp racionalaus polių dievų ir protu nesuvokiamos Tichės pasaulių (O’Sullivan 2017; 79). Demetrijas išskėlė Tichę ne tik virš žmonių, bet ir virš dievų (Bøgh 2013; 231). Savo knygoje jis rašė, kaip permaininga Tichės prigimtis gali nulemti politikos sėkmes ir nesėkmes. Kalbėdamas apie permainingą jėgos politikos sėkmę ir sunkiai suvokiamus pranašumo bei dieviškojo teisingumo kriterijus, peripatetikas Demetrijas nuo Falero pažymėjo, kad karo teatruose Tichė kuriam laikui tiesiog persų laimę perkėlė makedoniečiams. Polibijas manė esant vertinga pacituoti jo mintį: „Ar kas prieš penkiasdešimt metų,

turėdamas omenyje to meto Persijos galybę, būtų galėjęs pagalvoti, kad <...> oikumeną valdys Makedonija“ (Polibijus 29.21).

Jo liniją palaikė naujosios komedijos pradininkas Menandras. Komedija, kurioje politiškumas buvo pagrindinė tema, baigėsi kartu su Aristofanu. Menandras į komedijos sceną perkėlė privataus gyvenimo peripetijas ir atvirai ignoravo politinį gyvenimą. Naujoji graikų komedija atmetė karą, agono mentalitetą ir patriotizmą. Karių klasė jų buvo paniekinamai vadinama *aukojamais jaučiais*. Kartu su Olimpo dievų kultu galutinai išnyko ir herojinė pasaulėjauta (Nestle 1944; 455). Tichės prototipo Menandras ieško ne klasikinėje graikų komedijoje, bet tragedijoje. Tragedijose žmonių lemtį tvarko dieviškasis nomas, o Menandro komedijose jį pakeičia tichė, suvokiama kaip atsitiktinis aplinkybių žaismas. Anksčiau į Tichę nebuvo apeliuojama dėl to, kad jai nebuvo įmanoma pritaikyti mantikos, todėl ir kultas neturėjo prasmės. Bet Menandro Tichė numatė sėkmingos progos galimybę. IV a. pr. Kr. pabaigoje Menandras naujojoje komedijoje nepaprastai išaukštino Tichės galią žmonėms, kartu pabrėždamas, kad ji yra ne šiaip sėkmės suasmeninimas, bet tikra kosminė deivė (Menandras, *Skydas* 96–148). Tichė, o ne apdairumas (gr. *euboulia*) lemianti žmogaus likimą (Menandras, *Skydas* 411). Naujosios komedijos šūkis – *sėkmė šypsosi drąsiems* – diadochų laikotarpiu tapo sėkmingai naudojamos galios simbolis.

Menandras ir Demetrijas žmonių gyvenimą stengėsi aiškinti peripatetiniame kontekste, tačiau jų nagrinėjamame kontekste Tichė buvo interpretuojama jau ne kaip įvykių grandinė, o kaip tikra deivė (Gaiser 1967; 8–40). Menandro komedijoje *Skydas* Tichė į antrą planą nustumia patį Dzeusą. Komediografo manymu, Tichė esanti vienintelė realiai egzistuojanti deivė – kitų dievų tėra tušti vardai, o „žmonių reikalus lemia ne geras patarimas ar įtikinimas, bet atsitiktinumas“ (Scullion 2014; 351–352). Taigi, sudievindamas atsitiktinumą, poetas konstatavo praktiškai įvykusį teopolitinį poslinkį nuo Peitojos prie Tichės. Komediografas Menandras taip vaizdžiai ir įtikinamai apibūdino to laikotarpio žmogiškojo likimo trapumą, kad W. Schadewaldtas taikliai pavadino jį *helenistinio humanizmo tėvu* (Schadewaldt 1975; 16). Santykis su Tiche fundamentaliai pakeitė žmogaus buvimą pasaulyje. Žmogus prarado ne tik politinio solidarumo jausmą. Pats santykis su Tiche neleido tikėtis jokio saugumo. Žmogui tenkančios Tichės dovanos yra tik *paskola*, kurią anksčiau ar vėliau jam teks grąžinti (Webster 1950; 201).

Stoikams Tichė buvo viena pagrindinių filosofijos temų (Brouwer 2019; 34–44). Įdomu, kad jiems Tichė apskritai nebuvo joks kulto objektas. Veikia priešingai. Stoikams ji atrodė tikrovę dengianti migla, pro kurią išminčius įstengė išvelgti tikrąjį dalykų padėtį. Šitaip jie pasistengė integruoti atsitiktinumą principą į bendrą savo socialinę teoriją. Apie Tichę rašė du Zenono mokiniai: Sfairas ir Persajas (Diogenas Laertijus 7.177). Stoikai radikalčiai permastė tai, ką apie atsitiktinumą kalbėjo klasikinė graikų filosofija. Ten, kur Aristotelis Tichę įvardijo kaip *nežinomą* (5-ąją) daiktų priežastį, Zenono išminčius, būdamas vienmintis su pačiu Dzeusu, ją *žinojo* pagal apibrėžimą. Tichė simbolizavo *čia ir dabar* vykstančias peripetijas, o stoikų išminčiui kaip tik tai atrodė nesvarbu ir buvo nereikšminga (gr. *adiaphora*). Jį domino tik tai, kas glūdėjo po fenomenų paviršiumi, todėl išminčiaus – ne tik racionalios, bet ir tobulos

būtybės – akivaizdoje Tichės tiranija buvo pasmerkta gėdingai nesėkmei. Svarbi ji galėjo būti tik tarp netobulų racionalių būtybių, negalinčių teisingai įvertinti konkretaus įvykio vietos bendroje priežastinėje reiškiniių grandinėje. Stoikų fragmentuose yra bent dvi vietos, kuriose išminčius pristatomas tiesiog kaip *nepasiekiamas Tichės* (Brouwer 2011; 114) ir įvykių sukuryje visada gebantis pasirinkti teisingą galimybę (gr. *eukairos*) (Brouwer 2011; 119).

Visiems kitiems teko pripažinti niūrią negailestingą tiesą, skelbiančią apie Tichės tiraniją. Demostenas savo *Aštuonioliktoje kalboje* niūriai prasarė: „Žmogus nėra Tichės šeimininkas; tai ji yra jų visų tiranė“ (Demostenas, *Apie karūną* 194). Anoniminio *Kymės traktato* autorius (Bergman 1967; 46) kartu su Atėnų poetu tragiku Chairemonu pabrėžė, kad „Tichė – visų dievų tiranė“ (Scullion 2014; 174). Helenistinės religijos kontekste Tichės vaizdinys išskyla tarsi daimoniška jėga, kuri nenusipėjamai kišasi į individų ir tautų likimus. Sykiu egzistavo tikėjimas, kad per privatų kulto ryšį tarp atskiro žmogaus ir Tichės, esą, buvo galima užmegzti ryšį, numatantį tarp jų tam tikrą abipusį įsipareigojimą (Sfameni-Gasparro 1997; 91). Buvo tikima, kad kiekvienas žmogus turįs savo Tichę, tik ne kiekvienas sugebąs įsijausti į jos valią. Kai nebūdavo įmanoma racionaliai paaiškinti politinės valios veikimo, būdavo sakoma – *žmogui sekasi (nesiseka)*. Kaip besimainančio gyvenimo simbolis, žymintis kartu gerą ir blogą lemties pusę, Tichė reiškė atgimstančio moteriškojo religinio prado viršenybę. Naujasis kosminės tvarkos principas, vienu metu permainingas, palankus ir negailestingas visų savo adeptų atžvilgiu, universalumu priminė naują moteriškąją dievybę labai senoje tvarką įsameninančių graikiškų dievybių eilėje.

NOMOS PHYSEOS. Teisės suasmeninimas

Basileus Megas

Kaip tvarkos principas Tichė dominavo helenizmo pasaulyje iki III a. pr. Kr. galo. Sėkmės kultas dominavo tol, kol tęsėsi stoikų bandoma moderuoti monarchija. Tačiau apie 220 m. pr. Kr. helenistinėje oikumenoje įvyksta lemtingas mentaliteto lūžis. Monarchijoje dingo bet kokie anksčiau stoikų puoselėti „konstitucionalumo“ elementai ir juos pakeitė helenistinis „absoliutizmas“²⁴. Stoikų išminčius manė valdąs monarchą ir kitus žmones laikė kvailiais. Kita vertus, išminčiaus ir monarcho tandemas, iškeliant už skliaustų oficiozinę *šlovingos vergystės* pusę, politiškumo požiūriu labiau priminė viename junte sukinkytus gyvatę ir smauglį. Kai monarchai susitvarkė su legitimacijos problemomis, jiems neliko poreikio ieškoti konsensuso su išminčių elitu ir, nieko nelaukdami, jie vienašališkai įtvirtino savo galios viršenybę. Išminčius, geriausiu atveju, atsidūrė rūmų kvailio vietoje. Santykiams įsitempus dar labiau, monarchas tiesiog išvydavo pernelyg į valdžią įjunkusį filosofą. Atėnijas tryliktoje knygoje mini, kad Lisimachas, neapsikentęs įkyraus filosofų pamokslavimo, išvijo juos visus iš savo karalystės (Atėnijas, *Deipnosofistai* 610e). Seleukidų monarchas, tikėtina, Antiochas VII Sidetas, uždraudė savo šalyje filosofų veiklą, nes šie, jo manymu, savo kalbomis tvirkino jaunimą (Atėnijas, *Deipnosofistai*

²⁴ Kabutėmis nurodyti terminai žymimi tam, kad būtų deramai įvertintas skirtumas nuo Naujaisiais laikais vartotų analogiškų sąvokų.

547a–b). Ketvirtoje knygoje minima, kad panašiai su filosofais pasielgė ir Lagidas Ptolemajus VIII Euergetas (Atėnajas, *Deipnosofistai* 184b–c).

III a. pr. Kr. vykę sociokultūriniai žaidimai, kai visi stengėsi maksimaliai pasinaudoti teatralizuotos monarchijos teikiamais galios ištekliais, neimdami domėn, kiek tai kainuoja ir kas už tai moka, privedė prie labai pavojingo geopolitinio nuosmukio, vadinamo galios perėmimo krize (Overtoom 2016; 985). III a. pr. Kr. gale helenizmo ekspansija išsikvėpė ir sustojo. „Be gausios godžių ir energingų jaunų graikų kolonistų paramos, ikūnijusios veržliai besiplėtojančią ankstyvųjų Ptolemajų ir Seleukidų galybę, abiejų didžiųjų helenistinių monarchijų galia ėmė staigiai smukti. Helenizuota Aleksandrijos ir Antiochijos diduomenė neberodė jokio susidomėjimo karine tarnyba“ (McNeill 1963; 311). Polibijas 220–216 m. pr. Kr. laikė istorine graikiško pasaulio takoskyra (Polibijas 5.104, 5.30). Makedonijos ir Sirijos dinastijoms laikinai pavyko krizę atitolinti, sukūrus visiškai kitokią monarchiją. Išsivadavusi nuo galios ribojimų monarchija iš esmės pakeitė savo profilį. Flirtavęs su filosofija ir miestų kultūrą palaikęs helenizmas baigėsi. Įvyko esminis posūkis helenizmo istorijoje.

Makedonijos karalius Antigonas III Dosonas 222 m. pr. Kr. Selasijos mūšyje sutriuškino Spartą, sunaikindamas Kleomeno vykdytą demokratinių reformų sąjūdį. Sirijos karalius Antiochas III beveik visai pakartotojo Aleksandro Didžiojo žygį į Rytus, kuriam laikui atkurdamas helenistinę supergalybę. Antiocho III įvykdyta neįtikėtino masto seniai prarastų valdų rekonkista nustebino to meto Europos ir Azijos žmones. Antiocho III sėkmę Polibijas prilygino Aleksandro žygiams (Polibijas 11.34.15).

