

Raimondas Kazlauskas

Atminties kultūra ir politiškumo genezė Delfų teologijoje

Santrauka. Straipsnyje aptariama politiškumo genezė, traktuojant šį fenomeną kaip ypatingą politinių ir religinių veiksnių sąveiką. Rytams būdinga cheirografinė atminties kultūra lyginama su graikų pasaulyje iškilusia oroakustine jos alternatyva. Svarstomos antikinės Graikijos politinės sąmonės ir religinio mentaliteto raidos ypatybės. Nagrinėjamos legitimacijos prielaidos, susiejant jas su Tamsiaisiais amžiais vykusia graikų tapatybės krize ir kartų kovos problema, kurią atspindėjo tradicinė tėvų pasaulio (Olimpo) teologija ir marginali sūnų pasaulio (Delfų) teologija.

Pagrindiniai žodžiai: *atmintis, Delfai, galia, genezė, legitimacija, politiškumas.*

Key words: *Delphi, genesis, legitimation, memory, power, the political.*

Bendruomenę telkia vaizduotė.

WILLIAM BUTLER YEATS.

THE GALWAY PLAINS. 1903

Epocha miršta, kai išsenka jos iliuzijos.

ARTHUR ASHER MILLER

Įvadas. Politiškumo problema

Mūsų svarstymų tikslas, kylantis iš politinės teologijos metodologinių pozicijų, yra naujai įvertinti graikų polio susidarymo prielaidas, kurios leidžia politiškumą traktuoti kaip ypatingą politinių ir religinių veiksnių sinergiją. Siekiama aptarti politiškumo ir teologijos istorinį santykį istoriniame kontekste, o tai, mūsų manymu, leistų pakoreguoti ir patikslinti politinės teologijos metodologiją, taikant šią gana produktyvią teorinę žiūrą tolesniems politinės istorijos ir

sociologijos tyrimams. Imdamiesi analizuoti politines ir teologines Antikos visuomenės formavimosi prielaidas, sykiu norime susaistyti politinės teologijos, kaip metodologijos, siūlomą problemos matymą su genealogijos metodo teikiamomis tyrimo galimybėmis.

Atsižvelgiant į išsikeltą tikslą, toliau straipsnyje bus formuluojami tyrimo uždaviniai, turintys paaiškinti unikalias graikų politiškumo prielaidas. Siekiant kuo kruopščiau rekonstruoti politiškumo genealogiją, numatomos šios tyrimo kryptys ir temos:

- a) cheirografijos, kaip Rytų despotijoms būdingos atminties kultūros, krizė ir jos alternatyvos paieškos;
- b) Mnemosinės fenomeno aptarimas Olimpo teologijoje;
- c) kultūrinės atminties vaizdinių kūrimo analizė mūsų mitologijoje;

- d) graikų poetas kaip individualiai seikėjančio atmintį žmogaus idealusis tipas;
- e) Apolonas Mūzagetas, kaip žodžio ir gesto kultūros teologinis provaizdis.

Turint omenyje dvinarį politinės teologijos sąvokos pobūdį, tolesniame tyrime bus remiamasi į abu šios sąvokos sandus orientuotomis teorinėmis prielaidomis.

Apie religinę politiškumo legitimaciją Da-le'as Launderville'is rašo:

[visų] senovės pasaulio bendrijų viduje žmonių refleksijos apie autoritetą būtinai rėmėsi kalbėjimu apie Dievą arba dievus; tai reiškė, kad tos refleksijos skleidėsi politinės teologijos būdu, retoriškai formuojamos metaforomis, simboliais arba naratyvais, bet dar nebuvo įgavusios politinės teorijos formos. (Launderville 2003; 2)

Apie teologijos socialinę ir politinę semantiką Julia Kindt retoriškai klausia: ar turėjo graikai teologiją? Jos manymu, nors graikai neturėjo šventosios knygos, tikėjimo simbolio ir dogmos, jų teologija, nepaisant įsisenėjusio vertinimo stereotipo, vis dėlto egzistavo (Kindt 2016; 12). Walteris Burkertas (2008; 246) ir Albertas Henrichsas (2010; 20) netgi aštriai diskutuoja įvairiais aspektais apie graikų teologiją. A. Henrichsas, remdamasis Antikos graikų poeto Pindaro keltu klausimu „Kas yra Dievas?“ (gr. *ti theos*), tvirtina, kad graikams teologija buvo į religinį pavidalą įvilкта mintis apie pasaulio tvarkos prigimtį. Ji gvildenta jų dar prieš atsirandant sisteminei teologijai (Henrichs 2010; 20–2).

Kodėl postmoderniais laikais itin svarbu nuolatos prisiminti ir kvestionuoti Vakarų demokratijos, asmens laisvės ir pilietinio savaran-

kumo pagrindus? Paulis Veyne'as apie pirmąją graikų sukurtą politiškumo projektą rašė:

Buržuazinis liberalizmas sukūrė kruizinį laivą, kuriame kiekvienas keleivis atsakingas tik pats už save, o komanda egzistuoja vien tam, kad užtikrintų bendrųjų paslaugų ir prekių tiekimą. Graikų polis, priešingai, buvo laivas, kurio keleiviai patys sudarė komandą. (Veyne 1983; 9)

Čia kalbama apie perskyrą, kurios vienoje pusėje parodyti saldžiai snūduriuojantys, o kitoje – gyvenimą tvirtai savo rankose laikantys žmonės. Toks priminimas verčia susimąstyti apie galimus ilgalaikio atsipalaidavimo padarinius. Thomas S. Eliotas yra rašęs: „Kai sąvoka pradedama sakralizuoti tokiu visuotiniu mastu ir ima reikšti tiek daug dalykų, kaip dabar yra su demokratija, aš pradėdau abejoti, ar ji apskritai dar turi kokią nors prasmę“ (Eliot 1949; 11). Taip jau veikia žmogaus protas, kad viso to, kas jame yra geriausio, nenorima kildinti tik iš šviesios patirties. Anot garsaus Victorio Hugo posakio, žmonės mėgsta baltuosius drugelius, tačiau tuo pat metu negailestingai traiško jų vikšrus. Reikalas tas, kad politiškumo vaisiai gimsta santarvėje ir taikoje, bet jis pats užsimezga tik įtampoje ir konflikte.

Yra tam tikra nusistovėjusi tradicija, kad Antikos tyrinėtojai graikų paveldą tikrai kultūriškai vertingu pradeda laikyti tik maždaug nuo VI a. pr. Kr., nes kaip tik tuo metu šioje Balkanų šalyje aiškiai išsiskleidė tai, ką humanistinė Vakarų mintis paprastai yra įpratusi laikyti įprastu sau gyvenimo pasauliu. Marcelis Detienne'as rašė: „Žmonės dažnai mano, kad politiškumas, *to politikon*, Periklio Atėnuose nukrinta iš dangaus tobula demokratijos forma“ (Detienne 2004; 50). Ilgą laiką bemaž neginčijama tyrimo para-

digma buvo galima laikyti mokslines studijas, atskleidžiančias nuostabias kultūrinės inovacijas, bylojančias apie *proto* (Snell 1960), *saiko* (North 1966), *retorikos* (Wardy 1996), *politikos* (Meier 1980), *mokslo* (Lloyd 1970) ir netgi *prozos* (Goldhill 2002) atradimą graikų pasaulyje. Ironizuodamas tokios šviesios praeities tema, Ricardo Duchesne'as tokią mokslinę produkciją vadino „sanitariškai apdorota graikiško paveldo versija“ (2009a; 14). Kadangi Tamsiųjų amžių laikotarpiu kultūros vaidmuo graikų pasaulyje tikrai buvo problemiškas, o kasdieniame gyvenime viešpatavo akivaizdus analfabetizmas ir anarchija, tai progresyviomis intencijomis besivadovaujanti istoriografija toki su negatyvu asocijuojamą laikotarpį paprastai stengdavosi ignoruoti arba delikačiai apeiti (ten pat; 12).

Tokiu požiūriu vertinant Antikos istoriją, gali pasirodyti, kad autoriteto slinktis nuo sakralinės rūmų monarchijos prie konsensualaus politinės visuomenės autoriteto VI a. pr. Kr. įvyko kaip savaime suprantamas (*sic!*) graikiškas stebuklas, pasireiškęs vos ne klasikiniu *deus ex machina* variantu. Nagrinėjant vadinamąjį *graikų stebuklą*, šioje studijoje bus stengiamasi vengti vinkelmaniškos graikiškumo interpretacijos, pirmenybę teikiant Burckhardto–Nietzsche'š linijai, kuri polio fenomeną vertino ne kaip kumuliatyvų gerybinės pažangos kelią, bet kaip radikalų, pikta menantį lūžį žmonių sąmonėje ir jų papročiuose, atvėrusį nepaprastai pavojingą, bet stulbinančiai naują ir įdomų gyvenamojo pasaulio horizontą (Burckhardt 1934; Nietzsche 1997 [1886]). Tamsiųjų amžių pabaiga yra vienas įdomiausių ir vertingiausių ašinio laiko momentų. Tuo metu vyko nepaprastai intensyvūs dvasiniai ieškojimai. Jacobas Burck-

hardtas atkreipė dėmesį, kad vadinamuosius Tamsiuosius amžius reikėtų vertinti kaip labai svarbias pereinamąsias istorines būsenas, kai išryškėja socialinės krizės, kurias pats garsusis kultūros istorikas suprato pirmine, autentiška prasme – kaip nepaprastus istorinio vystymosi pagreitėjimus. Neatsitiktinai pagrindinius savo darbus – *Konstantino Didžiojo laikai* ir *Renesanso kultūra Italijoje* – J. Burckhardtas specialiai pasirinko dėl jų suteikiamos puikios galimybės nagrinėti krizines istorinės raidos pagreitėjimo būsenas.

Ianas Morrisas, plėtodamas analogišką požiūrį, teigia, kad svarbiausias klausimas yra ne tai, kas sudaro civilizacijos pranašumus, bet tai, kas būtent ją daro apskritai įmanomą. Jo manymu, būtent herojiniame geležies amžiuje pirmą kartą sukuriama prielaidos vertinti žmogų kaip lygų kitiems, panašiams į save, nepaisant turto, kilmės ir kultūrinių privilegijų (Morris 2000; 110).

Giovannis Sartoris teigia, kad žmonių politinę tapatybę lemia ne institucijų buvimas, bet, klostantis senai tradicijai, kuriamos tam tikros normatyvinės nuostatos, kurias pasitelkus puoselėjamos ypatingos politinės visuomenės narių dorybės (Sartori 1973; 3–15). Jeigu jau remiamės prielaida, kad būtent istorinės krizės skatina gelminę socialinę fermentaciją, tai pagrįstai kyla klausimas, kuo ypatingos buvo šio proceso sąlygos, nuo kurių taip priklausė naujo tipo visuomenės formavimas. Reikalas tas, kad to laikotarpio graiko jokiū būdu ne-galima laikyti moderniojo žmogaus pirmtaku. Kaip yra nurodęs Mosesas Finley'us, Graikijoje laisvas buvo ne žmogus, įsivaizdavęs, kad turi kažkokių „neatimamų teisių“, bet pilietis, pats

dalyvaujantis priimant politinius sprendimus (Finley 1973; 116).

Bruce'as Thorntonas, kurį sunku būtų įtarti geranorišku istorijos sanitarizavimu, atkreipia dėmesį, kad Graikijoje atsirado „naujas žmogaus tipas, kurio lig tol nebuvo Artimųjų Rytų sakralinėse monarchijose. Bendrapilietis žemės savininkas, dirbęs savo žemės plotelį ir lygiomis teisėmis dalyvavęs eklesijoje“ (Thornton 2000; 91). B. Thorntono nuomone, Tamsiųjų amžių graikas skyrėsi tiek nuo sakralinio Rytų monarcho, tiek nuo privilegijuoto Mikėnų aristokrato (ten pat; 110–114).

Geležies amžiaus graikų visuomenė sukūrė du precedento neturinčius dalykus. Pirmas – sugriovė piramidinę visuomenės sąrangą, kurioje žmogaus vertę nustatė artumas piramidės viršui, o jo menkavertiškumą atitinkamai – buvimas jos apačioje; antra – heterarchinės¹ visuomenės viduje padarė fundamentalią perskyrą tarp tų, kurie gali būti laisvi, ir tų, kurie tokie būti negali.

Polis neturėjo beveik nieko bendro su Rytų pasauliui būdinga piramidine visuomenės sąranga, kuri naujomis sąlygomis nieko negalėjo pasiūlyti, nes buvo iš principo kurčia pačiai santaros idėjai. Žmogaus vertę Rytų despotijoje lėmė jo pozicija piramidės hierarchijoje. Lygiai taip pat politinio dialogo nebuvo galima tikėtis ir tradiciniuose gentiniuose vienetuose, kur dominavo išdidi vietos aristokratija. Šie herojinės epochos dariniai iš esmės buvo tik holografinės Rytų despotijų kopijos, tiesa, kiekybiškai mažesnės ir dar mažiau stabilios. Manyti, kad sudėjus

į vieną krūvą kelias tokių kaimų bendruomenes galima tikėtis *kiekybės perėjimo į kokybę*, yra nedovanotinai naivu – net ir labai daug kaimų, sugrūstų į vieną didelį kaimą, vis viena patys savaime neturėtų jokios galimybės virsti poliu.

Graikų politinė santvarka pasižymėjo unikalio politiniu monizmu. Visuose graikų poliuose galiojo priesaika laikytis santarvės (gr. *homonoia*) (Ksenofontas *Atsiminimai apie Sokratą*; IV.4.16; Tukididas *Peloponeso karas*; VIII.75.2). Viena vertus, polis savo piliečiams garantavo maksimalią galimybę dalyvauti bendrame politiniame gyvenime, darant visus juos įpareigojančius sprendimus, tačiau, antra vertus, polis buvo ir pirmoji totalinė valstybė, siekianti uoliai kontroliuoti savo piliečių elgesį ir mintis. Ir, nors religija neginčijamai išpažino valstybinę poli gūlojančio herojaus (gr. *ktistes*) arba polio dievybės (gr. *polias*) kultą, visi religiniai, socialiniai ir kultūriniai klausimai buvo tiesiogiai pajungti politiniams interesams. Polis buvo pirmoji karių piliečių sąjunga, jungianti juos personaliai, t. y. už skliaustų paliekant viską, kas turi aprūpinti medžiaginius piliečio poreikius – žmoną, vaikus, vergus, gyvulius, žemę ir pastatus. Visam tam aprėpti ir pavadinti graikai vartojo sąvoką *oikos* (liet. ūkis). Kadangi polis buvo mažas, jis negalėjo leisti savo viduje atsirasti dar kokiai nors tvarką palaikančiai struktūrai, nerizikuodamas pasinerti anarchijon. Todėl, susidūrus privačiam ir viešam interesui, polyje visada laimėdavo viešasis interesas. Kitaip tariant, polis buvo iš principo neatsiejamas nuo visiems piliečiams privalomos santarvės. Polis turėjo valstybinę

¹ Terminas, reiškiantis priešybę hierarchijai ir nurodantis sistemą, kurią sudaro skirtingų elementų, eančių tame pačiame lygmenyje, pusiausvyra.

religiją, bet neturėjo autonomiškos bažnyčios ir atskiros dvasininkų kastos.

Analizuojant polio prigimtį, į akis krinta tai, kad politinis solidarumas (gr. *homonoia*) ir pilietinė konkurencija (gr. *agon*) buvo du tarpusavyje glaudžiai susipynę esminiai graikų polio bruožai. Galima padaryti prielaidą, kad toks vidinis polio dvilypumas atsirado, sugretinus jo struktūros viduje du skirtingos kilmės elementus, o pats polis buvo ne tiek homogeniškas, vienfunkcis darinys, kiek dviejų priešpriešinių funkcijų agregatas. Todėl galima klausti: *kodėl* polis yra dvilypė struktūra ir *kaip* jis įgauna tokį pavidalą.

Bronzos amžiuje egzistavo dvi labai gerai organizuotos socialinės klasės – žyniai ir kariai. Bronzos amžiuje nebuvo galima palaikyti valstybės žinių lygio be žynių hegemonijos ir galios lygio be atskiros karių klasės egzistavimo. Bet šventapilių (angl. *temple-city*) bendrijos, nors savo struktūrų viduje turėjo seniūnų tarybas ir vyrijas, faktiškai nepajėgė organizuoti, nuosekliai integruoti didžiosios visuomenės viduje homogeniškų karinių struktūrų, kurios beveik visada jos atžvilgiu jautėsi svetimos. Daugiasluoksnė kompleksinė bronzos amžiaus visuomenė, sudaryta iš tarpusavyje silpnai integruotų žynių (*hierateuma*) ir karių (*strateuma*) socialinių grupių, Graikijoje tapo aukščiausiu laipsniu integruotu politiniu kūnu. Christianas Meieris šį procesą pavadino „polio viršenybės nustatymu visų žemesniųjų galių atžvilgiu“ (1980; 162). Analizuojant šią problemą sąvokų lygmeniu, politinės ontologijos požiūriu pagrindinį dėmesį reikėtų koncentruoti į polį integruojančio svarbiausio elemento – politeumos – genezę.

George'as Dumezilis kūrė indoeuropietišku visuomenių trifunkcionalumo teoriją, kad įrodytų trijų sakralių struktūrinių lygių – žynių, karių ir gamintojų – buvimą jose (Dumezil 1989). Geležies amžiaus socialinė krizė šioje schemoje padarė reikšmingą pataisą. Kaip sako Johnas Milbankas, graikų politinės santarvės (gr. *homonoia*) fenomenas, arba graikiškasis politinės lygybės (gr. *isonomia*) principas, buvo ne kas kita, kaip *dekapituota triparticija* – G. Dumezilio rekonstruotos archajinės visuomenės struktūros teopolitinis suvienodinimas (Milbank 1997; 470).

Reikia pasakyti, kad pats politiškumas geležies amžiaus pradžioje neegzistavo kaip ypatinga elgesio substancija, kaip nors *deus ex machina* būdu neaiškiai nuleista į žmonių gyvenamą pasaulį; pradžioje tai buvo tiesiog nauja, egzistenciškai būtina visuotinę krizę pergyvenančio pasaulio žmonių savybė. Ericas Voegelinas, kritiškai vertindamas ir papildydamas Karlo Jasperso *ašinio laiko* koncepciją, pereinamąjį Tamsiųjų amžių laikotarpį įvardija kaip *didįjį būties šuolį* (angl. *The Great Leap of Being*), kurio metu labiausiai įtemptose vietose įvyksta dvasinis žmonių pabudimas ir prasideda kritinis perėjimas nuo tradicinių kolektyvinių prie daug labiau individualizuotų žmogiškųjų dorybių (Voegelin 2000). Tamsieji amžiai buvo laikas, kai senosios teopolitinės atramos žmonių akyse prarado savo patikimumą, o naujos dar nebuvo sukurtos (Thomassen 2010). „Ankstyvuojau archajiniu laikotarpiu graikai stengėsi sukurti kultūrinį modelį, kuris būtų galėjęs ištraukti individą iš jo genties (gr. *ethne*) ir įveikti klanų pasaulėjautą grindžiamą gyvenimo būdą, kuris trukdė žmogui spręsti kylančias problemas“ (Preston 2011).

Tradicinių gentinių darinių (gr. *ethne, phyle*) negalėjimas užtikrinti elementarią egzistenciją sukėlė ryžtą kvestionuoti tradicinius visus lig tol žinomus visuomeninio gyvenimo pradmenis ir imtis radikalus politinio eksperimento. Jo rezultatu tapo polis – piliečių santarve (*homonoia*) ir bendrijos solidarumu pagrįsta visuomenė, pirmą kartą išbandyta Spartoje VIII a. pr. Kr. ir veikianti iki mūsų dienų.

Trojos karas išklubino tradicinės visuomenės (*oikos*) pamatus ir sukūrė galimybę toli nuo tėvynės gyvenančių karių stovykloje plėtoti politinius santykius. Kurtas Raaflaubas, kalbėdamas apie graikų bendriją Trojos karo metu, pažymėjo, kad ji buvo gerai organizuota ir daug kuo jau priminė politinę valstybę, tačiau be nuolatinės gyvenamosios vietos, be žmonių ir vaikų tai buvo dar tik *stratos*², bet jokia būdu ne *polis* (Raaflaub 1993; 47). *Strateuma*, bet dar ne *politeuma*. Ginkluotų vyrų karinė stovykla – *strateuma* – buvo reikšminga sąlyga poliui rasti, bet jokia būdu dar ne pats polis. Jai trūko tokios poliui absoliučiai būtinos savybės kaip gebėjimas atkurti savo struktūrą. Šiame kontekste labai svarbu yra išžvelgti ir aprašyti socialinę struktūrą, kuri būtų tinkama ir pajėgi savo viduje generuoti politiškumo elementus, išskirti politinę metamorfozę skatinančius teologinius bei kultūrinius veiksmus ir pasekti pagrindines politiškumo genezės pakopas.

Politinis kūnas ir politiškai veikiantys žmonės formuojasi ir atsiranda vienu metu. Kol nėra žmonių, gebančių vienu metu suderinti dvi skirtingas elgesio programas, politiškumas neįmanomas. Jie yra pionieriai, vedantys ben-

dražygius naujai prakirstu taku. Jų sąmonėje ligi tol nepatirtu būdu sugyvena mąstymo ir veikimo, žodžio ir gesto programos, į kurias abi privalu atsižvelgti ir kurių abiejų dera laikytis. Galima būtų išskirti tris pagrindinius *galvojančio herojaus*, savo elgesio paradigmos vienaip ar kitaip sukaupio beveik visą individualių sociokultūrinės raidos formų įvairovę, archetipus:

Odisėjas – moteriškai klastingas herojus avantiūristas, turintis politinio lyderio savybių. Spontaniško sprendimo meistras ir žodinės ekvilibristikos asas. Jo veikimo metodas – imti sprendimą į savo rankas, siekiant išplaukti iš kritinės situacijos bet kokia kaina.

Nestoras – herojus patarėjas. Delikati, nekonfliktinė ir netgi šiek tiek į oportunistą linkusi asmenybė. Jo veikimo metodas – daryti įtaką tinkamam lyderiui tinkamoje vietoje ir tinkamu laiku.

Palamedas – herojus švietėjas. Kultūrinės atminties sergėtojas, išsilavinusi ir tragiška figūra. Veikimo metodas – herojine nuostata demonstruoti tokį elgesį, kuris visiems graikams galėtų būti olimpino pamaldumo (gr. *eusebeia*) ir pilietinio solidarumo (gr. *homonoia*) pavyzdys. Tokie žmonės žinojo, kaip vykdyti esmines žynių klasės funkcijas herojinėje visuomenėje. Jie taip darė, nes neįtikėtinais sunkiomis Tamsiųjų amžių sąlygomis norėjo išlikti patys ir būti naudingi savo bendražygiams.

Geležies amžiuje atskiras žynių cechus socialine prasme pasidaro nebebūtinai, nes jo globo-

² Gr. kariauna.

tas technologines (kaip ir aretologines) funkcijas naujomis sąlygomis perima kariai. Graikų pasaulyje karių cechas perima taip pat (bent iš dalies) gamybinį potencialą. O pati gamyba čia tampa kaip ir pagalbine karybos funkcija. Visaverčiais visuomenės nariais tampa piliečiai kariai, kurie visur (vienintelė išimtis būtų tik Spartos polis) taikos laiku virsdavo žemdirbiais arba amatininkais. Dauguma Antikos tyrinėtojų laikosi nuomonės, kad homerinėje visuomenėje dominavo tradicinė gimininė visuomenės struktūra (*oikos*) (Adkins 1972; 17; Finley 1954; 27, 79; Halverson 1985; 129). I. Morrisas, priešingai, tame laikotarpyje jau įžiūrėjo polio struktūras (Morris 1986). Victoras Ehrenbergas šiame ginče užėmė tarpinę poziciją, teigdamas, kad, nors „*Iliadoje* polio požymių dar nėra, tačiau *Odisėjoje* jie jau akivaizdūs“ (Ehrenberg 1937; 155). K. Raaflaubas nuomone, *Odisėjoje*, kaip ir *Iliadoje*, politinis diskursas, jei jis apskritai egzistuoja, yra labai problemiškas. Bene svarbiausias šiame kontekste minimas fenomenas yra Telemacho bandymas, naudojantis Odisėjo įpėdinio teikiama privilegija, sukviesti Itakės vyriją (*Odisėja*; 1.394–398). Analizuojant Homero pavaizduotą situaciją darosi akivaizdu, kad Odisėjo sūnui daug svarbesnė yra jo tėvonijos (*oikos*) niokojimo problema, o ne valdžios saloje (*polis*) klausimas. K. Raaflaubas, apibendrinamas ankstyvojo politiškumo genezę, padarė išvadą, kad tam tikrų politiškumo elementų

Homero epuose pastebėti jau galima, bet pats jo svarstymas to meto pasaulyje išliko vis dar labai primityvaus lygio (1993; 59).

Cheirografija versus oroakustika³

Žmogus nėra būtybė, kuriai pakanka savęs, todėl, norėdamas patenkinti savo fizinius poreikius ir realizuoti savo dvasinius lūkesčius, atsakymo į šiuos klausimus jis turi ieškoti anapus savęs. Kalba kaip išskirtinė, vien žmonėms būdinga bendravimo ir jų išpūdžių apibendrinimo priemonė leidžia mums padaryti tokį transcendojantį judesį, kurį būtų galima pavadinti žmogiškosios atminties stebuklu – panirti į kalbos vandenyną, leidžiantį neribotai naudotis kitų žmonių atminties tezauru. Atmintis – esminė žmogiškojo mąstymo savybė, leidžianti, pasitelkus susikurtą pasaulėvaizdį, sutvarkyti chaotišką gyvenamojo pasaulio išpūdžių srautą. Senovės pasaulyje žmonės rado du skirtingus svetimos atminties generavimo ir jos įsisavinimo būdus: asmeninį, leidžiantį keistis individualiai paženklinta patirtimi, ir simbolinį, leidžiantį panirti į ženklais užšifruotą atminties lobyną. Žmogiškojoje atmintyje neišvengiamai egzistuoja tam tikras vaizduotės elementas, papildantis trūkstamą tikrovės suvokimą. Jo veikiami abu atminties generavimo būdai sukuria išankstines istorinio suvokimo prielaidas, kurias, tinkamai susiklosčius aplinkybėms, galima paversti

³ Lotynų ir graikų kilmės sudėtinė sąvoka, reiškianti *sakomo-klausomo* žodžio kultūrą; Walteris Ongas buvo pasiūlęs terminą *oralinė kultūra*, bet po seksualinės revoliucijos tas žodis įgijo moksliniame tekste nebevertotiną konotaciją. *Oro* – lotynų kalboje nurodo kalbėjimo veiksmą. *Oroakustika* sąvokoje *oro-* ir vartojamas kaip originalus lotynų kalbos dėmuo. Nepainioti su lietuviško žodžio *oras* kilmininko linksniu, nors bet koks kalbėjimo ar sakymo aktas gali būti laikomas oro virpesiais.

vienokiu ar kitokiu pasaulėvaizdžiu, galinčiu paaiškinti praeitį ir numatyti geidaujamą ateitį.

Cliffordas Geertzas yra rašęs, kad „bet kokios kompleksiskai organizuotos visuomenės politiniame centre <...> yra valdantis elitas ir simbolių formų tinklas, nurodantis teisingo valdymo faktą“ (Geertz 1983; 124). Tarp žmogaus ir jį supančio sociokultūrinio pasaulio visada egzistuoja tarpusavio identifikacijos ryšys ir jų poveikis vienas kitam yra abipusis. Raštas kaip tik ir buvo tokios identifikacijos apoteozė. Be jo neįmanoma įsivaizduoti kompleksinės visuomenės. Reikalas tas, kad Rytų

despotija pajėgi pajungti gamtos stichiją tik gebėdama iš centro mobilizuoti visus turimus žmogiškuosius išteklius. Viešpatijai reikalinga karinė jėga, galinti priversti individus bendrai dirbti, taip pat būtinas surašymas, leidžiantis įvertinti tai, kas buvo surenkama iš gyventojų. Be rašto despotija paprasčiausiai nebūtų galėjusi funkcionuoti. Raštininkas jai buvo ne mažiau būtinas už kareivį. (Colas 2001; 263–264)

Jeano Pierre'o Vernanto manymu, Rytų pasaulyje raštas buvo išimtinė visuomenės hierarchizavimo ir žynių privilegijų išsaugojimo priemonė (Vernant 2006; 204).

Florianas Coulmasas, kalbėdamas apie rašto svarbą, atkreipė dėmesį į du dalykus: pirma – raštas, jo manymu, buvo svarbiausias išradimas, žmonijai labiausiai padėjęs vaduotis iš gamtos tironijos. Antra – senovės Rytų pasaulyje raštas buvo ne šiaip sau masinės komunikacijos priemonė, bet labai retas ir ypatingas gebėjimas, prieinamas tik siauram specialistų ratui (Coulmas 2013; ix–38). Rytų pasaulyje egzistavo ypatingas valdinio tipas, užsiimantis išimtinai rašto darbu, – vadinamasis išminčius. Krašto viešpats tokiems žmonėms garantavo užimtumą

ir pragyvenimo šaltinį. Sergejaus Averincevo manymu, Rytuose egzistavo išmani ir subtili knyginės išminties kultūra, jautriai suvokusi žmonių vargus, nuogaštavimus ir lūkesčius, bet pagrindinis jos nešėjas – raštininkas ir rašto mokovas, – net būdamas pastabus ir giliamintis, buvo tik savo viešpaties intelektualinė nuosavybė, laisvu nuo tarnybos laiku skaidrinęs savo niūrią dalį gudriomis sentencijomis, mįslėmis ir parabolėmis. Visus juos išlaikė, penėjo ir, kilus nepasitenkinimui, baudė viešpaties ranka – išskyrus vieną detalę, kad Izraelio pranašai savo Viešpačiu laikė transcendentinį Dievą (Аверинцев 2004; 51). Rytų pasaulio politinė teologija rėmėsi įsivaizduojamu tvarkos principu, kad dievų valia atsiradęs jų gyvenamas pasaulis yra amžinas, pastovus ir nepajudinamas. Buvo manoma, kad sakralinis monarchas, nuolat atlikdamas ritualą, simboliškai atkartojantį dieviškąjį kūrimą, simpatinės magijos būdu užtikrinąs kosminį stabilumą. Raštu apreikšta tvarkos teologija buvo vienintelis valdiniui prieinamas būdas žinoti apie savo vietą pasaulyje. Pavyzdžiui, visi egiptiečiai žinojo, kad viskas egzistuoja todėl, kad nuolat palaikoma sakralinė informacijos fiksavimo forma: *Ra ištarė, o Totas užrašė* (Матъе 1956; 118). „Patetiškas požiūris į rašto darbą ir parašytą žodį apibūdina ne tik Artimųjų Rytų kultūrų arealą, bet ir senąją žydų kultūrą“ (Аверинцев 2004; 188). Tiesa yra tai, kas užrašyta sakraliniame tekste. Žydų religija įsakmiai nurodo, kad Biblija yra dieviškojo apreikimo knyga, išdėstyta raštu. Dievas padavė Mozei „Sandoros plokštes – akmens plokštes, rašytas paties Dievo pirštu“ (*Išėjimo knyga* 31.18). Atminties fiksavimo priemonė Rytuose buvo skribo rašiklis, tiesiogiai susijęs

su tekstą transliuojančia dievybe. S. Averincevas atkreipė dėmesį į Rytams būdingą cheirografinę kultūros paradigmą. Rytietiškoje kultūroje netgi liežuvius, lengvai judantis burnoje, prilyginamas kalamiui, sklandžiai bėgančiam pergamentu. Raštininkas, girdamas savo darbą, reikšmingai priduria: „<...> mano liežuvius – milklusis raštininko nendrės stiebas“ (Аверинцев 1977; 188).