Monarchija paeiliui susilpnino ir pajungė savo valdžiai visas alternatyvias socialines jėgas. IV a. pr. Kr. viduryje buvo sudorota politeuma, o III a. pr. Kr. pabaigoje panaši lemtis ištiko hierateumą. Beveik vienu metu smarkiai susilpnėjo ir strateumos vaidmuo, nes, susilpnėjus pietų Balkanų demografinėi bazei ir nusekus į Rytus traukiančiam graikų kolonizacijos srautui, neliko reikalo skaitytis ir su anksčiau į Rytus plūdusia itin svarbia režimui jaunimo kolonizacijos banga. Daugelio veiksmų ribojamas tradicinės ir charizmatinės monarchijos formas pakeitė faktiškai neribota absoliutinė monarchija.

Antiochui III pavyko efektyviai reanimuoti *didžiojo karaliaus* (gr. *basileus megas*) idėją (Polibijas 11.34.16). Šis titulas ne tik užsiminė apie kilmę iš Aleksandro, bet ir aiškiai apeliavo į achaimenišką kontekstą. Įvardydamas savo kuriamą absoliutinę monarchiją, Antiochas pasinaudojo tradiciniu Persijos šachanšachų titulu (Cline and Graham 2011; 156; Gotter 2013; 220; Ma 1999; 272–277; Strootman 2011; 63–89). Iki tol buvo naudojamas paprastas karališkas titulas – *basileus*. Dabar greta kitų karalių atsirado *didysis* karalius, faktiškai keliantis šį asmenį į imperatoriaus rangą. Antiochas buvo pirmasis graikiškos kilmės valdovas, sąmoningai formulavęs imperinę savo valdžios titulaturą (Griffiths 1953; 145–154). Žydų tradicija irgi liudija šį helenistinio mentaliteto lūžį, nepaprastai aukštai iškėlusį vieno asmens kultą virš visų kitų žmonių (*Makabėjų knyga* 1.8.6). Antiochas III buvo garbinamas kaip dievažmogis (Wiemer 2017; 315), o tai ne tik kvestionavo graikų pasaulio politines šaknis, bet ir iškreipė jų žmogaus vaizdinį. Valdžioje atsirado ir pirmieji sakralumo elementai. Saulė helenizmo

politinėje teologijoje tapo monarchijos simboliu (Lorber and Panagiotis 2009; 19–42), vėliau turėjusiu įtakos neoplatonizmo filosofijai ir į ją besiorientuojantiems politiniams režimams.

Susiklosčius tokiai neeilinei padėčiai, Balkanų graikai ėmėsi neeilinės iniciatyvos, pagreitinusios helenizmo oikumenos katastrofą. Apie 200 m. pr. Kr. graikų poliai kreipėsi į Romą, gąsdindami ją galima sąjunga tarp Filipo V ir Antiocho Didžiojo (Polibijas 15.20.5–6). Susidarė unikali, precedento neturėjusi geopolitinė situacija. II a. pr. Kr. pradžioje viena prieš kitą stovėjo dvi supervalstybės. Tarp Romos ir Antiocho kuriam laikui nusistovėjo trapi galių pusiausvyra. Senas, smarkiai orientaluotas helenistinis pasaulis atsidūrė prieš palyginti dar visai jaunos Romos galybę, reiškusią ne tik paralelinę politinę tradiciją, bet ir visiškai skirtingą politiškumo raidos fazę. 198 m. pr. Kr. Romos senatas, stengdamasis išvengti atviro konflikto, apdairiai suteikė Antiochui III garbingą *socius et amicus* titulą (Gruen 1984; 617). Tačiau po kelerių metų Antiochas Didysis įsiveržė į Europą. Tai reiškė esminę nusistovėjusios sistemos griūtį (Eckstein 2008; 307). 188 m. pr. Kr. Antiochas galutinai pralaimėjo ir iki 145 m. Roma iš esmės palaužė helenistinio pasaulio valią priešintis.

Heimarmene

Idėjų istorijos kontekste Polibijas gyveno ant ribos tarp helenizmo ir Romos pasaulių, kada romėnų legionai beveik kiekvienu savo žingsniu graikiškai kalbantiems kaimynams įrodinėjo, jog šie aiškiai per anksti nurašė neginčijamus politinės santvarkos pranašumus. Nepermalduojamos istorinės lemties kontekste jis pirmasis lemties idėją pabandė atsieti nuo atsitiktinumo ir sėkmės. Tichės veikimu jis vadino tai, kas nesuteikia loginio paaiškinimo galimybės ir šitaip tarsi išslysta iš žmogaus suvokimo lauko. Polibijo manymu, Tichė mena, kad bet kokia svarbi istorinė situacija, užuot buvusi aiškiai išreikšta žodžiais, visą reikšmių kontekstą daug įtikinamiau paaiškina savotiška *kūno kalba*. „Istorija turi pateikti skaitytojams sinoptinį vaizdą, kokiais *veiksmiais* lemtis siekia savo tikslų“ (Polibijas 1.4.2). Lemtį Polibijas faktiškai laikė istorijos kūrėja, dovanojančia galią, pergales ir valdžią būtent tiems, kurie savo noru paklūsta lemties valiai. Todėl Romos viršenybę Polibijas aiškino ne kariniu, bet teopolitiniu jos pranašumu savo kaimynų ir konkurentų atžvilgiu, leidusiu jai tapti lemties įrankiu, nubaudusiu Makedonijos Filipo V ir Sirijos Antiocho III puikybę (Polibijas 15.20.5–8). Kaipgi kitaip Roma per pusę amžiaus būtų tapusi pasaulio galybe? Toks jo požiūris formavosi vidurinės Stojos idėjų kontekste. Būtent naudodamasis šioje mokykloje sukurtomis teologemomis Polibijas išdėstė savąją istorijos patirtį (Scala 1890; 249–253; Krewet 2017; 89–125).

Žmonija mokėsi gyventi Romos legionų šešėlyje. Supergalybės idėja daug geriau derėjo prie romėniško negu prie graikiško stoto. Romos akivaizdoje Tichė, ankstyvojo helenizmo avantiūristų deivė, nusiėmė plevenančią paslaptingos šypsenos kaukę. Pasirodė, kad po ja slepiasi negailestingas senosios Moiros veidas. Šypsančią Polibijo Tichę pakeitė niūri Poseidonijo Heimarmenė. Tichės kultas graikų pasaulyje atsirado, kai žmogus susvetimėjo polio atžvilgiu; savo ruožtu, Heimarmenės samprata įsitvirtino tada, kai žmogus pasijuto svetimas visam kosmui. Etimologiškai Heimarmenės sąvoka galėjo būti susijusi su senąja Moira. Ji kildinama iš graikiško žodžio *meiromai*, kas reiškė „gauti savo dalį“ (Greene 1944; 340).

Ankstyvieji stoikai manė, kad dievas, *physis* ir heimarmene yra tik skirtingi tos pačios tikrovės aspektai (Greene 1944; 352). Jų manymu, visas kosmas – fizinis ir socialinis – yra tolygiai persmelktas pneumos. Iš to sąryšio kylanti kosminė *sympatheia*²⁵. Iš visuotinio daiktų sąryšio, savo ruožtu, atsiranda ypatinga priežastinių ryšių sistema – Heimarmenė. Toks pasaulio vaizdas skatino fatalizmą, o naujoji likimo viešpatavimo idėja stelbė žmogiškosios atsakomybės principą. Kartu su astrologine doktrina jis skatino pajautą, kad žemiškasis pasaulis yra beviltiškas kalėjimas, kuriame žmogaus gyvenimą veikia nekontroliuojamos jėgos (Lewis 2013; 88–90). Žmogus buvo apimtas priespaudos ir visiško bejėgiškumo jausmo.

Laisvei vietos neliko, nes astrologinis pasaulio vaizdas viską atidavė į likimo rankas. Jis visiškai ignoravo politines struktūras ir atsižvelgė tik į siderinius bei fizinius dėsnius. <...> net valdančioji politinė galia čia buvo pavaldi žvaigždžių išsidėstymui. Individo priklausomybė nuo nekintamų ir gailėstingumo nežinančių siderinių galių, net jei jų projekcijas ir buvo galima apskaičiuoti, pasmerkė jį visiškam astrologiniam determinizmui. (Koester 1982; 153)

Niūraus istorinio fatalizmo akivaizdoje Poseidonijas buvo tas vidurinės Stojos atstovas, kuris rūščiame naujajame pasaulyje pasistengė žmogiškosios laisvės idėjai suteikti bent jau elementarias galimybes išlikti. Lemties determinizmo jis pabandė išvengti, nustatydamas naują būties hierarchiją: „Dzeusas pirmas, gamta (*physis*) – antra, Heimarmenė – trečia“ (Diogenas Laertijas 7.148). Dievas, skirtingai nei manė ankstyvieji stoikai, buvo atsietas nuo gamtos, o lemtis buvo pastatyta trimis hierarchijos laipteliais žemiau už dieviškąją apvaizdą, kas teikė žmogui vilties išvengti determinizmo diktato. Šitai Poseidonijas sukūrė naują teodiciją, pagal kurią „dievas yra nekaltas dėl blogio“, nes atsako tik už visumą, o ne už atskirą individą (Nestle 1944; 385). Jo manymu, Chrisipas ir kiti senieji stoikai negalėjo paaiškinti blogio priežasties. Jei kiekvieno žmogaus prigimtis vedama *teisingo proto*, kaip tada pateisinti blogį (Cooper 1998; 71)? Anot Poseidonijo, kiekvienas žmogus turi prigimtinių polinkį ne tik į protą ir gėrį. Kaip ir Aristotelio žmogų, jį veikia kartu galios siekianti gyvulinė ir malonumo siekianti vegetatyvinė sielos dalys (Sandbach 1975; 130). Kiekvienas turi nuolat dirbti su savimi, kad įveiktų žemesniųjų sielos dalių veikimą. Visos elgesio klaidos atsiranda ne dėl to, kad visuomenei stinga išmintingo vadovavimo, bet dėl mišrių ir supainiotų pačios žmogiškosios prigimties savybių.

Poseidonijas daug realistiškiau vertino galios santykių situaciją ir filosofijai skyrė daug kuklesnę vietą, nei buvo numatę senieji stoikai. Žmogaus, kuris eina į didžiąją politiką, turėdamas iliuziją ją reguliuoti, Poseidonijas nelaiškė išminčiumi, pačią išminčiaus idėją manydamas esant pavojingumui nesusipratimu. Išminčius nesanti tobula būtybė, kuri žinotų visatos paslaptis. Daugiausia, ko galima tikėtis iš žmogaus – kad jis taptų būtybe, besistengiančia tobulėti (gr. *prokopton*)²⁶. Tobulų išminčių iš viso nėra. Universalus gėris svarbu, bet ne mažiau svarbi ir kasdienė žmonių nauda. Kalbėdamas apie akistatą su Heimarmene, Poseidonijas aiškino, kaip dera elgtis lemties akivaizdoje, leisdamas suprasti, kad ilgos ir kryptingos pastangos išvengti

²⁵ Plačiau apie simpatėjos sąvoką ir jos vietą Poseidonijo teorijoje žr. Reinhardt 1926.