„Senajoje ir Vidurinėje karalystėje – 3000–1500 metais pr. Kr. – egiptiečiai paprasčiausiai tapatino savo šalį su pasauliu. Egiptas jiems regėjosi kaip vienintelis kosmas, tvarkos sfera, apsupta chaoso, kuriame gyvena klajoklių gentys“ (Assmann 2010; 123). Ir tik po faraono Echnatono įvykdytos religinės revoliucijos gretimos šalys taip pat gavo dievo kūrinio statusą (ten pat). Ištikimybė kartą duotam sakraliniam kosminės tvarkos naratyvui ir mechaniskas tikrovės replikavimas žmonių sąmonėje beveik nepalikto vietos alternatyviam tikrovės apmąstymui. Pasak Reinholdo Meyerio,

Artimųjų Rytų tautos net įsivaizduoti negalėjo kartų kaita aiškinamos įtampos arba nestabilumo galimybės. Kartų plyšio samprata negali būti suvokiama ir pateisinama visuomenėse, kuriose pagrindinis ideologinis principas bet kokią socialinės kaitos formą laiko grėsme visų gerovei ir saugumui. <...> Priešingai, visi įmanomi būdai palaikyti esamą struktūrą buvo visos bendrijos pareiga. <...> Pavyzdžiui, akadų dinastija Mesopotamijoje, ypač Sargono I viešpatavimas, tapo paradigma visiems ateities viešpačiams ir ateities įvykiams. (Meyer 2002; 3)

2450 m. pr. Kr. V dinastijos laikais Ptahotepas savo *Elgesio taisyklių* papiruse suformulavo netgi kažką panašaus į visa apimančio privalomo *klausymo* paradigmą Egipto kultūroje:

Sūnus, kuris klauso, <...> klesti darydamas tai, ką girdi. Kai jis užauga ir tampa garbingas, to paties jis moko savo vaikus, atnaujindamas savo tėvo pamokymus. Ir taip kiekvienas, gavęs pamokymą, to paties turi išmokyti savo vaikus, o šie toliau – savuosius. (Breasted 1939; 134)

Rytų šalių teologai disponavo tradicija, autoritetu ir organizacija, todėl, priimdami naujų problemų iššūkį ir interpretuodami jas reikiamu būdu, stengėsi nepalikti vietos dviprasmybėms ir galimai dvasinei tuštumai. Pokyčių baimė ir su ja susijęs netikrumo jausmas veikė taip stipriai, kad net augančios kartos stengėsi daryti viską, kad tik galėtų sustiprinti senąsias struktūras pasitelkusios pasikartojančias iniciacijas ir ritualus (Meyer 2002; 4). Tačiau užsispyręs ir rigidiškas esamos tvarkos gynimas galėjo pasiteisinti tik tol, kol hidraulinių visuomenių neišjudino išorinis karinis spaudimas ir teologinis užsisiklindimas. Anksčiau socialiniai pokyčiai visuomenėje vykdavo palyginti taikiai. Karinės priemonės buvo naudojamos, bet jos buvo taikomos tik išimtiniais atvejais. O štai geležies amžiuje aplink didžiuosius Rytų kultūrinius arealus susiformavo beveik išimtinai į karą orientuotas alkanų ir į svetimą gerą pavyzdžiai dėbsančių bendrijų ratas (Dawson 1962; 134). Kai dėl pakilusių tarptautinių skersvėjų Rytų pasaulio viešpatijos prarado lig tol turėtą šiltnamio pozicijas ir iš periferijos nesulaikomai plūstantys barbarai akivaizdžiai parodė, kad jų gyvenimo būdas gali mesti efektyvų teopolitinį iššūkį senojo pasaulio kolosams, piramidinis hidraulinių visuomenių monolitas pradėjo eizėti, o žmonių tikėjimas savo unikalumu ėmė tirpti it sniegas purvyne. Kai antrojo tūkstantmečio pr. Kr. antroje pusėje iškilusios vėlyvojo bronzos amžiaus viešpatijos suėjo į glaudų tarpusavio

kontakta, Senovės pasaulyje prasidėjo globalizacijos reiškiny (Artzi 1984). Šis fenomenas iškelė to meto žmonių kultūrinei atminčiai beveik neįveikiamą uždavinį (Assmann 2010; 123).

Tokiomis sąlygomis tvarkos vaizdiniai ir tikėjimo simboliai, kurie žmogaus sąmonėje anksčiau įsitvirtindavo nesąmoningai, naujomis sąlygomis, susidurdami su priekabiū ir kritišku savųjų prielaidų įvertinimu, neteko anksčiau turėto kredito. Pasaulyje, kuriame amžiais susiklosčiusios ir dėl to visiems lengvai atpažįstamos sociokultūrinės struktūros ėmė klibėti, o norėdamos išlaikyti anksčiau turėtas pozicijas, jos turėjo pradėti aiškinti žmonėms savo steigimosi prielaidas ir teisintis dėl daromų veiksmų. Tokiomis sąlygomis apreiškštosios tvarkos palikimo strategija pradžioje neteko pasitikėjimo, o vėliau – ir pagrindo po kojomis. Christopheris Dawsonas pažymi, kad III tūkstantmečio pr. Kr. gale Rytų pasaulio socialinės struktūros patyrė pirmą fundamentalų sukrėtimą, sukėlusį sunkiai suvokiamą moralinę sumaištį. „Žmonės prarado tikėjimą nepajudinama dieviškąja tvarka, kuria rėmėsi sakralinė monarchija“ (1962; 140–142). *Gilgamešo epas*, *Ptahotepo pamokymai*, *Arfisto rauda* ir kiti panašūs to laikotarpio niūrios nuotaikos rašto paminklai vienu balsu reiškė priekaištus, kuriuos rašto žmonės metė dievams, išreikšdami savo nevilgtį ir pasimetimą (ten pat; 143–144). „Kai Ra sukūrė žmogų, argi jis nežadėjo atskirti teisų nuo neteisaus? Jis juk tvirtino esąs žmonių piemu. <...> Bet dabar vairininko nebėra. Kur jis? Gal miega? Nesimato, kad jis viešpatautų“ (cit. pagal Dawson 1962; 134). Baigiantis bronzos amžiui Rytų pasaulio išminčiai patys ėmė aiškiai suvokti, kad jų gyvenamame pasaulyje vyksta ne šiaip

fundamentalūs pokyčiai, bet jų akyse dingsta visas jiems žinomas pasaulis, ir krizės priežasčių ėmė karštingiškai ieškoti galbūt iškreiptoje savo pačių istorijoje. Pirmas kartų konflikto pavyzdys mus taip pat yra pasiekęs iš Egipto. 2100 m. pr. Kr. 9–10 dinastijos faraonas Vahikaras II savo pamokymuose sūnui Merikarui Herakleopolyje niūriai rašė apie konfliktą, kilusį sugriuvus Senajai karalystei: „Ginčininkas yra valdinių neramumo šaltinis; jis suskaido jaunąją kartą į dvi stovyklas. <...> Karta engs kartą, kaip ir pranašavo mūsų protėviai“ (Pritchard 1950; 412–414). Bet problemos pačios savaime nebuvo linkusios susigerti it vanduo dykumos smėlyje, ir kartų konflikto idėja, rodanti, viena vertus, pasimetimą, antra vertus, – nuomonių išsiskyrimą, ėmė augti eksponente. Hetitų teogonijoje, atspindėjusioje bronzos amžiaus pabaigą, jau kalbama apie keturias kartas trunkantį dievų tarpusavio konfliktą: *Alalu* (pirmapradė dievybė) – *Anu* (dangaus dievas) – *Kumarbis* (vegetacijos dievas) – *Tešubas* (audradievis) (Dietrich 1965; 16–17).

Bronzos amžiaus baigiamojoje stadijoje, Rytų pasaulyje stiprėjant imperinės raidos tendencijoms, krizė peraugo vos į ne liguistą polinkį kataloguoti praeitį, kurio potekstėje buvo galima įžiūrėti bandymą valingai pertvarkyti savo gyvenamąjį laiką pagal įsivaizduojamą idealios praeities vaizdinį. Po to, kai hetitai 1595 m. pr. Kr. sunaikino 2-ąją Babilono dinastiją, čia įsitvirtino kiti arijų kilmės užkariautojai – kasitai. Jiems viešpataujant Babilonas iš šventapilių kondominio tapo centralizuota biurokratine despotija (XVI–XII a. pr. Kr.). Lygia greta su Naująja Egipto karalyste kasitų Babilonui buvo lemta užbraukti storą brūkšnį senojoje bronzos

amžiaus galios ir atminties tradicijoje. Janas Assmannas atkreipė dėmesį į tokį naują reiškinių kaip *kasitiškoji kanonizacija*, kurią jis pavadino naująja atminties kultūros paradigma (Assmann 2010; 125). Jai įsitvirtinant ir plėtojantis, prasi-dėjo fundamentali ir radikali atminties tradicijos standartizacija. Visose šalyse buvo inicijuotos karštligiškos savo pačių antikvarinės praeities paieškos. Artimųjų Rytų pasaulis, pereidamas nuo internacionalizmo prie imperializmo, pani-ro į globalią kultūros archaizaciją (ten pat; 126).

Ar ši sutapimą būtų galima laikyti paprasta augimo liga, sukelta kultūros senėjimo? J. Assmanno manymu, minėtoji kultūros archaizacija atsirado dėl politinio ir religinio nerimo jausmo ir didžiulio noro užmiršti sugriovimų ir netekčių sukeltas traumas (ten pat; 127). J. Assmannas pažymi, kad Artimuosiuose Rytuose imperialistinės politikos nelydėjo jokia patraukli universalistinė idėja, kuri būtų galėjusi solidari-zuoti žmones. Todėl to meto kūrybinis elitas pajuto poreikį ieškoti arbitralių legitimacinių sprendimų, o archaizacija šiame kontekste buvo valingas posūkis atminties generavimo tradicijoje, tam tikra dvasinės rezistencijos forma, nukreipta prieš priverstinę globalizaciją ir imperializmą (ten pat).

Robertas Bellahas šiuos pokyčius siejo su „ankstyvosios valstybės legitimacijos krize“, kuri ypač paastrėjo ašiniame laike (2011; 574). Ašinio laiko kultūrinė transformacija sudaužė kosmologinio mito kompaktiškumą. Esminis naujojo diskurso požymis buvo universalios dievybės iškėlimas. Ši, savo ruožtu, vietoj ceremonijų ir ritualo reikalavo moralinio tobulumo. Žmogus naujomis sąlygomis pradėjo karštligiškai ieškoti jam atsiveriančio istorinio

laiko prasmės, nes be jos suvokimo pasaulis žmogui ėmė atrodyti kaip visiškai palaidų ir tarpusavyje nesusijusių įvykių kratinys. Naujai besiformuojantis tvarkos jausmas žmogui nuo šiol pradėjo sietis su istorija, kuri viena išgalėjo suteikti prasmę nepaprastai pagreitetėjusiam žmonių gyvenimo tempui.

Situacija iš esmės pasikeitė tik pasirodžius graikams. Šiai šaliai, kuri buvo silpniausia Artimųjų Rytų pasaulio sociokultūrinė grandis, norint išlikti Tamsiųjų amžių suirutėje, buvo būtina radikaliai pertvarkyti visas ankstesnes socialinės sąrangos prielaidas. Graikams dėl jų ypatingos geografinės padėties imituoti rytietiš-ką hidraulinės visuomenės mechanizmą nebuvo prasmės. Bet kokios pastangos koncentruoti galią drėkinimo sistemoms aptarnauti turėjo eiti perniek, nes nebuvo tam tinkamų upių. Todėl raštas Mikėnų visuomenėje iki Tamsiųjų amžių pradžios buvo naudojamas ne kaip ideologinė priemonė savo galiai legitimuoti, bet išimtinai kaip įrankis atminčiai palaikyti (Cottrell 1958; 209). Barbarų pasaulyje atsirado visiškai kitoks būdas atminčiai generuoti. Tuo metu, kai bronzos amžiaus viešpatijose universaliai galiojo rašytinė kultūra, geležies amžiuje Graikijoje beveik išimtinai įsivyravo sakytinė, į žodį ir į gestą orientuota kultūra. Skirtingai nuo cheiografinės kultūros ypatumų, ignoruojančių bet kokią galimybę svarstyti nuo socialinės piramidės viršaus žemyn einančius įsakymus, oroakustinė kultūra pačia savo prigimtimi rėmėsi interpretacine geležies amžiaus politine teologija. Abi konkuruojančias elgesio dominantes būtų galima palyginti taip: rašto kultūra viešpatijose reikalavo paklusti ir vykdyti, o žodžio kultūra besiformuojančiose politijose siūlė įsiklausyti,

įvertinti situaciją ir tik tada daryti. Pastarasis atvejis buvo skirtas darbui ne su monolitiškai sucementuota žmonių mase, bet su išseizėjusia ir sudaužyta jos liekanų krūva, iš kurios reikėjo naujai sukurti bendraminčių komandą. Francois de Polignacas pabrėžė, kad graikų politinių bendrijų atsiradimas buvo legitimuotas naujo tipo politinės teologijos – Olimpo teologijos.

Tvirta sanglauda tarp tų, kurie turėjo ginklus, buvo esminis naujai kuriamo solidarumo bruožas. <...> Religija buvo išimtinis veiksnys, vieni-jantis visą politinį kūną. <...> Ji iškilmingai liudijo, kad užgimė savimi pasitikinti visuomenė, sugebanti religiniais simboliais naujai įprasminti atmintį. (Polignac 1995; 151–152).

Žodžio aura naujajame geležies amžiaus pasaulyje tapo neginčijamas gyvenimo hegemonas; jo nervas, jo puošmena, jo struktūra. R. Meyeris atkreipė dėmesį, kad Graikijoje buvo kitaip išspręsta tapatybės krizė ir dėl jos kilęs kartų konfliktas. Čia jis buvo išspręstas radikaliai atmetus žlugusius senosios kartos idealus, tuo pat metu jaučiant didėjančią de-autorizacijos poreikį (Meyer 2002; 3). Knyga, bent jau pirmaisiais amžiais, itin sunkiai skynėsi kelią į graikų dvasinį pasaulį. J. Burckhardtas vienas iš pirmųjų padarė išvadą, kad „graikai neturėjo savo rašytinės tradicijos ir jokių transcendentinių tekstų apie dievus“ (Burckhardt 1934; 215). Kultūros istorikas pažymėjo, kad graikų mitologija „buvo ne žynių teologija“, bet visos jų tautos kūrybinės vaizduotės vaisius (ten pat; 217). Graikų kultūroje šventų knygų nebuvo, beje, kaip ir tiesioginių Dievo įsaky-mų idėjos. Vienintelis kelias dieviškajai valiai sužinoti buvo gamtos stebėjimas ir jos ženklų aiškinimas. Herakleito manymu, „valdovas,

kurio pranašavietė Delfuose, nei žosta, nei slepia, bet duoda ženklą“ (Herakleitas *Fragmentai*; 37). Vergiškai susirietusio raštininko povyza ir iš po jo stiliaus išsiskleidžiantis nežinia kam priklausantis pranešimas graikų herojui kėlė natūralų nepasitikėjimo ir netgi pasibjaurėjimo jausmą. Homero epe ženklų prirašytos lentelės minimos vienintelį kartą, kai Pretas, norėdamas slaptai nužudyti Belerofontą, „davė ženklus pragaištingus, / į lenteles uždarytas įrašęs, kad neštųsi mirtį“ (*Iliada*; 6.168–169).

Kai Sidono karaliaus sūnus Kadmas, ieškodamas savo dingusios sesers Europos, atvyko į Graikijos Tėbus, su savimi į naująją tėvynę jis atsivežė ir naujausią to meto rašto pasiekimą – abėcėlę, vėliau pramintą Kadmo dukrytėmis. Mitas mena apie Helados dirvoje sudygusius drakono dantis, kuriuos čia pasėjo Kadmas, cheirografinės Rytų kultūros pasiuntinys. Graikų dvasinis elitas neparodė didelio susižavėjimo gauta dovana, visai pagrįstai laikydama ją gana barbarišku laisvo piliečio pavergimo ir jo valios deformavimo įrankiu. Graikas pats priprato daryti sprendimą, pats formuoti savo mintį ir darė tai pabrėžtinai įžūliu, kompromisų nepripažįstančiu būdu. Graikiškas autarkėjos idealas neketė svetimos globos. Aischilas įgarsina graikų karaliaus Pelazgo žodžius, kuriais jis išdidžiai atšauna šaukliui, pranešančiam Egipto despoto valią: „Lentelėse nei ritiniuose to nėra, / Bet kalbą tu girdi šio laisvo balso“ (*Maldautojos*; 946–948). Priklausyti nuo svetimos valios graikui būtų buvusi beveik nepakeliama gėda. Vėliau Platonas dar griežčiau įvertino šį „egiptiečių“ atradimą. Nusakydamas rašto reikšmę, jis įdėjo į egiptiečių rašto dievo Toto lūpas tokius žodžius: „Šis mokslas, valdove, padarys

egiptiečius išmintingesnius ir geresnės atminties: juk yra atrastas atminties bei išminties vaistas.“ Valdovas, kritiškai įvertinęs atradimą, jam į tai atsakęs:

Juos išmokusiems [rašmenys] atneš užmarštį, nes nebus rūpinamasi atminties [lavinimu] – juk prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės, svetimų ženklų dėka, o ne iš vidaus, patys iš savęs. Tu suradai vaistą ne atminčiai, o prisiminimui: taigi mokiniams teikia nuomonę, bet ne tiesą. (Platonas *Faidras*; 274d–275b)

Graikai aiškiai skyrė atmintį nuo prisiminimo. Atmintis buvo siejama su išmintimi, nes įgalino prisiminti dalykus, egzistuojančius atsietai nuo kasdienybės, kartu prisiminimas leido prisiminti išimtinai buitinių kontaktų metu įgytus įgūdžius ir formuoti jų pagrindus atsiradusias nuomones. Žmogus, kartą užrašęs savo mintį, Platono manymu, tampa pernelyg priklausomas nuo fiksuoto teksto.

Raštas, Faidrai, turi kažką siaubingą, kai jis iš tiesų yra panašus į tapybą – mat jos palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli. <...> kalba, kartą užrašyta, <...> nežino, su kuo privalo kalbėtis, o su kuo – ne. (*Faidras*; 275d–e).

Filosofas tekste vartoja žodį *pharmakon*, kuris galėjo reikšti tiek vaistą, tiek pavojingą narkotiką. *Protagoro* dialoge Platonas dar labiau išplečia raštui priskiriamą įtarimų sąrašą. Rašytinis tekstas, filosofo manymu, ne tik nepajėgus gyvai bendrauti, bet ir klasingai delegitimuoja pačią dviejų asmenų užimamą bendravimo poziciją. Raštu išdėstyta pozicija negali „atsakinėti į klausimus, o kai klausimus užduoda ji pati, tai [gudriai] išlaukia ir taip gauna atsakymą“

(*Protagoras*; 329b). Raštas, anot Jacques'o Derrida, nuodugnai ištyrinėjusio graikiškąjį jo supratimą, yra atminties talpykla (*chora*), turinti aiškiai išreikštą pasyvią, moterišką prigimtį (Derrida 1990; 214–219). Kalba gali sau padėti pati. Čia Antonas Bierlis tęsia J. Derrida mintį, tačiau prideda, kad rašto atveju to padaryti neįmanoma. Jo manymu, mintis apie tai, ką raštas nori pasakyti, prilygintina „tėvui“, o tai, kas jau parašyta – „motinai“ (Bierl 2007; 60). Mitologija tapo graikų kūrybine laboratorija, kuri tautos vaizduotėje perkūrė jos atmintį, sukurdamą visiškai naują praeities paveikslą. Todėl tolesnis uždavinys bus teopolitiniu požiūriu apžvelgti tą Olimpo teologijos dalį, kuri labiausiai siejosi su atminties įtvirtinimu.

*Mnemosyne*⁴

Dar prieš tai, kai finikiečiai sukūrė abėcėlę, Graikijoje egzistavo atmintis, aiškinanti kosmo gyvavimo ciklą, tvarką ir prigimtį. Šis supratimas glūdėjo toje gamtos religijos dalyje, kurioje buvo kalbama apie titanidę Mnemosinę, kurios vardo etimologija ir teologinė bei kultūrinė funkcija buvo susijusi su atminties palaikymu. „Praeitis yra integrali kosmo dalis. Jos įsisavinimas leidžia atrasti tai, kas paslėpta būties gelmėse. Mnemosinės simbolizuojama istorija yra gebėjimas regėti nematomybę ir antgamtinės sferos geografiją“ (Vernant 2006; 80). Jeigu graikų pasaulyje kada nors egzistavo Egipto raštininkų dievo Toto analogas, tai Tamsiaisiais amžiais jis visiškai nunyko, užleisdamas vietą rašto nepažįstančiai Mnemosinei. J.-P. Vernanto manymu, Mnemosinės vaidmuo

⁴ Gr. atmintis.

Olimpo politinėje teologijoje nedviprasmiškai nurodė oroakustinį kultūros pobūdį, vyravusį Graikijoje nuo XII iki VIII a. pr. Kr. (ten pat; 116). Graikų pasaulyje susiformavo ir įsigalėjo alternatyvi atminties generavimo *technė*, daug geriau atitinkanti jų naujojo politinio gyvenimo patirtį. Norėdama legitimuoti politiškumą, graikiškoji žodžio ir gesto kultūra turėjo rasti alternatyvą rytietiškiškai rašto kultūrai. Jai pavyko tai padaryti, sukūrus visiškai naują pagrindą atminčiai įtvirtinti, kurį Olimpo teologijoje simbolizavo Mnemosinės vaizdinys. Kalbėdamas apie Mnemosinės vietą, J.-P. Vernantas pabrėžė, kad šios deivės „išaukštinimas ženklino savybes, būdingas išimtinai sakinio [ne rašytinio – *R. K. pastaba*] pobūdžio civilizacijai“ (Vernant 2006; 76).

Mnemosinė priklausė vėlesniųjų titaničių – Metidės, Temidės, Tetidės, Foibės ir Stigės – kartai, kurią domino labiau socialinė, o ne natūralioji teologija ir kuri dėl savo polinkio į protinę veiklą buvo labiau linkusi pasirinkti ne savo giminių titanų stovyklą, bet naujųjų dievų Olimpą. Mnemosinė su savo devyniomis dukterimis mūzomis Olimpo pasaulyje atliko simbolinę smegenų tresto funkciją. Mnemosinė yra atminties globėja, todėl Homeras prašė mūzų motinos priminti jam reikalingus įvykius ir faktus (*Iliada*; 2.492). Atmintis, kaip teigia Williamas Tyrellas, buvo tas neįtikėtinais svarbus autoriteto dėmuo, kurio lemtingai neįvertino senųjų dievybių kartų viešpačiai – Uranas ir Kronas (Tyrell 1991; 20). Olimpiniėje mito istorijoje Mnemosinė paprastai pristatoma kaip

penktoji Dzeuso žmona (Hesiodas *Teogonija*; 915), su kuria susituokdamas Kronidas pradėjo kurti apmaštomą devynių mūzų pasaulį. Mnemosinės santuoka su Dzeusu simbolizavo vieną svarbiausių Olimpo teologijos elementų – žodinę atmintį, t. y. žmogaus gebėjimą žodžiu interpretuoti ir gestu įkūnyti tai, kas laikoma teisinga.

Graikų mitologijoje Mnemosinė buvo titanidė, simbolizavusi atmintį, žodžius ir kalbą. Naujai sukurtame Olimpo pasaulyje Mnemosinė tapo simboliškai atsakinga už harmoningą daiktų tvarką. Ji pati ir nuo Dzeuso pagimdytos jos dukterys tarsi įgarsino naująją olimpinę tvarką. Sąvoka *Mnemosinė* reiškė daugiau nei paprastą gebėjimą prisiminti. Tai buvo metafora, nusakanti moteriškos prigimties gebėjimą įdiegti vyriškosios giminės asmeniui žinojimo formules, ritmus ir temas. Archajiniais laikais buvo manoma, kad, nors laikų pradžioje vyriškosios giminės dievai ir maruoliai kalbėti galėjo, ta jų kalba labiau priminė primityviai kasdienišką bendravimo funkciją. Gebėjimas judėti mintimi pirmyn atgal, koncentruojant žinias apie tikrovę ir apibendrinant patį žinojimą, buvo prieinamas išimtinai deivėms moterims. Ankstesnių amžių matriarchija rėmėsi dviem fundamentaliomis moteriškosiomis galiomis, kurios suteikė joms galimybę viešpatauti visuomenėje: [klastinga] mintimi (*Metis*) ir [at]mintimi (*Mnemosyne*)⁵. Jos išreiškė gebėjimus empatiškai valdyti procesus, numatant galimybę paveikti jų genezę ir padarinius, taip pat atsietai nuo savęs įžvelgti dabartyje vykstančio proceso

⁵ Šios Dzeuso sutramdytos ir jo valiai pajungtos žmonos labai priminė Odino šventąsias varnas iš senosios germanų mitologijos – Guginą (mintis) ir Muginą (atmintis).

praeitį ir ateitį. Per santuoką su žymiausiomis titanidėmis ir per kartu užgyventas dukteris Dzeusas sistemingai įtvirtino savo olimpinę autoritetą, nuo Metidės atsiedamas gudrumą, o nuo Mnemosinės – atmintį.

Tai, apie ką kalba Mnemosinė, nevisiškai sutapo su pojūčiais suvokiama reiškinią. Pasinaudojant žinoma Rainerio Maria'os Rilke's metafora, čia būtų galima kalbėti ne apie tai, kas egzistuoja, bet apie tai, kas nuolatos būva. Gregory'is Nagy'is pabandė rekonstruoti Mnemosinės glbojamą kosminės sferos schemą: *Mnemosyne* ir *Lethe* yra dvi koncentriškai tarpusavyje susijusios kosminės sferos; *Lethe* – išorinis sluoksnis, o *Mnemosyne* – vidinis. Be medijuojančio santykio viena su kita Dzeuso įsteigtame pasaulyje jos faktiškai negalėjo turėti prasmės (Nagy 1994; 59). Ypač tai buvo susiję su atmintimi, sklandžiai išreiškiami žodžiais ir gebančia perteikti istorinį pasakojimą. Atmetus rytietišką cheirografiją, naujasis rašymas garsais turėjo sukurti klausytojų sąmonėje vaizdines naujojo kosmo asociacijas. Dievo planas (gr. *boule*) maruolių atžvilgiu buvo sukurti žmogiškosios paidėjos sistemą, turėjusią atrasti, iškelti, išgryninti ir sutvirtinti žmonėse potencialiai glūdinčius dieviškumo daigus.

Graikų atminties kultūra turėjo vieną esminį ypatumą, skiriančią ją nuo religinio jausmo Rytų despotijose. Jo esmė – interpretacinis požiūris į religiją ir neįtikėtinas, beveik kaip žaidžiant lankstumas santykyje su savo kulto tradicija. Įsiminimą, paremtą dieviškuoju apreiškimu, pakeičia naujas, dinamiškas požiūris į tikrovę, grindžiamas interpretacija. J. Burckhardtas pirmasis atkreipė dėmesį į tai, kad graikų religijoje buvo dvi tarpusavyje viena

kitai oponuojančios dedamosios – tradicinė liaudies religija ir „vėlyvoji epo religija, išjudinusi pasaulį ir pakeitusi pirminę mitų prasmę“ (Burckhardt 1934; 215). Jų dinaminėje sąveikoje pakinta pati religijos struktūra. Atmintis Olimpo teologijoje veikia kaip vertikali mediacija (gr. *metaxis*) tarp idealių dieviškojo veikimo provaizdžių ir jų mokytis, taip pat juos perimti galinčių maruolių. Viena vertus, ji simbolizavo dieviškąją tiesą; kita vertus – įkvėpė poetus ir pranašus, suteikdama galios gražiais ir įtikinamais žodžiais išskleisti patirtą aukštesnįjį suvokimą. Olimpo teologija pripažino žmogų kaip dėmesio vertą subjektą, kuriam nuo šiol pripažįstama suvokimo ir veikimo autonomija. Kaip pastebi Geoffrey Kirkas, graikų mitas pasižymi daugybe prieštaravimų, bet ne dėl kokių nors ikiloginių savo mąstymo ypatumų, o todėl, kad savo socialinę funkciją atlikdavo taikomas kaskart *ad hoc* ir būdavo interpretuojamas pagal konkrečias aplinkybes (Kirk 1974). Mnemosinės tikrovė – tai, kas nuolat būva, amžinas *čia* ir *dabar*, per kurį atsiskleidžia „tai, kas yra, kas dar bus ir kas buvo“ (*Teogonija*; 38). Mnemosinė praveria ir apreiškia tai, kas iš tikrųjų yra, bet dėl to ji dar netampa daiktine realybe, nes šio simbolio turinyje slypi tik raiškos galimybė (gr. *dynamis*). Graikų mitiniame pasaulyje laikas priminė sluoksniuotą tortą, kuriame dabartis užsiklodavo ant praeities, o ateitis – ant dabarties. Šiame kosme Mnemosinė įkūnijo iššaukiamos ir kitiems dovanojamos atminties talpyklą. Platonas *Faidre* ją vadino uždange (gr. *hyperouranion topon*), pateikdamas kartu tokią jos viziją: „<...> toje vietoje tvyro bespalvė, be bruožų, neapčiuopiama esybė, iš tiesų būvanti, regima tik protui – sielos vairininkui; būtent į

ją krypta teisingoji pažinimo rūšis“ (*Faidras*; 247c). Per ją būtis atsiverdavo į žmonių pasaulį kaip fenomenų srautas. Pasak Diodoro, Mnemosinė buvo svarbi tuo, kad pirmoji „įtvirtino loginio mąstymo galias (gr. *logismos*), suteikdama vardą kiekvienam daiktui“ (Apolodoras *Biblioteka*; 5.67.3).