²⁶ Liet. – „stropuolis“. Epikūro terminas, perimtas stoikų Panaitijo ir Poseidonijo. Žymi asmenį, siekiantį kasdienio dorovinio tobulėjimo.

lemties smūgių ir yra tikroji žmonijos istorija. „Nėra pagrindo manyti, kad nuo pavojų tave apsaugos Heimarmenės ginklai. Kaukis savais. Heimarmenė neapginkluoja prieš save pačią“ (Seneka, *Laiškas* 113). Taigi žmogaus sampratoje išminčiaus substancialumą pradėjo keisti stropuolio procesualumas, o momentinį politinio teisingumo etosą – ilgą ir kantrus darbas su supančia socialine aplinka.

Kurdamas socialinę teoriją, Poseidonijas performatavo senąją graikų individo sampratą. Ne veltui jis laikomas filosofu, kuris pirmas istorijoje iškėlė socialinę klausimą (Strasburger 1965; 40–53). Bet kokia visuomenė, tiek graikų, tiek barbarų, remiasi visuotinai įpareigojančiu tvarkos principu, o visų senovės tautų šis principas dažniausiai buvo grindžiamas dieviškuoju autoritetu (Nock 1972b; 861). Tačiau individuali dorybė ir individualūs veiksmai istorijoje mažai ką reiškia; čia daug svarbesnė nenumaldoma Heimarmenės valia ir ją padaryti nekenksmingą gali tik gerai sutvarkytos valstybės veikimas. Brolybės jausmas, jo supratimu, būdingas visiems žmonėms, ne tik išminčiams, bet geros valstybės ir dorovingų žmonių atsiradimo sąlyga yra geras valdovas. Bendrija gali tapti protinga tik tuomet, kai jos valdovas yra protingas (van Nuffelen 2011; 110). Anot Poseidonijo, gera visuomenė gali atsirasti tik tada, jei joje veikia hierarchijos idėja²⁷, priartinanti žmogaus gyvenimą prie gamtos. Istorijos priešaušryje žmonės kaip tik taip ir gyvenę (van Nuffelen 2011; 109). Mėgindamas paaiškinti visuomenės istorinės raidos peripetijas, Poseidonijas įvedė *aukso amžiaus* (Strabonas 7.3.3) idėją²⁸. Žmonės tada buvę lygūs, taikiai dalijosi daiktais, o teisingiausias asmuo natūraliai būdavo renkamas valdovu. Būtinybė kurti pozityvią teisę atsiranda tik po to, kai baigiasi aukso amžius ir nutrūksta monarchija. Nomotetai ir jų rašytieji įstatymai reikalingi tik kaip laikina išimtinė priemonė, kol visuomenėje nėra protingo monarcho. Tačiau kai tik toksai atsiranda, išminčiaus poreikis dingsta. Poseidonijas, kitaip negu Aristotelis, politiškumo apraiškų išvelgė ne vien Graikijoje, bet *visų* tautų ankstyvosiose istorinės raidos fazėse ir tai suprato ne vien kaip ontologinę galiomybę, bet ir kaip socialinę realybę (Ottmann 2002; 47). Tuo tikslu jis ir sukūrė naują aukso amžiaus idėją, priskirdamas šiam laikotarpiui visų dar nesugadintų tautų gyvenimą (Reinhardt 1989; 402–460). Tikrieji išminčiai galėję būti tik aukso amžiuje, kai jie veikė kaip žmonijos gyvenimą gerinantys demiurgai (Seneka, *Laiškas* 83). Vėliau, politinio nuosmukio laikotarpiu atsirado tiranija ir išminčiai žmonių ydas taisančia įstatymų leidyba turėję taisyti jos neigiamas pasekmes; dėl to ir atsirado pozityvi teisė. „Vadinamajame aukso amžiuje, Poseidonijo nuomone, karaliavo išminčiai. <...> bet vėliau, suvešėjus ydoms, karalystės virto tiranijomis ir prireikė įstatymų, kuriuos iš pradžių taip pat sudarinėjo išminčiai“ (Seneka, *Laiškas* 90).

Kiekvienos tautos istoriją Poseidonijas laikė unikalia kosminio plano dalimi. Pripažindamas realią tautų ir žmonių nelygybę, jis tą faktą laikė ne prigimtiniu ir amžinu, o istoriniu, todėl praeinančiu reiškiniu. Poseidonijo manymu, politinė perskyra tarp graikų ir barbarų esanti neteisinga, nes daugelis helėnų yra tamsūs, o daugelis barbarų, priešingai, kultūringi (Strabonas 1.4.9). Jo netenkino ir kita Aristotelio nuostata, teigianti, jog geriausieji turi natūralią teisę

²⁷ Kosminės ir socialinės hierarchijos idėją stoicizmas perėmė iš platonizmo (Schofield 1999; 84).

²⁸ Vėlesnė Augusto idėja apie Saturno amžiaus sugrįžimą į Romą prasmę įgyja tik Poseidonijo *aukso amžiaus* idėjos kontekste.

valdyti kitus (Aristotelis, *Politika* 1252a). Jo manymu, valdyti reiškia ne gniuždyti kitus, o rūpintis kitais (Seneka, *Laiškas* 90).

Poseidonijas aiškiai suvokė, kad graikiškas pasaulis nebeturi gyvybinių syvų, kurie leistų šiai tautai jaustis savarankiu politiniu kūnu. Sekdamas Polibiju ir Panaitiju, jis labai gerai vertino ypatingą Romos istorinę misiją, siedamas ją su didele moraline atsakomybe ir laikydamas pavyzdžiu visiems graikams. Plėtodamas moralinio pranašumo idėją, Poseidonijas sukūrė koncepciją, kuri teisingai praktiškai, teigusi, kad blogesnis visada turi klausyti geresnio (van Nuffelen 2011; 112). Jei stipriojo teisė grindžiama ne jėga, bet teisingumu ir atsakomybe, ji negalinti būti bloga. Poseidonijas artimai bendravo su Marijumi (Plutarchas, *Marijus* 45), Ciceronu (Ciceronas, *Apie dievų prigimtį* 16) ir Pompėjumi (Strabonas 11.1.6; Plutarchas, *Pompėjus* 42). Tai leido jam gerai išanalizuoti ir palyginti skirtingas abiejų tautų politines sistemas. Polibijas buvo įsitikinęs, kad romėnams pavyko sukurti tinkamą alternatyvą graikiškam požiūriui. Romėnai, jo manymu, buvo tauta, geriausiai įsiklausiusi į *teisingą protą* ir labiausiai linkusi paklusti *prigimtinėi teisei*. Ši tauta valdo palaikydama taiką tiems, kurie pasiduoda jos globai (Ciceronas, *Apie pareigas* 3.21). Vidurinė Stoja subrandino originalią dvigubos pilietijos koncepciją. Poseidonijo aplinkoje atsirado ištis revoliucinga idėja, kad tas pats žmogus gali būti lokalių Atėnų arba Kartaginos gyventojas, kartu priklausydamas universalijai Romos pilietijai (Morford 2002; 180–182). Poseidonijas relegitimavo politinę bendruomenę, įprasmindamas ją, tiesa, antru pagal svarbą (*mažąją tėvynę*) socialiniu dariniu po *didžiosios tėvynės* (Alonso-Núñez 2002; 156). Dvigubos pilietybės idėja turėjo išganingą savybę: sumanus pilietis ją turėdamas galėjo panaudoti abi socialines struktūras, rinkdamasis iš abiejų tai, kas jam tiko, ir vengdamas to, kas prieštaravo jo esminiams interesams. Išminčius kaip izoliuotas individas daugiau nebebuvo pagrindinė socialinės filosofijos tema. Nuo II a. pr. Kr. vidurio bendruomenė vėl atgijo kaip moralinio veiksmo *telos*.

Poseidonijas manė, kad romėnų gyvenimo būdas kaip tik ir laiduoja visoms tautoms natūralią kosminę simpatiją, kuri išlieka, kol nėra pažeidžiamas natūralus ryšys tarp įvairių žmonijos respublikų sudarančių dalių. Ėmusi elgtis neteisingai politinė bendrija–hegemonas sunaikina homonoją, kuri vienintelė tarp jų legitimuoja taiką, hierarchiją ir tarpusavio toleranciją. Dėl šios priežasties Poseidonijas griežtai smerkė Kartaginos sunaikinimą (Diodoras 32–37). Jo manymu, šis aktas lemtingai pažeidė esminį simpatinį ryšį tarp tautų ir turėjo pradėti Romos vadovaujamo kosmopolio neišvengiamo susinaikinimo procesą.

Poseidonijas, kaip visi stoikai, kosmopolio tvarkai nedvejodamas teikė pirmenybę prieš vietinius išsišakojusius papročius, bet žengė svarbų žingsnį, modifikuojant prigimtinės teisės koncepciją. Anksčiau prigimtinio teisingumo subjektas buvo arba polis, suvokiamas kaip mirtingas kolektyvinis dievas, arba išminčius, suvokiamas kaip individualus mirtingas dievas. Poseidonijui tokiu mirtingu dievu faktiškai tapo visa žmonija, arba, kaip ją vadino filosofo mokinys Ciceronas – *societas generis humani*²⁹. Mintis, kad civilizacija galėtų būti žmonių istorijos padarinys, o ne išminčių – nomotetų proto konstrukcija, iki Poseidonijo vargiai galėjo atsirasti.

²⁹ Lot. – žmonių giminės visuomenė.

Nomo raida, įkelta į Poseidonijo istorijos viziją, galėtų atrodyti taip: nuo *nomos agraphos* aukso amžiuje per *nomos engraphos* polių laikais prie *nomos koinos* helenistiniame kosmopolyje. Tokia schema nurodo aukso amžiuje prarastą ir eros pabaigoje vėl naujai įgyjamą tvarką. *Nomos physeos* šiame kontekste atrodo jau kaip visiškai suvoktas kosminis įstatymas, bendras visiems pagal prigimtį, bet suvokiamas ne kaip protingumas, prieinamas tik išminčiams, o kaip protingumas, kurį, trunkant istorijai, anksčiau ar vėliau pajėgios įsisavinti visos žmogiškosios būtybės.

Poseidonijas pakeitė galios legitimacijos registrą. Ankstyviesiems stoikams monarchas buvo tik įrankis išminčiaus rankose. Monarchui priklausė galia, o išminčiui – autoritetas. Poseidonijo teorijoje teisingumu grindžiama stipriojo teisė daugiau nebebuvo laikoma blogiu. Naujosios tvarkos idėja rėmėsi ne tradicine ir ne konstitucine monarchija, bet unikaliu dorybės ir autoriteto deriniu neeiliniame žmoguje. Monarchija vėlyvajame helenizme pradėta laikyti integralia kosminės hierarchijos dalimi, apeliuojančia į *dorybinę* monarcho legitimaciją. Seleukidai ir Ptolemajai patys siekė būti pusiau dieviškais kosminės tvarkos gelbėtojais ir daryti tai be jokio išminčių tarpininkavimo. I a. pr. Kr. suvienyta oikumena jautė ir absoliutinės filosofijos poreikį. Dieviškasis monarchas pats, be jokio išminčiaus tarpininkavimo, galės būti sudvasinta įstatymo personifikacija.

Graikai, traktuodami monarchiją kaip visatos analogą, iš platoniškos ir pitagoriškos bei Artimųjų Rytų tradicijų sukūrė filosofinę sakralinės monarchijos versiją. Toje versijoje pats karalius buvo vaizduojamas kaip įsikūnijusi *epiphaneia* ir tvarkanti dieviškojo logo arba proto apraiška, imanentiška universumui ir analogiška žmogaus mąstymo galiai. (Oakley 2010; 42)

Ptolemajus V pirmasis pavartojo savo oficialų dieviškumą pabrėžiantį epitetą *epiphanes*; nuo Antiocho IV (175–164 m. pr. Kr.) ši titulą perėmė ir Seleukidai, bendrindami jį su dievo pavardžiu *theos epiphanes* (Wiemer 2017; 316). Pats terminas – aliuzija į saulės dievą Heliją (Lorber and Panagiotis 2009; 19). Saulės kultas rodė, kad sykiu su hierarchijos idėja helenizmo pasaulyje pradėjo atgimti platonizmo elementai, pasireiškę Vidurinėje Stojoje.