J. Assmannas išsakė mintį, kad

atmintis visais lygmenimis yra atvira sistema. Bet <...> visada yra atminties rėmai, atspindintys vieną ar kitą laiko horizontą, taip pat individų, kartų, politines ar kultūrines tapatybes. <...> Atmintis yra žinija, turinti tapatybės rodiklį, kaip tam tikrą savižinos formą. (Assmann 2010; 123)

Atmintis, įtvirtinta apgalvotos atrankos būdu, leidžia praeičiai gyventi dabarties laike ir daryti mums įtaką. Friedrichas Nietzsche'ė paaikškino fundamentalią atminties sąsają su valia, be kurios neįmanoma pasirinkti elgesio programos, ir grindė ją kaip aktyvų norėjimą laikytis tam tikromis sąlygomis pasiteisinusio ir kaip tik todėl geidautino gyvenimo būdo. Nietzsche'ės manymu, reikia

retkarčiais uždaryti sąmonės duris ir langus, likti nuošalyje nuo triukšmo ir kovos, <...> kad vėl rastųsi vietos tam, kas nauja, <...> – štai nauja, kaip sakyta, aktyvaus užmaršumo. <...> Be užmaršumo nebūtų nei laimės, nei linksmumo, nei vilties bei pasididžiavimo, nei dabarties. (Nietzsche 1996 [1887]; 35)

Toliau filosofas dar labiau sustiprino atminties poreikio argumentą. „Atmintis – tai ne vien pasyvus nebegalėjimas atsikratyti vieną kartą jau įsirežusio įspūdžio, <...> o aktyvus nebenerėjimas atsikratyti, nepalijaujamas geidimas to, ko jau kartą norėta, tikra valios atmintis“ (ten pat; 66). Mnemosinė, lyginant ją su kitomis graikiškomis aistrų ir proto galių personifikaci-

jomis, stovėjo nuo jų gerokai skyriumi (Vernant 2006; 116). Tai yra labai komplikuota sąmonės savybė, susijusi su būtinybe kraštutinai įtempti, ugdyti ir lavinti visas žmogiškąsias mentales galias. Prisiminimas – tai įspūdžių talpyklos nukariavimas, siekiant padaryti joje griežtą atranką (ten pat). „Atmintis Homerui yra ne šiaip paprastas faktų išdėstymas, bet aktyviai dabartyje atliekama kognityvi operacija, įjungianti žmogaus sąmonę“ (Bakker 2005; 141). Mnemosinės vaidmuo oroakustinėje graikų kultūroje vargiai gali būti pervertinamas. Jeanas Bollackas rašė, kad graikų kalboje tokie valios dėmenys kaip atmintis (gr. *mneme*) ir kovinis įniršis (gr. *menos*) ne šiaip panašiai skamba, bet yra tos pačios kilmės ir nurodo giminingą sielos būseną – aistrą ir mūšio įkarštį (Bollack 2014). Fizinis pajėgumas mūšio lauke ir gebėjimas sklandžiai reikšti savo mintis, tad, kyla iš tos pačios prigimtinės galios. Šaknis *men* apima visus dalykus, susijusius su sąmone apskritai, su žmogaus jėga (gr. *menos*), jo ekstaze (gr. *mania*) ir atmintimi (gr. *mnema*, *mnemosyne*). A. Bierlis mano, kad su žodžiu *mnema* susijęs semantinis laukas kilęs iš pirminio graikiško raktažodžio *menos*, reiškiančio labai platų semantinį lauką – galia, gyvybinė jėga, įniršis, užmojis, ketinimas, tikslas, siekis, noras, aistra, draša, jausmas, būdas, veržlumas, troškimas, jaudulys, sužadinta mintis (Bierl 2007; 49–50). Terminai, susiję su sužadinta minties eiga ir dvasine galia, leidžiančia prasiskverbti pro apmirusią, inertišką medžiagą ir užmarštis (gr. *lethe*) šyda (ten pat; 51). Gebėjimas prisiminti ir išreikšti jėga nurodo pranašumo būseną; herojiniame pasaulyje ji kuria socialinę tvarką. Pačiame homeriniame epe neabejojama, kad

atmintis tarnauja socialinei tvarkai (Bollack 2014). Homeras įtikinamai pavaizduoja sceną, kur žmogų pagavęs nirtulio fenomenas parodomas neįtikėtinais lankstus ir slankus. Ta pati giluminė aistra (gr. *menos*) vienodai gali išjudinti herojaus karingumą, iškalbingumą ir net seksualumą. Pranašas Helėnas maldauja Hektoro ir Ainėjo, kad šie nepabėgtų iš mūšio lauko ir aistros žudyti priešą nepaverstų gėdingu lytiniu geismu (*Iliada*; 6.73–84). Anot A. Bierlio, graikiškas žodis *mnaomai* galėjo reikšti ne tik varžybas dėl galios, bet ir varžymąsi dėl moters, siekiant užvaldyti geidžiamą seksualinį objektą (Bierl 2007; 51). Mnemosinė yra atminties personifikacija ir mūzų motina. Kalbant apie konkrečią atminties raišką, Mnemosinė visada būdavo suvokiama išimtinai kaip mūzų motina. Siekdamai išplėsti ir pagilinti atminties teologiją, graikai sukūrė darnią ir nuoseklią kultūrinės atminties vaizdinių sistemą, kuri buvo apibendrinta mūzų mitologijoje.

Mousai

Mūzos – Olimpo teologijos dvasinė šerdis, bet senais laikais jos turėjo kitokias funkcijas. Mūzas įprasta laikyti kolektyvinių šviesos, rimties ir harmonijos simboliu, tačiau taip buvo ne visada. Mums gerai žinoma vaizdinių sistema pradeda klostytis tik po Trojos karo, o iki tol mūzos – kalnų ir šaltinių nimfos – turėjo labai mažai ką bendro su vėlesniaja kultūros vizija. Ernstas Curtiusas pažymėjo, kad mūzos išreiškė tam tikrą pasaulį formuojantį gyvybinį principą, kuris aiškiai skyrėsi nuo antikinio panteono (Curtius 2013; 228). Netgi istoriniais laikais graikai gana miglotai suvokė jų skaičių, kilmę, gyvenamąją vietą ir funkcijas (ten pat; 229).

Scholijose greta harmonijos idėją išreiškiančių deivių dažnai būdavo minima senoji mūzų karta, siejama su Krono amžiumi (Barmeyer 1968; 58; Otto 1961; 26). Alkmanas ir Mimnermas teigė, kad buvę dvi mūzų kartos: senosios mūzos priklausę Urano ir Gajos kartai, o naujosios jau buvo Dzeuso ir Mnemosinės dukterys (Diodoras 4.7.1; Pausanijas 9.29.1–5). Mūzų vardų semantika akivaizdžiai liudija buvus sudėtingą atminties tradiciją, orientuotą į matriarchinio prado viršenybę. Su harmonija nieko bendro neturi ir keistas ankstyvosios mūzoms priskiriamas epitetas *thoyrides* (gr. aršios, nuožmios, pašėlusios). Labai tikėtina, kad iki devynių mums gerai žinomų klasikinių, olimpinių mūzų buvo garbinamos trys chtoninės mūzos. Jos neturėjo nieko bendro su poezija, pranašavimu ar giedojimu. Pirmieji mūzų kultą Graikijoje įvedė ne poetai ir aoidai. Pausanijas liudija, kad jų uždavinys buvo grėsmingiems žygiams įkvėpti teriomorfinius gigantus – aloadus Otį ir Efaltą (Pausanijas 9.29.2), kurie garbino tris mūzas – Meletę (pastanga), Mnemę (atmintis) ir Aoidę (giesmė). Bet tai buvo ne olimpinio, bet senojo pasaulio mūzos. Bent jau viena Urano dukterų – Uranija – saugo savyje užslėptą priešiškumą naujajai tvarkai ir jos pranašui Apolonui, kuris, anot to paties Pausanijo nurodyto mito, užmušė jos sūnų Liną, simboliškai užimdamas jo vietą.

Viena vertus, tai reišė, kad ikitesalinė mitologija jau jautė poreikį ne vien išaukštinti fizines galias; mūzos taip pat galėjo medijuoti išreiškiant ir kai kurias stichiskai besireiškiančias psichines būsenas – tokias kaip džiaugsmas, neapykanta, pasitenkinimas arba baimė. Kiti minimi mūzų variantai taip pat netiesiogiai

siejosi su chimeriškais senojo pasaulio būtybėmis. Apolodoras mini seną mitą, pasakojusį, kad mirtimi kerėjęsias giedotojas sirenas nuo upių dievo Achelojo pagimdė mūza Melpomenė (*Biblioteka* I.3,4). Hesiodas, kalbėdamas apie mūzų giedojimą, nusako jį kaip savotišką ošimą ar ūžesį (gr. *ossa*), apibūdinamas jį nuostabų grožį išreiškiančiais epitetais (*Teogonija*; 10, 42, 67). Bet įdomu tai, kad šio reiškinio „grožis“ čia neturi nieko bendro su žmogiškuoju grožio masteliu. Tuo pačiu žodžiu nusakomas garsas, kylantis tada, kai žemė susidaužia su dangumi (ten pat; 701), arba kai sklinda stiprus laukinių žvėrių baubimas (ten pat; 831–834). Jeigu tai grožis – įsivaizduoti galima tik gaivališkų chaoso jėgų keliamą grožį.

Kol atminties palaikymo ir jausmų medijavimo funkcija priklausė moterims, buvo galima kalbėti apie matriarchiją. Grace Ledbetter atkreipia dėmesį į tai, kad mūzos ir sirenos „priklausė moteriškų dievybių grupei, kurių galia ir pirminis aktyvumas glūdėjo giesmėje“ (Ledbetter 2003; 30). Matriarchijos galia vyrų giminei galėjo reikštis įvairiai. Apolonijus iš Rodo mini senovinę giedamos išminties orakulą, kurį aptarnavusios deivės paukštės (Apolonijus *Argonautika*; 4.891–893). Universaliu provaizdžiu čia galėtų būti Ajajos salos viešpatė Kirkė. Aplink jos asmenį sukosi vaistinių, psichotropinių ir seksualumą žadinančių medžiagų pažinimas, maisto produktų priežiūra ir skirstymas, taip pat kalbos kaip galios priemonės vartojimas, prisiimant ritualinio giedojimo (*paukščių kalbos*) monopoliją. Hesiodas *Moterų kataloge* pateikia keistą įžangą, kurioje prašo, kad mūzos sugiedotų jam apie mįšlingą „moterų giminę“ (gr. *gynaikon phylon*),

kuri ne šiaip, poeto liudijimu, „kažkada buvo geriausia“, bet kurios atstovės senais laikais netgi drįsdavo, nieko nepaisydamos, „atsirišt savo diržus prieš dievus“ (*Moterų katalogas*; 1–5). Matriarchijos laikų giesmių ritmika ir kerintis jų užkeikimų tembras graikų buvo suvokiamas kaip itin pavojinga moteriškos magijos rūšis; Homeras prilygino ją ypatingą galią turintiems užkeikimams (gr. *thelxis*), kurių poveikis buvo panašus į seksą arba narkotikus (Bakker 2005; 18). Kirkė įspėjo Odiseją, kad sirenų giedojimo žadinama aistra yra neįveikiama vyro širdžiai, todėl jam mirtinai pavojinga (*Odiseja*; X.213, 291, 318, 326; XII.44–46). Homero laikais vis dar pasitaikė liudijimų, kad net po to, kai tuometiniame pasaulio centre – Trojoje – matriarchija lemtingai pralaimėjo, atokiose salose raganos toliau gieda savo kerinčias giesmes. Jų giesmės galėjo žadinti malonumą (gr. *terpein*) (ten pat; XII.189) arba (ir) užburti (gr. *thelgein*) (ten pat; XII.44).

Egzistuoja gana populiarė nuomonė dėl kalbos atsiradimo, teigianti, kad pirmosios kalbėtojos buvo moterys, kurios (slaptos) kalbos dovaną naudojo kaip galios priemonę vyrams valdyti ir apgauti (Beaken 1996; 106–107; Gera 2003; 56; Knight 1998; 68–91). Mūzų epifanijoje Hesiodas nurodo moteriškajam pradui būdingą polinkį į klastą (gr. *metis*): „Mokam mes daugel melų, panašių į tiesą kalbėti, / mokam, kada užsinorim, ir tikrą teisybę byloti“ (*Teogonija*; 27–28). Apskritai gebėjimas kurti nuoseklų ir vientisą sąmonės srautą matriarchijos laikais buvo laikomas moterų privilegija. Pasak Homero, Atėnė, kaip ir jos motina Metidė, puikiai mokėjo *austi klastą* (*Odiseja*; XIII.299). Rišimas, nėrimas, mezgimas, pančiojimas ir sais-

tymas – moterų menai. Anna Bergren atkreipė dėmesį į tai, kad senaisiais laikais „tik moteris žinojo visą tiesą apie įpėdinio kilmę, o tai buvo tas pats lemtingas žinojimas, leidęs jai pagal aplinkybes keisti tiesų dalyką kreiviu“ (Bergren 2008; 18). Buvo manoma, kad tarp moters ir kalbos egzistuoja esminis ryšys, grindžiamas patriarchaliniam mąstymui išimtinai svarbia analogija, daroma tarp teiseto arba neteisėto kūdikio gimdymo, taip pat tarp tiesos arba melo sakymo.

Bet ne veltui Dzeusas Trojos karą sumanė tam, kad pražudytų į moterų dėmesį ir jų palankumą orientuotą herojų pasaulį. Trojos karą lėmė moteriška valia, moterų norai, jausmai ir instinktai. Helena – ši, pasak poeto, „iečių ir kraujo nuotaka“ (Aischilas *Agamemnonas*; 686–687), buvo paskutinis lašas, perpildęs moteriško flirtu taurę. Karas pražudė herojų naivumą ir pagarbą prietarams. Norėdami išlikti, vyrai turėjo radikaliai pakeisti savo mentalitetą. Jie išmoko naudotis klasta, meluoti, vogti ir žudyti iš pasalų, t. y. daryti viską, kas leidžia laimėti. Tačiau svarbiausia – kare vyrai priprato naudotis moterimis kaip daiktais (*Iliada*; I.182–184; IX.270–282). Per dešimt Trojos karo metų graikų pasaulis pasikeitė neatpažįstamai. Vyrai išvyko kariauti iš bronzinės Graikijos, o grįžo į sunkiai beatpažįstamą geležinę Graikiją. Po Trojos karo mūzos ir sirenos liovėsi klibinusios vyrų pasaulio pamatus. Vyrai kilniaširdiškai palieka joms įkvėpimo galią. *Odisėjoje* mūzų ir sirenų autoritetas dar labiau susilpnėja (Pucci 1996; 215). Odisėjui pavyksta atkerėti šventąsias matriarchijos misterijas. Praturtinęs savo sąmonę naujai įgytu žinojimu, jis apgauna deivės žynes, išniekindamas

misterijose glūdinčią aukojimo dvasią, ir taip gautas žinias panaudoja savo asmeniniams tikslams pasiekti. Odisėją galima pavadinti pirmu vyru, kuriam pavyko pitinio įkvėpimo nuodus sėkmingai paversti žinojimo medumi. Odisėjas šiame kelyje sekė Dzeuso pavyzdžiu, deivių moterų sąskaita beatodairiškai plėsdamas savo paties galimybių ribas. Bet kokia nevaldoma mūzinio pobūdžio veikla, kurios nekontroliavo Olimpo teopolitika, buvo suvokiama kaip marginalus ir pavojingas reiškinys. Graikijoje, praėjusioje herojinį ir homerinį amžius, nebeliko moterų – mūzų kultūros atstovių. Niekas nežino nė vienos moters rapsodės ar aoidės. Būtina mūzų egzistavimo prielaida – skastybė ir laisvė nuo seksualumo, o vienintelė legali išlikusios moteriškos muzikos raiška – tai jų menas įkvėpti vyrus. Tokia mūzų funkcija politiniame graikų pasaulyje. Kaitlyn Boulding mano, jog mūzos „vengia Afroditės, kad išliktų *parthenoi*“ (2015; 24). Pranašavimo ir sprendimo galios funkcija, anksčiau priklausiusi moteriškajai giminei, Olimpo politinėje teologijoje atskiriama nuo moteriškumo ir transcenduojama į ypatingą, virš žemės esančią sferą. Galios įkvėpti kitus mūzos neprarado todėl, kad buvo laikomos bešeimėmis mergomis. Į politiškumą orientuotoje visuomenėje mergą paversti teisėta ir visaverte būtybe galėjo tik du dalykai: paaukojimas dievui [Ifigenija, Poliksena] arba teisėtos vestuvės ir visiškas pajungimas vyrui (Rabinowitz 1993; 33). Graikų visuomenėje moters galėjo būti laikomos laisvos su viena sąlyga – jei jos buvo bevaikės. Tokios kaip Atėnė, Artemidė, Hestija ar Hekatė. Laikina pereinamoji būklė tarp vaikystės ir moterystės – mergystė (gr. *partheneia*) – leido graikėms pa-

justi ir išnaudoti šią galimybę. Tik būdama dar „neprajodyta“ (gr. *adamatōs*) graikų visuomenėje merga galėjo likti asmeniškai laisva (Irwin 2007; 14). Kaip tik būtinybė turėti vaikų ir išauginti juos tinkamais visuomenės nariais neišvengiamai pajungė moteris vyro viešpatavimui. Vaikų lavinimas – *paideia* – graikų pasaulyje buvo laikomas pernelyg svarbiu uždaviniu, kad jį būtų buvę galima palikti šeimyninio gyvenimo saviėgai.

Bruno Snellas pažymi, kad Olimpo teologijoje mūzos kur kas artimesnės savo tėvui Dzeusui negu savo motinai Mnemosinei (Snell 1964; 19–21). Mūzos graikų mitologijoje visada vaizduojamos skaistuolėmis (gr. *parthenoikoraí*), kurioms lemta priklausyti tik savo tėvo namams (*Teogonija*; 1–104). Liliana Doherty pabrėžia, kad mūzos yra deseksualizuotų, tėvo tarnaitėmis paverstų mergaičių simbolis (Doherty 1995; 84). Taip buvo todėl, kad netekėjusios dukterys Dzeusui buvo laidas išsaugoti savo galią. Vesdamas deivę, atsakingą už atminties išsaugojimą ir priversdamas prigimdyti krūvą vaikų, Dzeusas it rūpestingas šeimnininkas pasirūpina klusniu ir paslaugiu namų ūkiu. Mnemosinė Dzeusui pagimdė devynias vienmintes (gr. *homophronas*) dukteris (*Teogonija*; 60). Marilyn Arthur pažymi, kad Dzeusos vedybos su Mnemosine ir trijų, o vėliau ir devynių tėvui klusnių dukterų – mūzų užgimimas simbolizavo titanidės moteriškosios atminties galios suskaidymą, išskirstymą ir užvaldymą Olimpo patriarchijos naudai (Arthur 1977; 63–82). Vesdamas Mnemosinę, Dzeusas su ja sugyventas dukteris – mūzas faktiškai paverčia nuasmenintomis sociokultūrinės atminties technologijomis. Maža to, neleisdamas

mūzoms tekėti ir taip legaliai ištrūkti iš tėvo galios, Dzeusas atsieja nuo Mnemosinės šios deivės turimą potencialą, perkeldamas jį kelioms gerai prijaukintoms dukterims. Kontrolės tikslais „kiekviena iš devynių gali paveldėti tik dalį motinos turėtos galios“ (Tyrell 1991; 20). Taip mūzos tapo deivių seserų grupe, kurios teopolitinė funkcija buvo įkvėpti vyrų visuomenę. Tokia schema pagrįsta ne atsitiktinumu, o gerai apmąstyta „prajodymo“ strategija, kurios Olimpo valdovas laikėsi beveik visų „prijaukintų“ titanidžių atžvilgiu. Stigėjos vaikai tampa artimiausiu jo galią palaikančiu ratu, su Temide pagimdytos dukterys moiros ir horos paverčiamos naujojo pasaulio tvarkos ir teisingumo principais, o prarydamas Metidę jis ne tik perima iš jos pranašavimo galią, bet ir kartu pradėtą dukterį Atėnę paverčia vyrų tikslams idealiai tarnaujančios deivės etalonu.

Naujosios mūzos, mano E. Curtius, simbolizavo Dzeuso pergalę prieš pirmąpradžio pasaulio dievus (Curtius 2013; 228). Tai ne bet kokia, o būtent galią įkūnijanti atmintis. Tik įsisavinusi ją, Olimpo religija įveikė chtoniškumą. Mūzos tapo būtinos pasaulyje, kuriame klestėjo žodinė atmintis ir oroakustinė kultūra, nes chaotiško būties okeano gelmėje mūzos išreiškė būtį įprasminančias atminties engramas ir buvo simbolinė jų saugykla. Esate deivės, visur buvojat ir žinote viską, apie mūzų vaidmenį sako Homeras (*Iliada*; II.484–485). Titanidės mūzos tampa Dzeuso sukurtos kosminės tvarkos skelbėjomis. Pagrindinė funkcija, kurią Olimpo teologija skyrė mūzoms, buvo šlovinti naująją, Dzeuso įtvirtintą kosminę tvarką. Gilbertas Murray'us iškėlė hipotezę apie tai, kad mūzos – tai atminties personifikacija (Murray 1934; 96).

Nuo Hesiodo iki Pindaro graikų poetų kūryboje būdavo skelbiamos vadinamosios invokacijos mūzoms, kurios simbolizavo amžinąsias prielaidas (gr. *archai*) laikiniems daiktams (Sandywell 1996; 143). Kai poetai pagarsindavo amžinąsias, mūzų globojama amžinybė tarsi išsiliedavo istoriniame laike. Galima sakyti, atminties kultūrai, veikiančiai po Olimpo egida, naujosios mūzos suteikė žmogiškąjį veidą.

*Poiesis*⁶

Pereinant nuo bronzos prie geležies amžiaus mentaliteto, įvyko fundamentalus lūžis socio-kultūrinės atminties konstravimo technologijoje. Naujojoje sistemoje nebeliko garbingos vietos vaškuotas lenteles ant kelių pasidėjusiam ir į kuprą susimetusiam raštininkui, kurio viską stebinčios akys nenuilstamai fiksavo ir į socialinės piramidės viršų metodiškai perduodavo žinias apie visas atliktas arba dar neatliktas baudžiavines prievoles, kuriomis buvo apraizgytas šventapilio visuomenės kūnas. Rytuose ir Graikijoje egzistavo visiškai skirtingas požiūris į žmones, formuojančius atminties kultūrą. Oroakustinėje kultūroje taip pat buvo laikomasi supratimo, kad pasakyto žodžio autorystė priklauso ne tiek žmogui, kiek jį įkvėpusiai dievybei, bet neperžengiamą skirtumą tarp Rytų ir Vakarų sukūrė atskiram žmogui pripažįstama ir nuo jo asmens neatsiejama žodžio ištara ir ištarto teksto interpretacijos teisė. Kaip gražiai nurodo Glennas Bowersockas, atminties kultūra graikams visada buvo labiau priemonė negu žinia (Bowersock

1990). Aukštesnės valios vykdymas Rytuose buvo neatsiejamas nuo prievartos, neturinčios nieko bendro su gamtiniu įkvėpimu. Pranašas visur žinomas kaip tiesioginis dieviškosios valios skelbėjas žmonių padermei, bet čia žydų bei graikų pasauliai pateikė diametraliai priešingus tokio tarpininko tipus. Žydų pranašas, Dievo priverstas nuryti iš abiejų pusių prirašytą pergamento ritinį, asmeniškai ir tiesiogiai skelbia Jo perduotus žodžius.

Senojo Testamento Ezechielio knygoje parodomas įspūdingas pranašo iniciacijos ritualas. Tarp rytietiško modelio ir jo graikiško antipodo tvyrojo tikra stilistinė praraja: Rytuose būsimajam pranašui būdavo duodamas iš abiejų pusių prirašytas šventos knygos ritinėlis ir tikraja to žodžio prasme liepiama jį suvalgyti.

Išsižiok ir suvalgyk, ką duodu. Aš pažvelgiau: priešais mane ištiesta ranka laikė prirašytą ritinį. Jis išvyniojo jį prieš mane: ritinys buvo prirašytas iš abiejų pusių. <...> Atvėriau savo burną, o jis man davė tą ritinį suvalgyti, tardamas: Maitinkis šiuo ritiniu, kurį tau duodu, ir pripildyk juo savo pilvą. (*Ezechielio knyga*; 2.9–3.3)

Pausanijas pateikia ne mažiau vaizdingą, bet daug poetiškesnį mitą, kuriame pasakojama, kaip [Demetros] bitės, ruošdamos kūrybai būsimąjį poetą, prinešė Pindarui pilną burną medaus (Pausanijas; 9.23.2). Graikų pranašas, pamaitintas koriu laukinių bičių medaus, tampa pajėgus prisiminti ir sklandžiai aiškinti kosmo daiktų raiškos grožį ir harmoniją.

Ieškodami, kaip įsisavinti mūzų įspūrijamų vaizdinių srautą, graikai išsiugdė

⁶ *Poiesis* – tai judesys, kuriuo padaroma tai, ko anksčiau nebuvo. Tai vienas iš trijų žmogiškosios tikrovės generavimo būdų, kuris yra orientuotas į kūrimą liežuviu arba lytimi (gr. *poiein*) ir besiskiriantis nuo darymo ranka (gr. *prattein*) ir stebėjimo akimis (gr. *theorein*).

ypatingą žmogaus tipą, individualiai seikėjantį atmintį, – poetą pranašą. *Iliadoje* ir *Odisėjoje* tarėjo autoritetas yra absoliutus. Mitopoetinėje tradicijoje „poetas pretenduoja būti autoritetas, kuris, nebūdamas nei detalus, nei išsamus, remiasi Mūzų įkvėpimu“ (Marincola 1997; 3). Taigi poetas ar pranašas laikomas mūzų įrankiu, kurio lūpomis apreiškiama aukštesnioji valia. Priimdamos žmogų sau tarnauti, mūzos sugestijuoja jo dvasinį augimą. Jo vaidmuo buvo retransliuoti mūzų saugomą žinojimą. Poeto galia pasižymi tuo, kad jis yra mediatorius tarp užmaršties ir atminties. Neatsitiktinai Platonas vėliau kalbėjo apie poetinę atmintį (gr. *mne-me*) kaip gebėjimą išsaugoti patirtą suvokimą (*Filebas*; 34b). Mnemosinės dukterys mūzos poetui dovanuoja gebėjimą matyti dieviškosios realybės dalykus ir juos perteikti žodžiais. Mūzos „įkvėpia dievišką giesmę“ (*Teogonija*; 32), apsakydamos poetui „tai, kas yra, kas dar bus ir kas buvo“ (ten pat; 38). Pranašas Kalchantas iš Apolono gauna panašų gebėjimą, leidžiantį jam „regėti aiškiai, kas bus ateity, kas yra ir kas buvo“ (*Iliada*; I.69–72). Neregimo mastelio (gr. *aphanes metron*) ieškojimas paslėptai tiesai matuoti ilgainiui tampa unikalios graikų kultūros žyme (Leidhold 2006; 189–199). Mūzų simbolizuojama atminties generavimo ir palaikymo sistema būtų buvusi nieko verta, jei nebūtų turėjusi organinio ryšio su informaciją priimančiu ir atmintį kuriančiu žmogiškuoju subjektu. Pagrindinė mūzų funkcija – „susieti dievų ir žmonių pasaulius“ (Boulding 2015; 25). Jos atlieka šį darbą, nuolatos judėdamos tarp Olimpo ir žemės, pernešdamos savo dėmesio paženklinantiems žmonėms reikalingą informaciją (*Teogonija*; 68). Graikijoje žmogus,

kurį mūzos laikydavo tinkamu žodžio magijai kurti – nesvarbu, ar tai būdavo poetas, pranašas ar basilėjas, – pereidavo rafinuotai paslaptinę iniciacijos ritualą, kurio metu adeptas būdavo simboliškai maitinamas savotišku poezijos medumi. Hesiodas pasakoja:

Ką tikrai Mūzos, dukros didžiojo Dzeuso, pagerbia, / ką iš karalių, Dzeuso augintinių, mato užgimstant, / tam ant liežuvio užlieja saldžiąją rasą, malonūs / žodžiai tam iš burnos pradeda srūti; <...> laimingas tasai, kurį Mūzos / myli, nes liejas kalba maloni šiam žmogui iš lūpų. (*Teogonija*; 81–84; 96–97)

Edoarda Barra mini seną mitinę tradiciją, pagal kurią poetas savo įkvėpimą gaudavęs, kai jo lūpas sudrėkindavusi vidinė mūzų „rasa“ (Barra 2010; 72). Sunku pasakyti, kaip toks pašventimas atrodė praktikoje: galima kalbėti apie paprastą medaus laižymą arba apie kažkokį ypatingą su seksualine simbolika susijusį ritualą. Jame yra būsimojo adepto paieška, simbolinis deivės apsinuoginimas prieš savo išrinktąjį, viliojant jį savo siūlomomis keliu ir jo vaisiais, taip pat teismas, skelbiantis galutinį adepto pasirinkimą. Malcolmas Daviesas, aiškindamas Pario teismo epizodą, pažymėjo, kad visos ten minimos trys didžiosios deivės veikia kaip išrinktojo adepto iniciacijos agentės ir kaip tik tuo jos panašios į mūzas (Davies 2003; 32–43). Akivaizdu, kad kalbama apie simbolinę, netgi lygiateisę sąveiką tarp dievų ir žmonių pasaulio. Ne visi yra mūzų išrinktieji. Todėl labai svarbus uždavinys yra juos atrinkti. Hjalmaro Frisko manymu,

graikai tikėjo, kad yra žmonių, galinčių atsiversti bendravimui su dievybe. <...> jie tikrąja to žodžio prasme tapdavę dievybės pripildyti (gr. *entheoi*), kas kaip tik ir reiškė entuziazmą. Jie būdavo išėję iš savęs (gr. *ekstatikoi*) į ekstazę ir,

apimti šėlo (gr. *manikoi*), patirdavę apsėdima (gr. *mania*), nuo to kilo graikiškas žodis pranašas (*mantis*). (Frisk 1961; 172)

Hesiodas išreiškė įsitikinimą, kad mūzų prisilietimas iš esmės pakeičia žmogų, pakeldamas jį iš buitinės, vos ne gyvulinės egzistencijos lygio iki būtybės, pajėgiančios suprasti ne vien pojūčiais suvokiamą realybę, bet ir mūzų saugomą atmintį, taip pat dalytis šia aukštesne patirtimi su kitais (*Teogonija*; 22–32). Didžiausia mūzų dovana žmonėms – gražus, aiškus ir įtikinantis kalbėjimas. Be mūzų žmogus buvo tik žmogus, o štai dėl jų poveikio kai kuriuose žmonėse kartais pabudavo žodžio Daidalas, galintis artikuliuotai austi kalbos audinį. Mat ne kiekvienas žmogus pajėgus austi simbolinį kalbos audinį, kuris atspindėtų tai, kas iš tikrųjų yra, ir tuo pat metu galėtų tai padaryti visiems suprantamu būdu. „Heroinis pasaulis tylus; Mūzos jame viską mato ir žino, bet tik poetas gali pateikti jų perduodamą viziją žmonėms suprantama kalba“ (Bakker 2005; 21). Kitaip tariant, čia svarbiausia yra ne tiek kalba apie kūrybą, kiek apie ypatingą jos pateikimo ir interpretacijos svarbą. Apie medaus saldumo (gr. *meilichios*, *glykeros*) kalbą. Graikų pasaulyje manyta, kad poetai yra tarpininkai tarp dievų ir žmonių. Jie manė, kad Mnemosinės dukterys savo išrinktiesiems dovanodavo tokią dieviškojo matymo dovaną, kuri suteikdavusi jiems tikrąjį žinojimą (gr. *sophia*) (Vernant 2006; 117). Mūzos mokė poetą giedojimo meno (gr. *aoide*) tam (*Teogonija*; 22), kad jis atskleistų ir bylotų tiesą (gr. *aletheia*) (ten pat; 28). Savo amate jie, it kokie dievai, nenaudojo jokių galios svertų, o veikė išimtinai naudodamiesi tik savo žodžiu (ten pat; 28). Ypatinga giesmės ritmika poetui leido

sukurti mnemoninę techniką, galėjusią talpiai fiksuoti visas reikalingas žinias ir įgūdžius. J.-P. Vernantas, aiškindamas apie ilgą ir nepaprastai sudėtingą poeto parengimo techniką, naudojami geriau paliudyta keltų bardų tradicija: studijos trukdavo keletą metų ir vykdavo visiškoje tamsoje; jų metu būsimasis poetas būdavo supažindinamas ne tik su eiliavimo technika, bet ir su istorine, genealogine ir topografinė savo šalies tradicija (Vernant 2006; 428).

Klasikinis dainiaus idealas – kitara skambinantis Apolonas. Gerai išlavinto jo kūno ir balso negalėjo iškreipti jokia baimė ir nerimo keliamą įtampa. Žodis tokioje kultūroje buvo laikomas ne šiaip garsu, bet, pasitelkus ypatingą ritmiką, sustyguotu mistiniu kūnu. Ta informacija apsigyvena ypatingai tariamame žodyje, o jos pagrindu funkcionuojanti kultūra gali būti vadinama oroakustine kultūra. Aoidai (gr. dainiai) patys kūrė savo atliekamus tekstus. Jie veikdavo dažniausiai savo gimtosiose žemėse ir būdavo žinomesni tarp saviškių. Rapsodai (gr. dainų *siuvėjai*) atlikdavo jau iki jų sukurtus, visiems gerai žinomus tekstus. Jie veikė visos Graikijos mastu, pasirodydavo didžiosiose šventėse. Rapsodai naudojami galimybė perdaryti žinomus tekstus ir juos unifikuoti. Būtent jie pirmieji peržengė vietinio patriotizmo ribas ir supažindino savo klausytojus su kitomis – gretimomis arba jau visiškai tolimomis – žodinės atminties tradicijomis, dėl kurių svetimi herojai ir dievai priartėdavo, kartais netgi tapdavo savi.