Naujos idėjos pasklido tarp kitų dviejų didžiųjų Antikos tautų. Romoje jos įsitvirtino per Scipiono ratelį ir graikų dieviškojo vyro (gr. *theios aner*) figūrą Ciceronas ten įprasmino per suverenaus moralinio subjekto (lot. *vir optimus in civitate*) sąvoką (Horsley 1978; 35–59; Fiori 2014; 187–202). Cicerono išskleistame stoikų idėjų kontekste Poseidonijo istorizmas įgavo Romai daug suprantamesnę teisinę formą, apimančią ne tik dvasinį elitą, bet ir kiekvieną pilietį. Kartu atsirado poreikis reabilituoti karių klasei įprastą jėgos naudojimą, jei tokia jau buvo žmogaus pareiga ir viskas buvo atliekama teisiškai. Naujajame kontekste net karvedžio amatas privalėjo būti laikomas moraliu, mat jis irgi kraują liejęs ne savo valia, o paties likimo taip buvo priverstas atlikti sau skirtą nemalonią pareigą. Netgi Marcelas, liūdintis dėl savo grieanamų Sirakūzų, Scipionas, raudantis dėl savo sunaikintos Kartaginos, ir Pompėjus, Jeruzalėje mirtinai išgašdinęs Jahvės šventikus, galėjo būti vertinami kaip labai dorybingi asmenys, nors ir priklausė išminčių niekinamai karių klasei. Karys, praliejęs kraują ir kardu atlikęs savo pareigą, daugiau nebebuvo moralinis oksimoronas.

Helenizuotų žydų mentalitetą stoikų idėjos pasiekė pitagorietiškai adaptuotos ir galutinį pavidalą įgavo Filono mokyme (Martens 1994; 323–338; Vatter 2021; 1–34). „Filono kon-

cepcija sujungė Platono politinę teoriją su Tora, išvesdama naują prigimtinės teisės doktriną“ (Vatter 2021; 3). Alegoriškai traktuojamą karaliaus Jahvės koncepciją jis sujungė su filosofinėmis monarchijos ir *nomos physeos* idėjomis, interpretuodamas tai pitagoristinėmis-platonistinėmis sąvokomis. Žydų tikėjimas Dievu, sujungtas su helenistinės *nomos physeos* idėja, sudarė prielaidas religijai tapti žmogiškojo suverenumo legitimacijos mechanizmu (Peterson 1935; 98). Šiame naratyve buvo išreiškiamas neginčijama nuostata, kad suverenai kaip *nomos empsychos* savo asmeniu visiškai įkūnija teisę. Kalbėdami apie šį fenomeną, susiduriame su pirminiu, šventu suvereniteto tipu, dieviško karaliaus arba karališko žynio tipu. Ši reprezentacija pradžioje buvo būdinga helenistiniam pasauliui, vėliau – Bizantijos imperijai (Dvornik 1966; 557–658).

Helenizmo pasaulyje universali teisė su dieviškumo elementais (*nomos agraphos* ir *nomos koinos*) tradiciškai skyrėsi nuo pozityvios, o tai menkino teisės autoritetą. *Nomos empsychos* idėja vėl suartino pozityvią teisę su dieviškąja (van Nuffelen 2011; 118). Helenizmo pabaigoje viskas galiausiai baigėsi universalių principų interiorizacija žemiškojoje teisėje. Vienintelė vėlyvosios Antikos tauta, radusi savyje jėgų pasipriešinti tokiai naujai sakralinės monarchijos laidai, gundžiusiai žmonės idealios santvarkos kerai, buvo žydai, kuriems žmogaus – net jei tai būtų monarchas – sudievinimas buvo ta neleistina riba, kurios Senojo Testamento teologija nieku gyvu negalėjo leisti sau peržengti. Filonui vienintelis tikras nomotetas ir idealus žmogus liko Mozė. Tai jam priskiriamu vaizdiniu naudodamasis Filonas personifikavo logo sąvoką, paversdamas jį *sudvasintu įstatymu* (Satlow 2008; 500–519). Jis manė, kad monarcho vaizdinys neturi užgožti Kūrėjo ir buvo tikras, kad „išmintingas žmogus visada sieks išžvelgti visatos viešpatį“ (cit. pagal Davis 1984; 50). Žydų diaspora, pasklidusi visoje helenistinėje oikumenoje ir jų daromos titaniškos pastangos bet kokia kaina miestuose išsaugoti nuo pasaulietinės valdžios nepriklausančias žydiškas politeumas, apsaugojo to meto pasaulį nuo jam grėsusių galimybių tapti dar viena fatalistine pseudobudizmo *sangha* – tik šį kartą Vakaruose.

Išvados

IV a. pr. Kr., Aleksandriui Didžiajam sukūrus savo helenistinę imperiją, graikų įsteigtas politinis žemės nomas baigėsi. Galima tvirtai teigti, kad helenistinei monarchijai nebuvo lemta įgyvendinti žmogiškosios galios ir autoriteto sintezės, rytietišku būdu atkuriant viešpatavimo tradiciją. Viena iš priežasčių, neleidusių helenistinei monarchijai tapti sakraline, buvo šalia jos iškilusi helenistinio išminčiaus figūra, atsiradusi kaip unikali apolitinės draugijos istorinės evoliucijos pasekmė. Šalia monarcho, pretenduodama į ne mažiau svarbų statusą, lemtingai iškilo naujojo žynio figūra. Stoikų išminčius, pademonstruodamas tiesaus, atviro ir nepalenkiamo, o prireikus netgi visiškai bejausmio žmogaus paveikslą, žinojimo autoritetą iškėlė aukščiausiai galios ir tuo neišdildomai įsispaudė Vakarų pasaulio civilizacijos istorijoje. Iškeldamas pareigos idėją ir realizuodamas ją kaip kosminio teatro vaidmenį, stoicizmas įtvirtino žmogaus autonomijos idėją, nors paprastam individui iš to teko gana mažai naudos. Daug sėkmingiau vyko stoikų darbas su monarchija. Suformuluodamas prigimtinės teisės (gr. *nomos physeos*) koncepciją, stoicizmas sukūrė teorinį pagrindą teisinės monarchijos koncepcijai ir iš principo naujai rekonstravo monarcho, kaip idealaus žmogaus, sampratą. Išminčiaus dorovinės savybės

ilgainiui buvo priskirtos karališkajam asmeniui. Nauja asmens idėja tapo pakankamai talpi, kad aprėptų lig tol sunkiai suderinamas piliečio ir teisuolio sampratas, taip pat suvienytų skirtingus elgesio principus, nulemtus tiek išorinių taisyklių, tiek vidinių nuostatų. Naująjį tvarkos ir teisingumo principą išreiškiantis helenistinio monarcho asmuo tapo natūraliu antikinės žmogaus sampratos pirmavaizdžiu. Monarchijos idėja Antikos pasaulyje įgyvendino tokią žmogiškosios galios ir autoriteto sintezę, kurios anksčiau niekam nepavyko pasiekti. Tai buvo sintezė, turėjusi didelį, bet nevienareikšmį tolesnės raidos užtaisą. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad graikų istorija savo augimo ciklą pradėjo ir užbaigė tokiu pat monarchiniu valdymu. Tačiau ratui apsisukus, lemtingų pokyčių patyrė pati monarchijos idėja: skirtingai nuo teisei kontrolei nepavaldžios sakralinio monarcho figūros, graikams pavyko subrandinti anksčiau nežinomą, unikalią, karaliaus kaip įkūnyto įstatymo (gr. *nomos empsychos*) koncepciją, tapusią apšviestosios monarchijos ir teisinio valdymo prototipu. Helenizmo teisinė sąmonė žmonių atmintyje paliko nuostabaus atminimo sėklą ir paskatino juos toliau puoselėti šią nesunaikinamą idėją, kurią piliečių bendruomenės (lot. *Res publica romana*) lygmeniu vėliau įgyvendino romėnai, o krikščionių bendruomenės (lot. *Res publica christiana*) lygmeniu – krikščioniškoji Europa.

Antra vertus, įdėmesnis skaitytojas iš karto pastebės, kad pirmiau minėtą temą apibendrinimą sudaro helenistinėje Antikoje įtvirtintos politinės idėjos, kurias efektyviai traktuoti įmanu tik gyvenimo prasmės kategorijomis. Tiesą sakant, visos šios helenizme subrandintos idėjos patiems graikams davė išties labai nedaug, nes po pasaulį pasklido tik kaip jų sukurtas ir kitoms Vakarų civilizacijos tautoms atitekęs graikų intelektualinis paveldas. Na, o didesnioji graikiškos antikinės visuomenės dalis liko skendėti valią paralyžiuojančiose asocialaus individualizmo ir jam giminingo pseudoreliginio fatalizmo vizijose.

Pagrindinė išvada, kurią įmanu padaryti šiame kontekste, išnagrinėjus pirmą, antikinę Vakarų civilizacijos raidos dalį, yra ta, kad imperatyvus socialinės harmonijos siekis paprastų žmonių labai iš visuomenės eliminuoti politiškumui būdingą sąmonės įtampą ir natūralias žmogiškąsias priešpriešas, keičiant jas vadybinėmis procedūromis, beveik neišvengiamai veda prie mechaniškos uždarų socialinių grupių vykdomos politikos ir visiškos gyventojų apatijos kažkada susikurtų demokratijos institutų atžvilgiu. Bendrijos, kurios nesivargina spręsti savo politinio subjektyvumo problemų, anksčiau ar vėliau būna pasmerktos tapti svetimų jėgų inicijuojamų istorinių procesų objektu.

Socialinės harmonijos, filantropijos ir teatralizuoto sociokultūrinio jautrumo idėjos, kurias keliant artimoje aplinkoje įmanu trumpam laikui užglostyti natūralias socialines įtampas, ilgesnėje distancijoje ima veikti kaip žmonių sąmonę vis labiau paralyžiuojantis nuodas, o ne kaip visuomenės adaptacinius mechanizmus atkuriantis vaistas.

Literatūra

- Aalders, Gerhard J. 1979. „The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate“ in Maarten Jozef Vermaseren (ed.) *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden: Brill: 1–8. https://doi.org/10.1163/9789004295575_002
- Adcock, Frank E. 1957. *The Greek and Macedonian Art of War*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520340794>

- Alonso-Núñez, Jose Miguel. 2002. *The Idea of Universal History in Greece. From Herodotus to the Age of Augustus*. Amsterdam: J. C. Gieben. <https://doi.org/10.1163/9789004494213>
- Anderson, Andrew Runni. 1928. „Heracles and His Successors. A Study of a Heroic Ideal and the Recurrence of a Heroic Type“, *Harvard Studies in Classical Philology* 39: 7–58. <https://doi.org/10.2307/310599>
- Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: New Left Books.
- Annas, Julia. 2008. „The Sage in Ancient Philosophy“ in Francesca Alesse (ed.) *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli: Bibliopolis: 11–27.
- Arendt, Hannah. 1995. *Tarp praeities ir ateities* (vert. Arvydas Šliogeris). Vilnius: Aidai.
- Assmann, Jan; Stroumsa, Guy (eds.) 1999. *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions. Studies in the History of Religions. Vol. 83*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004379084>
- Atkins, Jed W. 2015. „Zeno’s Republic, Plato’s Laus, and the Early Development of Stoic Natural Law Theory“, *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 32 (1): 166–190. <https://doi.org/10.1163/20512996-12340042>
- Austin, Michel M. 1986. „Hellenistic Kings, War, and the Economy“, *The Classical Quarterly* 36 (2): 450–466. <https://doi.org/10.1017/S0009838800012180>
- Badian, Ernst. 1966. „Alexander the Great and the Greeks of Asia“ in Ernst Badian (ed.) *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*. Oxford: Blackwell: 37–69.
- Badian, Ernst. 2003. „Alexander the Great between two Thrones and Heaven. Variations on an Old Theme“ in Ian Worthington (ed.) *Alexander the Great. A Reader*. London–New York: Routledge: 245–262. <https://doi.org/10.4324/9780203804353>
- Baker, Gideon. 2018. „Cynical Cosmopolitanism“, *Theory & Event* 21 (3): 607–626.
- Baldry, Harold C. 1965. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511735851>
- Balk, Antri P. 2008. *Saints & Sinners. An Account of Western Civilization*. London: Thelema Publications.
- Barker, Ernest. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russell & Russell.
- Baumgarten, Albert I. (ed.) 1998. *Self, Soul and Body in Religious Experience. Studies in the History of Religions* 78. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004379008>
- Bees, Robert. 2011. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004192027.i-394>
- Bell, Daniel. 2003. *Kapitalizmo kultūriniai prieštaravimai*. Vilnius: ALK/Alma Littera.
- Beloch, Karl Julius. 1925. *Griechische Geschichte. Bd. 4. Abt. 1. Die griechische Weltherrschaft*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter.
- Bergman, Jan. 1967. „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me“, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 2: 35–51. <https://doi.org/10.30674/scripta.67006>
- Bernays, Jacob. 1879. *Lucian und die Kyniker*. Berlin: W. Hertz.
- Blumenfeld, Bruno. 2001. *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in Hellenistic Framework*. London–New York: Sheffield Academic Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2006. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bøgh, Birgitte. 2013. „The Graeco-Roman Cult of Isis“ in Lisbeth Bredholt Christensen, Olav Hammer, and David Warburton (eds.) *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. London–New York: Routledge: 228–241. <https://doi.org/10.4324/9781315728971>
- Borgeaud, Philippe. 2004. *Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary* (translated by Lysa Hochroth). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bosman, Philip. 2017. „Ancient Cynicism. For the Elite or for the Masses?“ in Richard Evans (ed.) *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds. From Sparta to Late Antiquity*. London–New York: Routledge: 34–48. <https://doi.org/10.4324/9781315605159>

- Bosworth, Albert Brian. 1988. *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518539>
- Brandon, Samuel. 1962. *Man and His Destiny in the Great Religions. An Historical and Comparative Study*. Manchester: University of Manchester Press.
- Branham, R. Bracht. 1994. „Defacing the Currency. Diogenes’ Rhetoric and the *Invention* of Cynicism“, *Arethusa* 27 (3): 329–359.
- Branham, R. Bracht. 1996. „Defacing the Currency: Diogenes’ Rhetoric and the *Invention* of Cynicism“ in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, LA–London: University of California Press: 81–104. <https://doi.org/10.1525/9780520921986-005>
- Braund, David. 2005. „After Alexander. The Emergence of the Hellenistic World, 323–281“ in Andrew Erskine (ed.) *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell: 19–34. <https://doi.org/10.1002/9780470996584.ch2>
- Braunert, Horst. 1968. „Staatstheorie und Staatsrecht im Hellenismus“, *Saeculum* 19 (1): 47–66. <https://doi.org/10.7788/saeculum-1968-0108>
- Briant, Pierre. 2010. *Alexander the Great and His Empire. A Short Introduction*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400834860>
- Bringmann, Klaus. 1993. „The King as Benefactor. Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism“ in Anthony W. Bulloch, Erich S. Gruen, A. A. Long, and Andrew Stewart (eds.) *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*. Berkeley, LA–London: University of California Press: 7–24.
- Brock, Roger. 2013. *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*. London–New York: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781472555694>
- Brouwer, Rene. 2011. „Polybius and Stoic *Tyche*“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (1): 111–132.
- Brouwer, Rene. 2014. *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139162487>
- Brouwer, Rene. 2019. „The Stoics on Luck“ in Ian M. Church and Robert J. Hartman (eds.) *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York–London: Routledge: 34–44. <https://doi.org/10.4324/9781351258760>
- Brown, Truesdell Sparhawk. 1949. *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*. Berkeley, LA: University of California Press: 24–53.
- Burckhardt, Jacob. 1934. *Kulturgeschichte Griechenlands*. Berlin–Leipzig–Wien: Paul Aretz Verlag.
- Burckhardt, Jacob. 1939. *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien*. Berlin–Leipzig–Wien: Paul Aretz Verlag.
- Burkert, Walter. 1990. *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München: C. H. Beck.
- Burkert, Walter. 2008. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Malden: Blackwell.
- Burstein, Stanley Mayer. 1976. *Outpost of Hellenism. The Emergence of Heraclea on the Black Sea*. Berkeley, LA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520314122>
- Buxton, Richard G. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Cairns, Douglas. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Calasso, Roberto. 1993. *The Marriage of Cadmus and Harmony*. New York: Knopf.
- Cartledge, Paul. 2009. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801747>
- Chamoux, François. 2003. *Hellenistic Civilization*. Malden, MA–Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470753521>
- Chanotis, Angelos. 1997. „Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic

- World“ in Brigitte Le Guen (ed.) *De la scene aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le grand*. Toulouse: Presses universitaires du mirail: 219–259.
- Chaniotis, Angelos. 2005. *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*. Malden–Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470773413>
- Chaniotis, Angelos. 2011. „The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorcetes and Hellenistic Religious Mentality“ in Iossif Panagiotis, Andrzej Chankowski and Catharine Lorber (eds.) *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens* (1–2 November 2007). Leuven: Peeters: 157–195.
- Cline, Eric H.; Graham, Mark W. 2011. *Ancient Empires. From Mesopotamia to the Rise of Islam*. New York: Cambridge University Press.
- Cline-Horowitz, Maryanne. 1998. *Seeds of Virtue and Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cooper, John M. 1998. „Posidonius on Emotions“ in Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 71–111. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9082-2_3
- Cornelli, Gabriele. 2013. *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin–Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110306507>
- Cornford, Francis M. 1957. *From Religion to Philosophy. A Study of the Origins of Western Speculation*. New York: Harper Torchbook.
- Davies, John Kenyon. 1984. *Democracy and Classical Greece*. Glasgow: Collins–Fontana.
- Davis, James. 1984. *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18–3.20. against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*. Lanham, NY–London: University Press of America.
- Dawson, Doyne. 1992. *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- De Vogel, Cornelia. 1973. *Greek Philosophy. A Collection of Texts Selected and Supplied with some Notes and Explanations. Vol. III. The Hellenistic, Roman Period*. Leiden: Brill.
- Demandt, Alexander. 1996. „Hellenismus. Die moderne Zeit des Altertums?“ in Bernd Funck (Hg.) *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in der Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Tübingen: Mohr: 17–28.
- Desmond, William. 2011. *Philosopher-Kings of Antiquity*. London–New York: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781472540843>
- Dmitriev, Sviatoslav. 2011. *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*. Oxford, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195375183.001.0001>
- Dodds, Eric R. 1959. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520931275>
- Dumont, Louis. 2002. *Esė apie individualizmq. Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu* (vert. Jūratė Skersytė). Vilnius: Baltos lankos.
- Durant, Will 1957. *Das Leben Griechenlands. Eine Kulturgeschichte Griechenlands*. Bern: Francke Verlag.
- Dvornik, Francis. 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, In 2 Volumes. Vol. 1*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Eckstein, Arthur M. 2008. *Rome Enters the Greek East. From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230–170 BC*. Malden, MA–Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444301564>
- Eckstein, Arthur. 2009. „Hellenistic Monarchy in Theory and Practice“ in Ryan K. Balot (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester: Blackwell: 247–265. <https://doi.org/10.1002/9781444310344>
- Edelstein, Ludwig. 1966. *The Meaning of Stoicism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ehrenberg, Victor. 1954. *Sophocles and Pericles*. Oxford: Basil Blackwell.

- Ehrenberg, Victor. 2011. „Hellenistic Age“ in Victor Ehrenberg. *Man, State and Deity. Essays in Ancient History*. New York: Barnes & Noble: 64–106.
- Ellis, John Richard. 1986. *Philip II and Macedonian Imperialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400858415>
- Engen, Darel T. 2010. *Honor and Profit. Athenian Trade Policy and the Economy and Society of Greece, 415–307 B.C.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Errington, R. Malcolm. 1990. *A History of Macedonia*. Berkeley–Oxford: University of California Press.
- Erskine, Andrew. 1990. *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. London: Bristol Classical Press. <https://doi.org/10.5040/9781849666879>
- Euben, J. Peter. 2003. *Platonic Noise*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825585>
- Farnell, Levis Richard. 1912. *The Higher Aspects of Greek Religion*. London: Williams and Norgate.
- Ferguson, A. S. 1921. „Plato’s Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line“, *The Classical Quarterly* 15 (3–4): 131–152. <https://doi.org/10.1017/S0009838800000604>
- Ferguson, William Scott. 1928. „The Leading Ideas of the New Period“ in S. A. Cook, Frank E. Adcock and Martin P. Charlesworth (eds.) *The Cambridge Ancient History. Vol. 7. The Hellenistic Monarchies and the Rise of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press: 1–40.
- Ferrari, G. R. F. (John). 2005. *City and Soul in Plato’s Republic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Finley, Moses I. 1975. „The Ancestral Constitution“ in Moses I. Finley. *The Use and Abuse of History*. London: Chatto & Windus: 34–59.
- Fiori, Roberto. 2014. „The *vir bonus* in Cicero’s *De Officiis*. Greek Philosophy and Roman Legal Science“ in *Аequit ius: от друзей и коллег к 50-летию профессора Д. В. Дождева: сборник документов* (ред. А. М. Ширвиндта). Москва: Статут: 187–202.
- Fisch, Max Harold. 1937. „Alexander and the Stoics“, *American Journal of Philology* 58 (2): 129–151. <https://doi.org/10.2307/290206>
- Ford, Andrew. 2008. „The Beginnings of Dialogue. Socratic Discourses and Fourth-Century Prose“ in Simon Goldhill (ed.) *The End of Dialogue in Antiquity*. New York: Cambridge University Press: 29–44. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575464.003>
- Fox, Robin Lane. 1986. *Alexander the Great*. New York: Penguin Books.
- Fuller, John F. C. 1960. *The Generalship of Alexander the Great*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Furley, William. 2010. „Hymns to Tyche and Related Abstract Entities“, *Paideia* 65: 161–180.
- Gabbert, Janice J. 1997. *Antigonos II Gonatas. A Political Biography*. London–New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203403440>
- Gabriel, Richard. 2010. *Philip II of Macedonia. Greater than Alexander*. Washington: Potomac Books.
- Gagarin, Michael. 1974. „Dike in Archaic Greek Thought“, *Classical Philology* 69 (3): 186–197. <https://doi.org/10.1086/366085>
- Gagarin, Michael. 2008. *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482779>
- Gaiser, Konrad. 1967. „Menander und der Peripatos“, *Antike und Abendland* 13 (1): 8–40. <https://doi.org/10.1515/9783110241259.8>
- Gehrke, Hans-Joachim. 1982. „Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie“, *Archiv für Kulturgeschichte* 64 (2): 247–277. <https://doi.org/10.7788/akg-1982-0203>
- Gehrke, Hans-Joachim. 1990. *Geschichte des Hellenismus*. München: Oldenbourg.
- Germino, Dante. 1982. *Political Philosophy and the Open Society*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Giliberti, Giuseppe. 2006. *Cosmopolis. Politics and Law in the Cynical-Stoic Tradition*. Pesaro: Edizioni Studio Alfa.