Mūsų įkvėpimas poetą veikia taip, tarsi jis „ten buvęs pats ar kito kalbą girdėjęs“ (*Odiseja*; VIII.491). Įdomu, kad mūzų teologijoje viziją sukelia ne žvilgsnis, bet žodis. Kad galėtų sukelti tokią viziją, pats dainius turi būti aklas. Matome

Homero „regėjimo viršenybę prieš girdėjimą, o tai reiškė giedojimo triumfą prieš parašytą tekstą. Bet ši pergalė buvo pasiekta kalbant, ne stebint, tuo pat metu žinant, kad visa tai padaryta aklo dainiaus“ (Ford 1994; 57). Graikų kultūroje „žygius darantis“ herojus žodžiu naudojosi tam, kad lieptų, o „žodžius tariantis“ aoidas tą darė tam, kad atgyvintų, sukeltų viziją. Būtent sukeltos vizijos jėga geriausia sutelkti vyrus į vieną politinį kūną, kuriant dorybių hierarchijos ir priesaikos saitų visumą. Kaip yra rašęs R. Duchesne'as,

didžioji indoeuropietiškos poezijos dalis sukosi apie herojų žygius, nemirtingumą ir individualią vyrų šlovę. Indoeuropietiškoje visuomenėje poetai buvo labai branginami; čia buvo vertinama ne vien tai, kad jie buvo kultūrinės informacijos nešėjai, bet ir dėl to, kad gebėjo apgiedoti herojų žygius. (Duchesne 2009b; 21)

Herojus lydinti nemari šlovė (gr. *kleia apbthiton*) buvo pagrindinė oroakustinės tradicijos žymė (Ford 1994; 57). Benjaminas Fortsonas atkreipė dėmesį į tai, kad kariams jų žygių poetinis išaukštinimas buvo būdas įamžinti savo individualią šlovę ir įgyti socialinį statusą (Fortson 2009; 29–30). Žmogaus santykis su dievybe Vakaruose buvo visai kitoks. Mūzų tarnas aoidas šlovino „žygius anksčiau gyvenusių vyrų bei laimingus dievus“ (*Teogonija*; 99–101), bet niekur neapdainavo dievų šlovingų žygių (Arendt 2005; 28). Poetinė kūryba graikuose domėjosi išimtinai žmogiškąja veikla. Ir būtent poetui buvo lemta pirmajam mokyti savo tautą politiško. Kokį vaidmenį suvaidino Homeras, užmezgant graikų polį? Kaip taikliai pažymėjo

Pierre'as Mantas, „iki polio turėjo būti polio auklėtojas. <...> Maždaug 725 metais pr. Kr. jam pavyko suldyti graikų žodinę tradiciją, išaukštinant politinio gyvenimo galimybę dar prieš tai, kai jis įgavo fizinį pavaldą“ (Manent 2013; 30). Be įtikinamumo ir gebėjimo suprantamai išdėstyti norimą poziciją politiškumas buvo tiesiog neįmanomas. Pasak Plutarcho vėlesnio liudijimo, mūzų veikla buvo tiesiogiai susijusi su įtikinėjimo menu: „Mūzoms svarbiausia yra Peitoja⁷“ (*Moralia*; 745d). Aplink save Mūzos suburia, iš pirmo žvilgsnio, viena kitai gana tolimų asmenų ratą. Alice Sperduti, atkreipdama dėmesį į tai, kad karalius, pranašas, žynys ir poetas buvo giminingos būtybės, manė, kad visi jie buvo kažkaip susiję su mūzų įkvėpimu ir dieviškąja savo veiklos legitimacija (Sperduti 1950; 210). Hesiodas sako,

Ką tiktai Mūzos, dukros didžiojo Dzeuso, pagerbia, <...> / Tam ant liežuvio užlieja saldžiąją rasą, malonūs / Žodžiai tam iš burnos pradeda srūti, sužiūra / Žmonės visi į jį, kai jis sprendamas bylą teisingai, / Nutartį savo paskelbia. (*Teogonija*; 79–86)

Visų jų žodžiai, pasak Hesiodo, turi ypatingą gebėjimą „net ir didžiulį kivirčą tuojau sumaniai užgesinti“ (ten pat; 87). Mūzos Kaliopės dovanojamas iškalbingumas padeda įveikti neapykantą ir vaidą (gr. *neikos*) (ten pat). Panašu, kad čia kalbama apie gebėjimą įtikinti ir tam tikras teismo argumentavimo užuomazgas. Greta malonaus, įtikinančio balso į akis krinta dar viena mums neįprasta ypatybė – krivulės formos lazda (gr. *skeptron*), kurią mūzos dovanoja savo išrinktajam, „nulaužę nuo pražyduosio lauro⁸“

⁷ Afroditę lydinti dėmesio užvaldymo, minties vaizdumo ir retorinio įtikinamumo deivė.

⁸ Lauro medis būdavo naudojamas ugniai įkurti – trinami jo pagaliukai.

(ten pat; 30–31). Kalbama apie nepaprastų sąvybių turinčius asmenis, bet krinta į akis tai, kad graikų religijoje labai greitai išsikristalizuoja dvi išrinktųjų frakcijos. Dzeusas dovanoja skeptrus išimtinai karaliams, o Apolonas – poetams ir pranašams. Lazda graikų pasaulyje yra išskirtinai svarbus socialinis simbolis. Ji neatskirama nuo basilėjų (*Iliada*; I.279; II.86), Apolono žynių (ten pat; I.15,28), pranašų (*Odiseja*; IX.90), šauklių (gr. *kerykes*) (*Iliada*; VII.277) ir vyrijos tarėjų (*Iliada*; III.218, XVIII.497, XXIII.568; *Odiseja*; II.37). *Iliadoje* metonimija būti „po skeptru“ (gr. *hypo skeptro*) reiškė tą patį, ką ir būti valdomam arba patirti įtaką (XX.156). Homero epuose skrupulingai parodomas vaizdas, kaip tarėjai, norėdami išreikšti savo nuomonę ir būti išgirsti, vienas po kito ima į rankas krivulę ir tik tada stoja į šventojo rato vidurį (*Iliada*; XVIII.504–506; *Odiseja*; II.36–80). Kas galėtų visus juos sieti ir būti visų šių teopolitinių funkcijų bendravardiklis? Iš kur kilęs šis simbolis? Emile'is Benveniste'as žodį „skeptras“ kildina iš veiksmazodžio *skepto* – remtis.

Pirminė skeptro funkcija – šauklio kelionės lazda. Tai atributas keleivio, turinčio teisę ir galią kalbėti, bet ne veikti. <...> [Tai yra] keliaujantis žmogus, igaliojas žmogus ir kalbantis žmogus. <...> Skeptras yra jo funkcijos simbolis, jo sakrališkas teisėtumo ženklas. Nuo to laiko skeptras rodo žmogų, sakantį kalbas, šventą žmogų, kurio misija yra perduoti iš viešpaties žinias. Tam iš paties Dzeuso gaunamas skeptras, toliau keliaujantis iš rankų į rankas, kol galiausiai atitenka Agamemnonui. Dzeusas jį duoda kaip teisėtos galios simbolį tam, kurį skiria kalbėti savo vardu. (Бенвенист 1995; 262–263)

Achilas prisiekia savo skeptru, „kurio šaknys pasiliko kalnuos“ (*Iliada*; I.236). Skeptras – tai kosminis medis, tėvynės medis, kurio šaka

simboliškai visur nešiojama kartu su savimi, it kokios gyvybinės šaknys, rūpestingai suvyniotos į samanias. Tas, kuris turi skeptrą, laiko savo rankose šaką medžio, siejančio dangų su žeme. Skeptras rodo, kad žodžio tarėjas kalba ne savo vardu, bet remiasi mūzų autoritetu (Nagy 1990; 53).

Ribų peržengimas paprastą žmogų simboliškai perkelia iš jo kasdienybės į dieviškojo žinojimo sferą. Tokie pranašai kaip Teiresijas ar Amfiarajas galėjo leisti tamsiu pranašystės keliu, pasinerti į kitą pasaulį, grįžti atgal ir pasidalyti tuo, ką ten matė. Tai padaryti mistas galėjo tik priimdamas dievybę į save. Graikų religijoje šis fenomenas buvo vadinamas entuziazmu. Tai buvo bandymas paaiškinti paranormalią dvasinės apsėsties būseną dievybės įsikūnijimu – *entheos*, reiškiančiu „dievas yra viduje“ (Burkert 2008; 109). W. Burkertas pažymi, kad pirmapradis graikiškojo entuziazmo fenomenas jų kultūroje vėliau metamorfojuoja į daugybę kūrybinės apsėsties formų: Apolono palaikomą pranašavimo šėlą, Dioniso palaikomą kūniškąjį šėlą, ilgainiui tapdamas poetinio, erotinio ir filosofinio entuziazmo forma (ten pat; 111). Platonas pabrėžė, kad „jei kas be Mūzų siųstojo šėlo ateitų prie kūrybos durų, įsitikinęs būsiąs pakankamai geras poetas vien amato dėka“, greitai išaiškėtų tokio nevykėlio apgaulė (*Faidras*; 245a). Graikai manė, kad būtent Mnemosinė savo išrinktiesiems suteikdavo tokią dieviškojo matymo dovaną, suteikiančią jiems socialiai svarbų gebėjimą (gr. *sophia*) (Vernant 2006; 117). Ji netgi leisdavo „rapsodui susiliesti su kitu pasauliu ir grįžti atgal“ (ten pat; 121). Bet ši pavojinga operacija turėjo savo kainą. Didelę ir skausmingą kainą. Gebėjimas panirti ir išnerti

buvo lazda su dviem galais. Pamatęs dieviškąją būties sferą, mistas negalėjo likti jos nepalytėtas. J.-P. Vernantas atkreipė dėmesį, kad antgamtinės kelionės išpūdžių „prisiminimas buvo tam tikra iniciacijos rūšis. Talentas, kuriuo pasinaudodavo išrinktasis, neišvengiamai transformavo jį patį“ (ten pat), paprastai atimdamas iš jo kasdieninio pasaulio dienos šviesą. Regėdamas tai, ko nemato kiti, rapsodas ir pranašas privalejo mokėti kasdienių dalykų matymo kainą (ten pat; 117). Poetai moteriškąsias mūzas laikė dieviškojo įkvėpimo versme, bet jos apakindavo savo pranašus. Demodoką *Mūzos pamilusios jam nešykštėjo gera ir bloga: / Atėmė šviesą akių, o suteikė dovaną dainiaus (Odiseja; VII.63–64).*

Nicholas Vlahogiannis, kalbėdamas apie išrinktųjų apakinimo fenomeną, akcentavo jų padarytą draudžiamų arba nederamų ribų peržengimo judesį, kurio nebuvo galima palikti nenubausto, negriaunant esamos tvarkos (Vlahogiannis 1998; 30). Karalius Oidipas, pranašas Teiresijas ir poetas Finėjas buvo apakinti po to, kai apnuogintu pavidalu pamatė tai, kas iš tikrųjų yra, bet ką matyti jiems buvo uždrausta. Richardas Buxtonas, aiškindamas fizinio suluošinimo semantiką, manė, kad tradicinis poetų, pranašų ir dainių aklumas, priešingai, buvo susijęs su mūzų palaiminimu, nes vadinamąjį šeštąjį žmogaus jausmą kitaip vargu ar buvo galima kultivuoti (Buxton 1980; 22–37). Homero ir Hesiodo laikais visi poetai, aoidai ir pranašai buvo vadinami bendru meistrų (gr. *demiourgoi*) vardu (*Odiseja; XVII.383–385; Hesiodas Darbai ir dienos; 26*). Pasak J.-P. Vernanto, „meistrų socialinė kategorija įtraukė pranašų, šauklių,

žiniuonių, rapsodų, taip pat metalo ir medžio apdirbėjų brolijas“ (Vernant 2006; 299).

Aklumas buvo tik viena iš luošumo formų, būdingų mūzinei, acheiropoetinei⁹ meistrystės sričiai. Kalbant apie cheiropoetinę sritį, luošumas paprastai pasireiškėdavo šlubumu. Įdomu, kad žmonės, dievų apdovanoti išskirtinėmis savybėmis, graikų mitologijoje vaizduojami sužaloti. Pranašai – akli, o kalviai – šlubi. Hefaistas vaizduojamas klišakojis, menkutėmis kojomis ir galintis eiti tik palaikomas tarnaičių (*Iliada; XVIII.397, 411, 421*). Reikalas tas, kad besiformuojanti politinė visuomenė, būsimi „lygieji“ (gr. *homioi*), gana neigiamai žiūrėjo į greta egzistuojančias kito pasaulio liekanas. Skirtingai nuo Atėnės – moteriškojo audimo amato glėbės – Hefaistas – vyriškosios kalvystės meistras – nebuvo gerai vertinamas net Olimpo dievybių rate. Regis, egzistavo politinis to paaiškinimas. Viena vertus, moteriškasis Atėnės amatas neišėjo iš oiko ribų, todėl audimo srityje iškilus meistriškumas iš principo negalėjo sukurti jokios žymesnės asimetrijos homogeniškam politiniam kūnui. Antra vertus, Atėnė turėjo ir kitą – daug svarbesnę funkciją. Simbolizuodama areopagą ir akropolį ji buvo nepaprastai svarbi ir politiniam vyrų pasauliui (Polignac 1995; 25). Atėnė siūlė politinę santarvę (gr. *homonoia*) polio viduje ir pergalę (gr. *nike*) už jo ribų (Vernant 2005; 3664). Tamsiaisiais amžiais graikai turėjo daug ir įvairių amatininkų (gr. *demiourgoi*), bet tik dvi profesijos buvo laikomos tikrai dieviškomis ir būtent todėl išimtinai svarbiomis, o kartu politiškai pavojingomis. Abi jas siejo ne politinės santarvės, o individualaus meistriškumo reika-

⁹ Acheiropoiesis – gr. reiškia „ne rankų darbo“.

laujančios ugnies technologijos. H. D. F. Kitto atkreipė dėmesį į tai, kad egzistavo *dieviškasis kalvis* (Hefaistas) ir *dieviškasis puodžius* (Prometėjas), bet nebuvo dieviškojo batsiuvio ar dieviškojo statytojo (Kitto 1964; 40–41).

Vertinant amato meistrą, buvo galima pamatyti tam tikrą fundamentalų jo dvilypumą. Graikų pasaulyje nagingas, bet luošas, o kartais netgi neiškios lyties žmogus, būdamas talentingas, tačiau apolitiškas, nesportiškas ir netinkamas kautis, politeumos sistemoje beveik neturėjo šansų rasti garbingą vietą. Kita vertus, jo gebėjimai ir talentai visuomenėje buvo labai reikalingi. Deja, reikia pripažinti labai niūrų faktą, siejantį kalvystę su luošumu. Bronzos amžiuje kalviai laisvai klajodavo iš vienos vietos į kita, bet geležies amžiuje jų laisvam judėjimui atėjo galas. Meistrai būdavo sužalojami – jiems nupjaunamos sausgyslės ir jie netgi prikaustomi prie darbo vietos. Taip buvo daroma, kad brangi, labai kvalifikuota darbo jėga nesugalvotų pasprukti ir būtų priversta tarnauti savo krašto liaudžiai (Garland 1995; 62; Robins 1953; 16). Kaip galėjo atrodyti teopolitinė šio proceso genezė? Kaip tegė G. Dumezilis, luošumas arba keista, paradoksali asmens disfunkcija mite priskiriami arijų visuomenių pirmosios funkcijos dievybėms – Varunai, Odinui ir Vėlinui. Juos visus jungia ryžtas atlikti auką ir būti sužalotiems mainais į galimybę įgyti magiškų galių (Dumezil 1989; 139). Žyniškoji simbolika leidžia daryti atsargią prielaidą, kad mūsų palytėti asmenys socialine prasme buvo žynių klasės reliktas geležies amžiuje, hierateumos inkliuzas besiformuojančios politeumos

viduje. Kaip teigė Plutarchas, tolesnis nuolatinės karinės parengties poreikis, pradedant VIII a. pr. Kr., privedė prie visiškos luošųjų socialinės eliminacijos (*Likurgas*; 16.1–3). Politiškumui įsitvirtinant, atsirado poreikis išlyginti visus politinius skirtumus tarp žmonių. Pati išskirtinumo dvasia, kaip ir uždarų brolių buvimas, buvo tiesioginis iššūkis politiškumui. Žmogus tokiomis aplinkybėmis labai sunkiai patekdavo į homogenišką graikų politinį kosmą. Net jų didieji įstatymleidžiai, pranašai ir religiniai terapeutai – tokie kaip Likurgas, Orfejas ar Epimenidas – buvo žinomi kaip žymūs žmonės, bet jokiū būdu ne kaip piliėčiai. Graikų atmintyje jie išliko kaip dvasiniai žymūnai, gyvenantys politiniame užribyje. Žmogaus turimas neeilinis amatas, neišvengiamai sukuriantis jo išskirtinumo aurą, politiškumo sferai galėjo sukelti netikėtų padarinių. Išskirtinių gebėjimų turintis asmuo, įsitaisęs politinio kūno viduje (gr. *en to meson*), neišvengiamai griovė taip sunkiai subalansuotą individualių galių pusiausvyrą ir pačios politinės konstrukcijos simetriją. To jokiū būdu nebuvo galima leisti. Autorystė nebuvo įtraukta į politinei aretei būdingų savybių ratą. Panašu, kad individualus kūrybingumas graikuose buvo laikomas nesuprantama, todėl politiškai itin pavojinga asmenine savybe. Autorinis kūrinys buvo pageidaujamas, tačiau jo autoriaus – paties kūrėjo – buvo aiškiai prisibijoma, o jo draugijos – aiškiai vengiama.