- Gotter, Ulrich. 2013. „The Castrated King, or: The Everyday Monstrosity of Late Hellenistic Kingship“ in Nino Luraghi (ed.) *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag: 207–230. <https://doi.org/10.25162/9783515105040>
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. 1996. „Religion in the Early Cynics“ in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, LA: University of California Press: 28–46. <https://doi.org/10.1525/9780520921986-004>
- Grant, Michael. 1982. *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*. New York: Scribner.
- Green, Peter. 1990. *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkeley, LA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520914148>
- Green, Peter. 2007. *Alexander the Great and the Hellenistic Age*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Greenbaum, Dorian Gieseler. 2016. *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and Influence*. Leiden–Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004306219>
- Greene, William Chase. 1944. *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Griffiths, J. Gwyn. 1953. „βασιλευς βασιλέων. Remarks on the History of a Title“, *Classical Philology* 48 (3): 145–154. <https://doi.org/10.1086/363650>
- Gruen, Erich S. 1993. „Polis in the Hellenistic World“ in Ralph M. Rosen and Joseph Farrell (eds.) *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 339–354. <https://doi.org/10.3998/mpub.12761>
- Gruen, Erich S. 1984. *The Hellenistic World and the Coming of Rome. In two Volumes. Vol. I*. Berkeley, LA–London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520351233>
- Gruen, Erich. 1985. „The Coronation of the Diadochoi“ in John W. Eadie and Josiah Ober (eds.) *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*. Lanham–London: University Press of America: 253–271.
- Guthrie, William Keith. 1950. *The Greeks and Their Gods*. London: Methuen.
- Guthrie, William Keith. 1969. *A History of Greek Philosophy. Vol. 3*. New York: Cambridge University Press.
- Guthrie, William Keith. 1971a. *The Sophists*. London–New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627385>
- Guthrie, William Keith. 1971b. *Socrates*. London–New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518454>
- Gutzwiller, Kathryn. 2007. *A Guide to Hellenistic Literature*. Malden, MA: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470690185>
- Habicht, Christian. 1956. *Gottmenschentum und griechische Städte*. München: Beck.
- Hadot, Pierre. 1998. *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press.
- Hadot, Pierre. 2002. *What is Ancient Philosophy?* Harvard: Belknap Press.
- Hammond, Nicholas Geoffrey. 1994. *Philip of Macedon*. London: Duckworth.
- Hampf, Franz. 1958. *Aleksander der Grosse*. Göttingen: Musterschmidt Verlag.
- Harland, Philip A. 2019. „The Most Sacred Society (*thiasos*) of the Pythagoreans: Philosophers Forming Associations“, *Journal of Ancient History* 7 (1): 207–232. <https://doi.org/10.1515/jah-2018-0018>
- Harris, Jason. 2017. „Scholarship and Leadership on the Black Sea. Clearchus of Heraclea as (Un)enlightened Tyrant“, *California Historical Society. Research Bulletin* 5 (2).
- Heiniman, Felix. 1945. *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: F. Reinhardt.
- Hesberg von, Henner. 1999. „The King on Stage“, *Studies in the History of Art* 56: 65–75. <https://www.jstor.org/stable/42622233>

- Hirzel, Rudolf. 1900. *Agraphos Nomos*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Höistad, Ragnar. 1948. *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckeri.
- Holmes, Stephen. 1979. „Aristippus in and out of Athens“, *The American Political Science Review* 73 (1): 113–128. <https://doi.org/10.2307/1954734>
- Horsley, Richar A. 1978. „The Law of Nature in Philo and Cicero“, *Harvard Theological Review* 71 (1–2): 35–59. <https://doi.org/10.1017/S0017816000025566>
- Huizinga, Johan. 2008. *Homo ludens. Mėginimas apibrėžti kultūros žaidiminį elementą* (vert. Antanas Gailius). Vilnius: Gelmės.
- Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, Brad. 1986. „Goal and Target in Stoicism“, *Journal of Philosophy* 83 (10): 547–556. <https://doi.org/10.2307/2026429>
- Jaeger, Werner. 1945. *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. I. Archaic Greece. The Mind of Athens*. New York: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner. 1959. *Paideia. Die Formierung des griechischen Menschen*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110842296>
- Jellinek, Georg. 1922. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Springer.
- Joos, Paul. 1955. *Tyche, Physis, Techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*. Winterthur: P. G. Keller.
- Kaerst, Julius. 1898. *Studium zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*. München: Kaletsch.
- Kampers, Franz. 1901. *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*. Freiburg: Herder.
- Kazlauskas, Raimondas. 2017. „Potestas quaerens auctoritatem. Politinė teologija tarp hierateumos ir strateumos“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 2 (41): 5–64. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2017.2.11721>
- Kazlauskas, Raimondas. 2018. „Atminties kultūra ir politiškumo genezė Delfų teologijoje“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 1 (42): 5–44. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2018.12166>
- Kazlauskas, Raimondas. 2019. „Politiškumo genealogija. Herojų amžius ir jaunimo maištas“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 1 (44): 7–73. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2019.1.8>
- Kazlauskas, Raimondas. 2020. „Politiškumo krizė. Polis ir individas“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, 46 (1): 95–137. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2020.1.23>
- Keegan, John. 1997. *Die Kultur des Krieges*. Reinbek: Rowohlt.
- Kerferd, George. 1978. „What Does the Wise Man Know?“ in John M. Rist (ed.) *The Stoics*. Berkeley: University of California Press: 125–136. <https://doi.org/10.1525/9780520339255-007>
- Kerferd, George. 1981. *The Sophistic Movement*. London–New York: Cambridge University Press.
- Kerferd, George. 1990. „The Sage in Hellenistic Philosophical Literature“ in John G. Gammie and Leo G. Perdue (eds.) *The Sage in Israel and Ancient Near East*. Eisenbrauns: Winona Lake: 319–328.
- Knox, Bernard. 1957. *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*. New Haven: Yale University Press.
- Koester, Helmut. 1982. *Introduction to the New Testament. Vol. I. History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. Philadelphia: Fortress Press. <https://doi.org/10.1515/9783110814064>
- Koester, Helmut. 2007. „Natural Law (nomos physeos) in Greek Thought“ in Helmut Koester. *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context*. Minneapolis: Fortress: 126–142.
- Koster, Severin. 2016. „Persona. Vom Wort zum Begriff“ in Hans Dieter Spengler, Benedikt Forschner und Michael Mirschberger (Hgg.) *Die Idee der Person als römisches Erbe?* Erlangen: FAU University Press: 21–37.

- Krewet, Michael. 2017. „Polybios' Geschichtsbild. Hellenistische Prinzipien seiner Darstellungen menschlichen Handelns“, *Wiener Studien* 130: 89–125. <https://www.jstor.org/stable/44647513>
- Lamari, Anna. 2007. „Aeschylus' Seven Against Thebes vs. Euripides' Phoenissae. Male vs. Female Power“, *Wiener Studien* 120: 5–24. <https://www.jstor.org/stable/24752017>
- Lane, James W. 2014. *Meta-Religion. Religion and Power in World History*. Oakland: University of California Press.
- Leveque, Pierre. 1968. *The Greek Adventure. A Cultural and Historical Study of the Ancient Greeks*. New York–Cleveland: The World Publishing Company.
- Lewis, Nicola Denzey. 2013. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies*. London–Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004245761>
- Liu, Irene. 2008. „Nature and Knowledge in Stoicism. On the Ordinarity of the Stoic Sage“, *Apieron* 41 (4): 247–276. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2008.41.4.247>
- Locke, Jill. 2016. *Democracy and the Death of Shame. Political Equality and Social Disturbance*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107477933>
- Long, Anthony A. 1996. „The Socratic Tradition. Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“ in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, LA: University of California Press: 28–46. <https://doi.org/10.1525/9780520921986-003>
- Lorber, Catharine; Panagiotis, Iossif. 2009. „The Cult of Helios in the Seleucid East“, *Topoi* 16 (1): 19–42. <https://doi.org/10.3406/topoi.2009.2289>
- Ma, John. 1999. *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*. New York: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2000. *Trumpa etikos istorija. Dorovės filosofijos istorija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus* (vert. Inesa Šeškauskienė). Vilnius: Charibdė.
- Martens, John. 1994. „Nomos empsychos in Philo and Clement of Alexandria“ in Wendy E. Helleman (ed.) *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*. Lanham, NY–London: University Press of America: 323–338.
- Martens, John. 2003. *One God, One Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047400080>
- Martin, Luther H. 1987. *Hellenistic Religions. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Martin, Luther H. 1994. „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture“, *Numen* 41 (2): 117–140. <https://doi.org/10.2307/3270256>
- Matheson, Susan B. 1994. „The Goddess Tyche“ in Susan Matheson (ed.) *An Obsession With Fortune. Tyche in Roman and Greek Art*. New Haven: Yale University Art Gallery: 18–33. <https://www.jstor.org/stable/40514500>
- Matthew, Edwards. 2012. *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666535383>
- McCormick, Peter. 1979. „The Concept of the Self in Political Thought“, *Canadian Journal of Political Science* 12 (4): 689–725. <https://doi.org/10.1017/S0008423900053580>
- McKay, John; Hill, Bennett; Buckler, John. 1988. *A History of World Societies. From Antiquity Through the Middle Ages. Vol. A*. Boston: Houghton Mifflin.
- McManus, Curtis R. 2016. *Clio's Bastards or, the Wrecking of History and the Perversion of Our Historical Consciousness*. Victoria: Friesen Press.
- McNeill, William. 1963. *The Rise of the West. A History of the Human Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meyer, Eduard. 1910. „Alexander der Grosse und die absolute Monarchie“ im Eduard Meyer. *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*. Halle: Verlag von Max Niemeyer: 283–333.

- Merlan, Philip. 1950. „Alexander the Great or Antiphon the Sophist?“, *Classical Philology* 45 (3): 161–166. <https://doi.org/10.1086/363304>
- Miano, Daniele. 2018. *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198786566.001.0001>
- Mitsis, Phillip. 2011. „Hellenistic Political Theory“ in George Klosko (ed.) *The Oxford Handbook of History of Political Philosophy*. New York: Oxford University Press: 120–141. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0008>
- Moles, John. 1995. „The Cynics and Politics“ in André Laks and Malcolm Schofield (eds.) *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy – Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press: 129–158. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518485.007>
- Moles, John. 1996. „Cynic Cosmopolitanism“ in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, LA–London: University of California Press: 105–120. <https://doi.org/10.1525/9780520921986-006>
- Momigliano, Arnaldo. 1973. „Freedom of Speech in Antiquity“ in Philip P. Wiener (ed.) *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. Vol. 2*. New York: Charles Scribner’s Sons: 252–263.
- Montiglio, Sylvia. 2011. *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.2802465>
- Morford, Mark. 2002. *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. London–New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203451816>
- Müller, Olaf. 1973. *Antigonos Monophthalmos und “Das Jahr der Könige”. Untersuchungen zur Begründung der hellenistischen Monarchien, 306–304 v. Chr.* Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Nahme, Paul E. 2013. „Law, Principle, and the Theologico–Political History of Sovereignty“, *Political Theology* 14 (4): 432–479. <https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.0000000009>
- Navia, Luis E. 2005. *Diogenes the Cynic. The War Against the World*. New York: Humanity Books.
- Nestle, Wilhelm. 1944. *Griechische Geistesgeschichte. In ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. Stuttgart: A. Kröner.
- Nilsson, Martin P. 1948. *Greek Piety*. Oxford: Clarendon Press.
- Nilsson, Martin P. 1961. *Geschichte der griechischen Religion. Bd. 2. Die hellenistische und römische Zeit*. München: Beck.
- Nippel, Wilfried. 1991. „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“ in Hans-Joachim Lieber (Hg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Günter Olzog: 17–46.
- Nock, Arthur Darby. 1972a. „ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ“ in Arthur Darby Nock. *Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock’s writings, and Indexes, by Zeph Stewart*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 202–251.
- Nock, Arthur Darby. 1972b. „Posidonius“ in Arthur Darby Nock. *Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock’s writings, and Indexes, by Zeph Stewart*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 853–876.
- O’Sullivan, Lara. 2017. „Kings and Gods. Divine Narratives in Hellenistic Violence“, in Michael Champion and Lara O’Sullivan (eds.) *Cultural Perceptions of Violence in the Hellenistic World*. London–New York: Routledge: 78–99. <https://doi.org/10.4324/9781315208329>
- Oakley, Francis. 2010. *Empty Bottles of Gentilism. Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050). Vol. I. The Emergence of Western Political Thought in the Latin Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.
- Obbink, Dirk; Vander Waerdt, Paul. 1991. „Diogenes of Babylon. The Stoic Sage in the City of Fools“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 32 (4): 355–396.

- Orrieaux, Claude; Schmitt-Pantel, Pauline. 2016. *Senovės graikų istorija* (vert. Birutė Gedgaudaitė ir Diana Bučiūtė). Vilnius: Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
- Ostwald, Martin. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Ostwald, Martin. 1973. „Was there a Concept *agraphos nomos* in Classical Greece“ in Edward N. Lee, Alexander P. Mourelatos and Richard M. Rorty (eds.) *Exegesis and Argument. Studies in Greek Presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum: 70–104.
- Ostwald, Martin. 2000. *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*. Stuttgart: F. Steiner.
- Ostwald, Martin. 2009. *Language and History in Ancient Greek Culture*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812206098>
- Ottmann, Henning. 2002. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Bd. 2. Die Römer und das Mittelalter. Teilbd. 1. Die Römer*. Stuttgart–Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Overtoom, Nikolaus Leo. 2016. „The Power–Transition Crisis of the 240s BC and the Creation of the Parthian State“, *The International History Review*, 38 (5): 984–1013. <https://doi.org/10.1080/07075332.2016.1140669>
- Patzig, Günther. 1962. „Stoa“ in Kurt Galling (Hg.) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band VI*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Peterson, Erik. 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner.
- Pohlenz, Max. 1923. *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Pohlenz, Max. 1953. „Nomos und Physis“, *Hermes* 81 (4): 418–438. <https://www.jstor.org/stable/4474824>
- Pohlenz, Max. 1992. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pollitt, Jerome Jordan. 1986. *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Poulakos, John. 1995. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. Columbia, SC: University of South Carolina Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm9c>
- Powers, Nathan M. 1998. „Onesicritus, Naked Wise Men, and the Cynic’s Alexander“, *Syllecta Classica* 9: 70–85. <https://doi.org/10.1353/SYL.1998.0001>
- Pritchett, W. Kendrick. 1974. *The Greek State at War. Part 2*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520342064>
- Rankin, Herbert David. 1983. *Sophists, Socratics and Cynics*. London–Totowa, NJ: Barnes & Noble.
- Reinhardt, Karl. 1926. *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*. München: Beck.
- Reinhardt, Karl. 1989. „Poseidonios über Ursprung und Entartung. Interpretation zweier kulturgeschichtlicher Fragmente“ im Karl Reingadt. *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 402–460.
- Rich, Audrey N. M. 1991. „The Cynic Conception of AYTAPKEIA“ in Margarethe Billerbeck (Hg.) *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. Amsterdam: B. R. Grüner: 233–240. <https://doi.org/10.1075/bsp.15.19rc>
- Richter, Daniel S. 2011. *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199772681.001.0001>
- Rist, John M. 1969. *Stoic Philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Rollinger, Robert. 2011. „Herrscherkult und Königsvergöttlichung bei Teispiden und Achaimeniden. Realität oder Fiktion?“ in Linda-Marie Günther und Sonja Plischke (Hrsg.) *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*. Berlin: Verlag Antike: 11–54.
- Roubekas, Nickolas. 2017. *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*. New York–London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315725871>

- Rüpke, Jörg. 2013. „Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research“ in Jörg Rüpke (ed.) *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press: 3–38. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199674503.003.0001>
- Sabine, George H.; Thorson, Thomas L. 1995. *Politinių teorijų istorija* (vert. V. Radžvilas ir kt.). Vilnius: Pradai.
- Sagan, Eli. 1991. *The Honey and the Hemlock. Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sandbach, Francis H. 1975. *The Stoics*. London: Chatto & Windus.
- Satlow, Michael L. 2008. „Philo on Human Perfection“, *Journal of Theological Studies* 59 (2): 500–519. <https://doi.org/10.1093/jts/fln089>
- Saxonhouse, Arlene W. 2006. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511616068>
- Scala, Rudolf von. 1890. *Die Studien des Polybios*. Bd. I. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Schadewaldt, Wolfgang. 1975. *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schatt, Gerhard. 1996. *Im Schatten des Olymp. Die Welt der Griechen und des Hellenismus*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Scheer, Tanja S. 2000. *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*. München: Beck.
- Schmitthenner, Walter. 1968. „Über eine Formveränderung der Monarchie seit Alexander der Grosse“, *Saeculum* 19: 31–46.
- Schmitt-Pantel, Pauline. 1990. „Collective Activities and the Political in the Greek City“ in Oswyn Murray and Simon Price (eds.) *The Greek City: from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press: 199–213.
- Schofield, Malcolm. 1999. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schofield, Malcolm. 2005. „Epicurean and Stoic Political Thought“ in Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. New York: Cambridge University Press: 435–456. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521481366.024>
- Schubart, Wilhelm. 1937. *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*. Leipzig: Hinrichs.
- Schubart, Wilhelm. 1947. *Glaube und Bildung im Wandel der Zeit*. München: Münchner Verlag.
- Scott, Michael. 2009. *From Democrats to Kings. The Downfall of Athens to the Epic Rise of Alexander the Great*. New York: The Overlook Press.
- Scullion, Scott. 2014. „Religion and the Gods in Greek Comedy“ in Michael Fontaine (ed.) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*. New York: Oxford University Press: 340–358. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199743544.013.016>
- Sfameni-Gasparro, Giulia. 1997. „Daimon and Tyche in the Hellenistic Religious Experience“ in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle (eds.) *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*. Aarhus: Aarhus University Press: 67–109.
- Shklar, Judith. 1976. *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinclair, Thomas. 2010. *History of Greek Political Thought*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203707920>
- Sissa, Giulia; Detienne, Marcel. 2000. *The Daily Life of the Greek Gods*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Smith, Roland Ralph. 1994. „Kings and Philosophers“ in Anthony Bulloch, Erich. S. Gruen, A. A. Long and Andrew Stewart (eds.) *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*. Berkeley, LA–London: University of California Press: 202–212.
- Strasburger, Hermann. 1965. „Poseidonios on Problems of the Roman Empire“, *Journal of Roman Studies* 55: 40–53. <https://doi.org/10.2307/297429>

- Strauss, Barry. 1993. *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.4324/9780203034910>
- Stroheker, Karl. 1954. „Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik“, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 2 (4): 381–412. <https://www.jstor.org/stable/4434365>
- Strootman, Rolf. 2005. „Kings against Celts. Deliverance from Barbarians as a Theme in Hellenistic Royal Propaganda“ in Karl A. E. Enekel and Ilja Leonard Pfeijffer (eds.) *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*. Leiden–Boston: Brill: 101–142. https://doi.org/10.1163/9789047414544_006
- Strootman, Rolf. 2011. „Hellenistic Court Society. The Seleukid Imperial Court under Antiochos the Great, 223–187 BC“ in Jaroen Duindam, Metin Kunt and Tülay Artan (eds.) *Royal Courts in Dynastic States and Empires. A Global Perspective*. Leiden–Boston: Brill: 63–89. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004206229.i-444.20>
- Svenbro, Jesper. 1993. *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Ithaca, NY: Cornell University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1nhq1w>
- Šachermeiras, Fricas. [Schachermeyr Fritz]. 1994. *Aleksandras Makedonietis*. Vilnius: Mintis.
- Taeger, Fritz. 1957. *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkults. Bd. I*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Tarn, William Woodthorpe. 1913. *Antigonos Gonatas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarn, William Woodthorpe. 1933. „Alexander the Great and the Unity of Mankind“, *Proceedings of the British Academy* 19: 123–166.
- Tarn, William Woodthorpe. 1948. *Alexander the Great. Vol. 1. Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarn, William Woodthorpe; Griffith, Guy Thompson. 1952. *Hellenistic Civilisation*. London: Edward Arnold.
- Tarnas, Richard. 1991. *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York: Harmony Books.
- Taubler, Eugen. 1926. *Tyche, Historische Studien*. Leipzig–Berlin: B. G. Teubner.
- Theimer, Walter. 1955. *Geschichte der politischen Ideen*. Bern–München: Francke.
- Thomas, Rosalind. 2005. „Writing, Law, and Written Law“ in Michael Gagarin and David Cohen (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press: 41–60. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521818400.003>
- Tigerstedt, Eugene. 1965. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tripolitis, Antonia. 2002. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Troeltsch, Ernst. 1925. „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“ im Ernst Troeltsch. *Gesammelte Schriften. Bd. 4. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck: 166–191.
- Usener, Hermann. 1948. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Frankfurt/M.: Schulte.
- van Kooten, George H. 2010. „Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics“ in Martin Goodman, George H. van Kooten and J.T.A.G.M. van Ruiten (eds.) *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leiden: Brill: 361–385. https://doi.org/10.1163/9789004216495_024
- van Nuffelen, Peter. 2011. *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511997785>
- Vatai, Frank. 2014. *Intellectuals in Politics in the Greek World. From Early Times to the Hellenistic Age*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315796178>
- Vatter, Miguel. 2021. *Living Law. Jewish Political Theology from Hermann Cohen to Hannah Arendt*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197546505.001.0001>

- Versnel, Henk. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004204904.i-594>
- Voegelin, Eric. 1997. *History of Political Ideas. Vol. I. Hellenism, Rome, and Early Christianity (Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 19)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric. 2000a. *Order and History. Vol. II. The World of Polis (Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 15)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric. 2000b. *Order and History. Vol. III. Plato and Aristotle (Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 16)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Vogt, Katja Maria. 2008. *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320091.001.0001>
- Vogt, Peter. 2011. *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783050057323>
- Walbank, Frank William. 1984. „Monarchies and Monarchic Ideas“ in Frank William Walbank, A. E. Astin, Martin W. Frederiksen and Robert Maxwell Ogilvie (eds.) *The Cambridge Ancient History. Vol. VII (I). The Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press: 62–100. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521234450.004>
- Webster, Thomas Bertram. 1950. *Studies in Menander*. Manchester: Manchester University Press.
- West, Martin. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- White, John. 1999. *The Apostle of God. Paul and the Promise of Abraham*. Peabody: Hendrickson.
- Wiemer, Hans-Ulrich. 2017. „Siegen oder untergehen? Die hellenistische Monarchie in der neueren Forschung“ in Stefan Rebenich (Hg.) *Monarchische Herrschaft im Altertum*. Berlin–Boston: Walter de Gruyter: 305–339. <https://doi.org/10.1515/9783110463859-013>
- Wiesehöfer, Josef. 1996. „King of Kings and Philhellen. Kingship in Arsacid Iran“ in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, and Jan Zahle (eds.) *Aspects of Hellenistic Kingship*. Aarhus: Aarhus University Press: 55–66.
- Wildberger, Julia. 2018. *The Stoics and the State. Theory – Practice – Context*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Willoughby, Harold R. 1929. *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Winiarczyk, Marek. 2013. *The “Sacred History” of Euhemerus of Messene*. Berlin–Boston: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110294880>
- Wirszubski, Chaim. 1950. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518607>
- Wood, Ellen Meiksins. 2008. *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. London–New York: Verso.
- Wood, Neal. 1964. „Xenophon’s Theory of Leadership“, *Classica et Mediaevalia* 25: 33–66.
- Zeller, Eduard. 1892. *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*. London: Longman.
- Zippelius, Reinhold. 1970. *Allgemeine Staatslehre. Politikwissenschaft*. München: Beck.
- Аверинцев, Сергей С. 1984. „Античный риторический идеал и культура Возрождения“ в кн. *Античное наследие в культуре Возрождения*. Москва: Наука.
- Берве, Гельмут. 1997. *Тираны Греции*. Ростов/Д.: Феникс.
- Бикерман, Элиас [Bickerman, Elias]. 1985. *Государство Селевкидов*. Москва: Наука.
- Левек, Пьер [Leveque, Pierre]. 1989. *Эллинистический мир*. Москва: Наука.

Šaltiniai

- Aischilas. 1988. „Agamemnonas“ (vert. Jonas Dumčius), kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Aischilas. 1988. „Eumenidės“ (vert. Jonas Dumčius), kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Aischilas. 1988. „Choeforos“ (vert. Jonas Dumčius), kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.

- Aischilas. „Persai“ (vert. Audronė Kudulytė-Kairienė). Prieiga internetu: http://www.dramustalcius.lt/download/aeschylus__persai_335
- Aristophanes. 1924. „The Acharnians“ in *Aristophanes. The Acharnians, the Clouds, the Knights, the Wasps* (translation of Benjamin B. Rogers). London: William Heinemann–New York: G. P. Putnam’s Sons.
- Aristotelis. 1990. „Nikomacho etika“ (vert. Jonas Dumčius), kn. Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Aristotelis. 1997. *Politika* (vert. Mindaugas Strockis). Vilnius: ALK Pradai.
- Aristotle. 2013. „Metaphysics“ (translated by William D. Ross) in *The Complete Works of Aristotle*. Hastings: Delphi Classics.
- Aristotle. 2013. „Physics“ (translated by Robert P. Hardie and R. K. Gaye) in *The Complete Works of Aristotle*. Hastings: Delphi Classics.
- Aristotle. 2013. „Rhetoric“ (translated by W. Rhys Roberts) in *The Complete Works of Aristotle*. Hastings: Delphi Classics.
- Arrian. 1989. „The Anabasis“ (translated by Martin Hammond) in *Arrian. Alexander the Great. The Anabasis and the Indica*. Oxford: Oxford University Press.
- Athenaeus. *Deipnosophists* (translated by Charles D. Yonge). Prieiga internetu: <http://www.attalus.org/info/athenaeus.html>
- Cicero. 2014. „On Duties“ (translated by Walter Miller) in *The Complete Works of Cicero*. Hastings: Delphi Classics.
- Cicero. 2014. „On the Nature of the Gods“ (translated by Charles D. Yonge) in *The Complete Works of Cicero*. Hastings: Delphi Classics.
- Cicero. 2014. „On the Orator“ (translated by John S. Watson) in *The Complete Works of Cicero*. Hastings: Delphi Classics.
- Cleanthes. 1921. „The Hymn of Cleanthes“ (translated by Edward H. Blakeney) in *The Hymn of Cleanthes. With Brief Introduction and Notes*. London–New York: The Macmillan Company.
- Demosthenes. 2005. „On the Crown“ in *Demosthenes, Speeches 18 and 19* (translated by Harvey Yunis). Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/705777>
- Diodorus of Sicily. 1933–1967. *Diodorus of Sicily, in Twelve Volumes* (translation by Charles H. Oldfather). London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam’s sons.
- Diodorus of Sicily. 2019. *The Library, Books 16–20. Philip II, Alexander the Great, and the Successors* (translation by Robin Waterfield). Oxford: Oxford University Press.
- Euripidas. 2009. „Hekabė“ (vert. Henrikas Zabulis) kn. Euripidas. *Tragedijos*. Vilnius: Mintis.
- Euripidas. „Maldautojos“ (vert. Audronė Kudulytė-Kairienė). Prieiga internetu: http://www.dramustalcius.lt/download/euripides__maldautojos_412
- Euripidas. 2009. „Trojietės“ (vert. Henrikas Zabulis) kn. Euripidas. *Tragedijos*. Vilnius: Mintis.
- Herakleitas. 1995. *Fragmentai* (vert. Mantas Adomėnas). Vilnius: Aidai ALK.
- Herodotas. 1988. *Istorija* (vert. Jonas Dumčius). Vilnius: Mintis.
- Hesiodas. 1963. „Darbai ir dienos“ (vert. Jonas Dumčius) kn. Jonas Dumčius ir Leonas Valkūnas (sud.) *Graikų literatūros chrestomatija*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Hesiodas. 2002. *Teogonija* (vert. Audronė Kudulytė-Kairienė). Vilnius: Aidai.
- Homeras. 1979. *Odiseja* (vert. Antanas Dambrauskas). Vilnius: Vaga.
- Homeras. 1981. *Iliada* (vert. Antanas Dambrauskas). Vilnius: Vaga.
- Homeriniai himnai*. 2016. (vert. Audronė Kudulytė-Kairienė). Vilnius: Aidai.
- Isocrates. 2016. „Areopagiticus“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „Busiris“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.

- Isocrates. 2016. „Evagoras“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „Helen“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „Nicocles or The Cyprians“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „Panegyricus“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „To Nicocles“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Isocrates. 2016. „To Philip“ (translated by George Norlin) in *The Complete Works of Isocrates*. Hastings: Delphi Classics.
- Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą* (vert. Vanda Kazanskienė). Vilnius: Pradai.
- Kvintas Kurcijus Rufas. 2001. *Apie Aleksandro Didžiojo žygius ir gyvenimą* (vert. Stasys Puleikis). Vilnius: R. Petrausko PĮ.
- Lukian. 1981a. „Der Verkauf der philosophischen Sekten“ (übersetzt von Jürgen Werner) in *Lukian. Werke in drei Bänden. Bd. I*. Berlin–Weimar: Aufbau Verlag.
- Lukian. 1981b. „Demonax“ (übersetzt von Jürgen Werner) in *Lukian. Werke in drei Bänden. Bd. II*. Berlin–Weimar: Aufbau Verlag.
- Menander. 2010. „The Shield“ (translated by Stanley Ireland) in *The Shield (Aspis) and The Arbitration (Epitrepontes)*. Oxford: Oxbow Books.
- Pausanias. 1933. *Description of Greece. In Six Volumes*. London: William Heinemann.
- Pindar. 2007. *The Complete Odes* (translated by Anthony Verity). Oxford, NY: Oxford University Press.
- Platonas. 1981. *Valstybė* (vert. Jonas Dumčius). Vilnius: Mintis.
- Platonas. 1995. „Timajas“ (vert. Naglis Kardelis) kn. Platonas. *Timajas, Kritijas*. Vilnius: Aidai, ALK.
- Platonas. 2005. „Septintasis laiškas“ (vert. Kristupas Sabolius) kn. Platonas. *Antrasis ir Septintasis laišakai*. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2016. *Alkibijadas* (vert. Vilius Bartninkas). Vilnius: Jonas ir Jokūbas.
- Platonas. 2017. *Filebas* (vert. Tatjana Aleknienė). Vilnius: Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
- Platonas. 2019. *Gorgijas* (vert. Tatjana Aleknienė). Vilnius: Žara.
- Platonas. 2020. *Teaitetas* (vert. Tatjana Aleknienė). Vilnius: Žara.
- Plato 2015. „Protagoras“ (translated by Benjamin Jowett) in *The Complete Works of Plato*. Hastings: Delphi Classics.
- Plato. 2015. „Laws“ (translated by Benjamin Jowett) in *The Complete Works of Plato*. Hastings: Delphi Classics.
- Plato. 2015. „Statesman“ (translated by Benjamin Jowett) in *The Complete Works of Plato*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarchas. 1962. „Aleksandras“ (vert. Anastazija Kašinskaitė) kn. Plutarchas. *Rinktinės biografijos*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Plutarchas. 1998. „Solonas“ (vert. Nijolė Juchnevičienė) kn. Plutarchas. *Biografijos*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plutarch. 1898. *Plutarch's Morals. Ethical Essays*. London: Georg Bell and Sons.
- Plutarch. 2013. „Demetrius“ (translated by Bernadotte Perrin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarch. 2013. „Isis and Osiris“ (translated by Frank C. Babbitt and William W. Goodwin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarch. 2013. „Marius“ (translated by Bernadotte Perrin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.

- Plutarch. 2013. „On Stoic Self-contradictions“ (translated by Frank Cole Babbitt and William W. Goodwin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarch. 2013. „On the Fortune or the Virtue of Alexander“ (translated by Frank Cole Babbitt and William W. Goodwin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarch. 2013. „Pompey“ (translated by Bernadotte Perrin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Plutarch. 2013. „Pyrrhus“ (translated by Bernadotte Perrin) in *The Complete Works of Plutarch*. Hastings: Delphi Classics.
- Polybius. 2010. *The Complete Histories of Polybius* (translated by William R. Paton). Neeland Media LLC.
- Seneka. 1986. *Laiškai Lucilijui* (vert. Dalia Dilytė). Vilnius: Mintis.
- Sofoklis. 1988. „Antigonė“ (vert. Antanas Dambrauskas) kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Sofoklis. 1988. „Edipas karalius“ (vert. Antanas Dambrauskas) kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Strabo. 1917–1932. *The Geography of Strabo. In Eight Volumes* (translated by Horace L. Jones). London: W. Heinemann–New York: G. P. Putnam’s Sons.
- Šventasis Raštas. *Senasis ir Naujasis Testamentas*. 1998. Vilnius: Lietuvos katalikų vyskupų konferencija.
- Thucydides. 1998. *The Peloponnesian War* (translated by Steven Lattimore). Indianapolis: Hackett Pub.
- Tukididas. 1963. „Periklio kalba“ (vert. Leonas Valkūnas) kn. Jonas Dumčius ir Leonas Valkūnas (sud.) *Graikų literatūros chrestomatija*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Xenophon. 2013. „Agesilaus“ (translated by Edgar C. Marchant) in *The Complete Works of Xenophon*. Hastings: Delphi Classics.
- Xenophon. 2013. „Constitutions of the Lacedaemonians“ (translated by Edgar C. Marchant) in *The Complete Works of Xenophon*. Hastings: Delphi Classics.
- Xenophon. 2013. „Cyropaedia“ (translated by Walter Miller) in *The Complete Works of Xenophon*. Hastings: Delphi Classics.
- Xenophon. 2013. „Hiero“ (translated by Edgar C. Marchant) in *The Complete Works of Xenophon*. Hastings: Delphi Classics.
- Xenophon. 2013. „Oeconomicus“ (translated by Edgar C. Marchant) in *The Complete Works of Xenophon*. Hastings: Delphi Classics.
- Диоген Лаэртский [Diogenes Laertios]. 1986. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (пер. М. А. Гаспарова). Москва: Мысль.
- Климент Александрийский [Clemens Alexandrinus]. 1998. *Увещевание к язычникам* (пер. А. Ю. Братухина). СПб.: Изд-во РХГИ.
- Секст Эмпирик [Sextus Empiricus]. 1976. „Против физиков“ (пер. А. Ф. Лосева) в кн. Секст Эмпирик. *Сочинения в двух томах. Т. I*. Москва: Мысль.