*Apollon Mousagetes*¹⁰

Graikai, keldami tikslą politizuoti atminties teologiją, šią veiklos sritį suasmenino Apolono

¹⁰ Gr. mūsų vadas, sargas.

vaizdiniu, taip sukurdami mūzų čempioną ir dieviškąjį žodžio bei gesto kultūros provaizdį. Pats vardas Apolonas Mūzagetas reiškė mūzų vadas (Diodoras; 1.18). Pasak Walterio Otto, „Apolonas buvo pats graikiškiausias iš visų dievų“ (Otto 1979; 78). Apolonas – tai simbolis, religiniais vaizdiniais išreiškiantis jaunimo savimonę. Jo vaizdinys simbolizavo atminties kultūros perėjimą ne šiaip į vyriškas rankas, bet tai, kad religinė institucija, susijusi su atminties kontrole, atiteko jaunajai kartai. Irado Malkino nuomone, būtent Delfams Tamsiaisiais amžiais buvo lemta inicijuoti gigantiškus graikų visuomenės socialinius ir politinius pokyčius. Apolono teologija „geriausiai suprato graikų visuomenės pokyčių poreikį“. Delfai davė pradžią politiškumui todėl, kad būtent jiems pavyko suteikti „dieviškąją sankciją ir autoritetą naujai žmogaus sukurtai tvarkai“, o patys Delfai tapo „viešuoju tarpininku tarp visų bendrijų ir dievų“ (Malkin 1989; 151–153).

Apolonas ir mūzos sudaro Delfų teologijos dvasinę šerdį. Anksčiau jau buvo kalbėta apie mūzų vaizdinio metamorfozę. Apolonas anksčiau taip pat turėjo šiek tiek kitokias funkcijas. Bronzos amžiuje apskritai nebuvo žinoma dievo tokiu vardu. II tūkstantmetyje pr. Kr. jis buvo žinomas Pajano vardu. Iki Olimpo įsitvirtinimo Apolonas (Paian) yra jaunimo sueigos dievas globėjas, kurio skiriamasis ženklas – skeptras. Įsitvirtinus Olimpo teologijai, Delfų Apolonas perima iš Hermio lyrą ir Dzeuso vardu ima globoti pranašus ir poetus, o savo senąjį piemens simbolį – lazdą atiduoda Hermiui. Vėliau pajanas išliko tik kaip Apolonui skirta jaunimo giesmės / šokio pavadinimas. Mite išreikštas grėsmingas Apolono ir jo dvyinės

sesės Artemidės gimimo epizodas aiškiai leidžia suprasti, kad, Dzeusui keistai tylint, senoji valdovė Hera deda visas pastangas, kad uždraustų naujų dievų porai apskritai bet kokią galimybę gimti šiame pasaulyje (Apolodoras *Biblioteka*; 1.4.1). Peršasi prielaida, kad pati Apolono kilmė netiesiogiai nurodo naujosios kartos siekį deleguoti senąją ir legitimuoti naująją tvarką. Kartu paties Apolono vardo etimologija nėra labai aiški. Įtikinamiausias Apolono vardo aiškinimas gali būti kildinamas iš dorėniško žodžio *apella*, reiškiančio visuotinį karinį susirinkimą, kurio metu jaunimas būdavo įtraukiamas į pagrindinį politinį kūną (Millar 2004; 54). Apolono santykis su gėstančia matriarchija nevienareikšmis. Apolonas užmuša vyriausios mūzos – Uranijos – sūnų Liną, tarsi pakeisdamas jį savimi ir nuo tada pats tapdamas Mūzagetu (March 2001; 463). Titanidė Foibė po trijų moteriško prado viešpatavimo kartų padovanojo Delfų orakulą savo vaikaičiui Apolonui šio gimtadienio proga (Aischilas *Eumenidės*; 1–19).

Moteris Delfuose išlieka, bet neatpažįstamai pasikeičia. Giulia Sissa prilygina Apolono santykį su pranašaujančia Pitija visiškai jauniko viršenybei jaunosios atžvilgiu (Sissa 1990; 27). Pitija tampa apoloniška moteriškumo sublimacija. „Aš pranašauju taip, kaip dievas liepia man“ (Aischilas *Eumenidės*; 33), skelbia ši klusni ir kukli pranašavimo dievo nuotaka. Viena vertus, Apolonas tramdė ir dresavo mūzas; su jo vardu netgi buvo siejama teopolitinė graikų pailerastija. Antra vertus, Apolonas turėjo tik jam vienam būdingų matriarchinių bruožų. Jis niekada nebuvo vadinamas tėvavardžiu ir žinomas tik pagal savo motinos vardą – Lethoides (Pausanijas 1.44.10). Tokia formulė jau pati

savaime nurodo šioje situacijoje esant matriar-chijos relikta. Panašu į tai, kad Apolono, kaip amžino jaunuolio, vaizdinys simboliškai įėmė savin tiek vyriškus, tiek moteriškus bruožus.

Apolonas faktiškai nežinomas bronzos amžiuje ir staiga iškyla geležies amžiuje kaip jaunų karių ir jų draugijų globėjas (Graf 2005; 424). Fergusas Millaras rašo, kad Apolono kultas Graikijoje klasikiniu savo pavidalu atsirado tik Tamsiųjų amžių epochoje ir niekaip negali būti paaiškinamas, remiantis vien bronzos amžiaus duomenimis (Millar 2004; 54). Homero poemose Apolonas regisi ne tik kaip neįprasta, bet netgi svetima ir nelabai aišku iš kur atsiradusi jėga. Akivaizdu bent jau tai, kad Trojos kare jis aiškiai simpatizuoja ne graikams, o trojėnams ir priklauso ne Europos, bet Mažosios Azijos erdvei.

J.-P. Vernantas atkreipė dėmesį į tai, kad vyriausieji graikų dievai iš esmės skyrėsi nuo kitų, netgi jiems giminingų tautų dievų. Šio helenisto nuomone, graikiškame religijos variante apskritai beveik nieko nebuvo likę tradiciškai indoeuropietiško. Nebuvo aiškiai išreikšto simbolinio socialinių funkcijų padalijimo tarp suvereniteto, karybos ir gerovės. Graikų vyriausiųjų dievų triada vietoj to įtvirtino trinarį pasidalijimą kontrolės sferomis. Iš jų vyriausiasis graikų dievas Dzeusas pasižymėjo ypatingu bruožu: jis buvo ne dieviškojo suvereniteto sferos simbolis, bet teisingumo dievas visiems, kartu ir maruoliams (Vernant 2005; 3663). Mūsų svarstymų pradžioje jau buvo kalbėta, kad graikų politinė teologija iš esmės skyrėsi nuo rytietiškos. Olimpo teologijoje – nei Dzeuso, nei Apolono viršenybės laikais – viešpatystei nebuvo vietos nei danguje, nei žemėje. Olimpinė tėvo

ir sūnaus diada skirtingu laipsniu simbolizavo ir siekė įtvirtinti tą patį politiškumo fenomeną. Abu siekė panašių tikslų, ėjo tuo pačiu keliu, tik vienas išreiškė pirmą, o kitas – antrą to kelio etapą. Skelbdami apie dieviškąją prigimtį (gr. *diogenes*), vieni išreiškė politiškumo pradininkų basilėjų laiką, o kiti – jų ainių – aristokratų laiką.

Panašumas tarp Dzeuso ir Apolono nėra atsitiktinis. <...> Abu dievai, daug labiau negu bet kuris kitas graikų dievų, yra susiję su žmogiškąja dalykų patirtimi – Dzeusas dėl savo viršenybės, o Apolonas – kaip jo pranašas. (Roberts 1984; 85–86)

Apolono vaizdinys, pereidamas iš matriar-chijos pasaulio į patriarchinį, patyrė didžiulę struktūrinę bei funkcinę transformaciją. Pradžioje jis labiau primena ne dievą, bet tipišką Gajos pasaulio daimoną, skolingą deivei visus savo talentus (Euripidas *Ifigenija pas taurus*; 1234–1282). O archaikos laikais jis tampa Dzeuso pranašu (Aischilas *Eumenidės*; 19), kuris Delfų žosmėmis artikuliuoja ir skelbia savo tėvo valią. Nors Leta buvo tik septinta Dzeuso žmona, Apolonas buvo jo pirmasis sūnus ir kaip pirmagimis jis paveldėjo savo tėvo autoritetą. Anksčiau Dzeusui gimdavusios vien mergaitės. Dzeusą su Apolonu sieja moiras valdančių (gr. *moiragetes*) epitetas (Pausanijas 1.40, 4; 10.24, 4). Jame atsispindi geležies amžiuje atsiradusi nauja, radikali nuostata. Vyriausiasis patriarchinės visuomenės dievas Dzeusas ir jo valią formuojantis sūnus Apolonas save laiko moteriškųjų lemties dievų šeiminkais, su tam tikra panieka žiūrinciais tiek į pačias, jų manymu, apgailėtinas matriar-chijos laikų fosilijas, tiek į jų galimybes lemti pasaulio likimą. Niekas kitas taip tiksliai neatspindėjo tėvo ir sūnaus

pretenzijų tvarkyti pasaulį kaip ūmus, besąlygiškas religinės erdvės užvaldymas, nugalinant moteriškąjį pradą ir paliekant joms inspiracijos seansuose išimtinai tarpininkavimo funkciją.

Pagrindinis graikų orakulas ir atminties kultūros ugdymo centras nuo neatmenamų laikų buvo Delfai. Kai Dzeusas po pergalingos titanomachijos įsteigė Olimpo pasaulį, kitas jo žingsnis buvo užimti ir naujai performatuoti atminties teologiją formuojančią instituciją, vienu metu atliekančią strateginių operacijų planavimo štabo ir smegenų tresto funkciją. Tuo tikslu šventasis akmuo (gr. *omphalos*) buvo paimtas iš Dzeuso Moirageto šventyklos jo gimtojoje Kretoje ir perkeltas į Delfų šventyklą (Cook 1925; 187). Dzeuso akmens pastatymas Gajos šventyklos centre reiškė moteriškojo religinio prado desakralizaciją ir moteriškos galios delegitimaciją. Hesiodas rašė: „Dzeusas akmenį šį plačiasiekelėj žemėj, Parnaso / kalno šlaite, šventajam Pite lyg paminklą pastatė, / kad ateity mirtingiems žmonėms jis nuostabą keltų“ (*Teogonija*; 498–500). Pats žodis *omphalos* graikiškai reiškė „bambą“, t. y. galios centrą, kuris nuo šiol tapo kertiniu akmeniu steigiant naująjį pasaulį. Dzeusui šis akmuo reiškė koncentruotą simbolį, kilusį iš to pasaulio, kurio neišsprendžiami prieštaravimai jį pagimdė ir kurį panaudojant jis buvo atpirktas nuo neišvengiamos žūties. Tai su matriarchijos pasaulio krize susijęs simbolis, kartu jo kompendiumas, taip pat jo holograma. Dzeuso valia iš šio pasaulio liko vien gražus prisiminimas, simbolizuojantis maitinančią motinos gimdą. Paulas Ciholasas, pabrėždamas šio simbolio svarbą, lygino omfalą

su krikščionybės kryžiumi (Ciholas 2003; 6), nors adekvačiau būtų jį lyginti su kalva, ant kurios Abraomas ruošėsi paaukoti savo sūnų Izaoką, ir su avinu, kuris buvo paaukotas vietoj jo. Tvarkyti naujai sukurtą šventyklą Dzeusas pavedė savo mylimiausiam sūnui – Apolonui, kuriam Delfų orakulas ėmė tarnauti kaip naujojo politinio pasaulio matrica, skirta politiniam žaidimui žaisti ir agoniškomis jo taisyklėmis skleisti. Jane Harrison situaciją aiškino taip: „Jauni vyrai ruošėsi tapti kariais (gr. *kouroi*), o Apolonas buvo paradigminis karys (gr. *megistos kouros*)“ (Harrison 2010; 439–441). Archaikos pradžioje herojinę visuomenę ėmė klibinti naujoji aristokratija, kelianti tiek užslėptas, tiek gana atviras monarchomachines tendencijas. Jaunesnės eupatridų¹¹ atšakos, kurios jautėsi nepakankamai įvertintos, iškėlė Apolono vėliavą kaip alternatyvą pirminei Olimpo versijai. „Susidaro įspūdis, kad Apolonas nori užimti Dzeuso vietą ir perimti jo titulą. Lankininkas leidžia šūvius, kaip ir perkūnvaldis“ (Cook 1925; 180). Dzeuso ir Apolono tandemo negalima laikyti vienareikšmiu. Viena vertus, Apolonas niekada nesipriešina Dzeuso valiai, kaip būdavo su kitais dievais. Lemties sprendimams jis paklūsta lengviau nei pats Dzeusas, kuris raudojo dėl savo sūnaus Sarpedono mirties (*Iliada*; XVI.43). Kai Dzeusas nusvėrė Hektoro lemtį, Apolonas iškart paliko jį, nesipriešindamas tėvo valiai (ten pat; XXII.209–213). Antra vertus, Homero vaizduojamas Apolonas gerai jaučia ne tik savo vertę, bet ir tai, kad atstovauja visai kitai amžiaus grupei. Jis simbolizuoja ne Olimpo steigėjų kartos, bet paaugusios ir savo galią pajutusios jaunosios

¹¹ Gr. žodis, reiškiantis *aristokratą*; pažodžiui – „turintis gerus tėvus“.

kartos interesus. Olimpo teologija tiesioginė. Ji numato, kad dieviškąją sėklą (gr. *diomedes*) paveldėjęs valdovas pats, be jokio žmogiškojo tarpininkavimo, geriausiai žino, ką reikia daryti. Lyginant su ja, Delfų teologija nėra tiesioginė. Herakleitas sako: „Valdovas, kurio pranašavietė Delfuose, nei žosta, nei slepia, bet duoda ženklą“ (*Fragmentai*; 37). Ženkliui suprasti reikia mokėti jį išgirsti, gebėti išsiaiškinti ir aiškiai pasidalyti ta žinia su kitais. Kitaip tariant, ženklas turi būti interpretuojamas vienareikšmiame politiniame kontekste, kuriame iš principo negali būti hierarchinių socialinių struktūrų. Politiniame kontekste bendrija integruojama refleksijos, dialogo ir bendro veikimo principais.

Apolonas simbolizavo naujos, kylančios jėgos autofirmaciją, kurios pasirodymą senoji Olimpo karta priėmė nevienodai. Mituose kalbama apie tai, kad dėl maištingo nusiteikimo Olimpo dievų atžvilgiu Apolonas turėjo keliauti tremtin (Farnell 1977; 141). Pirmajame homeriniame himne Apolonui pasakojama, koks sukrėtimas apima senuosius Olimpo dievus, kai šiojo motina Leta pirmą kartą įveda Dzeuso sūnų į senąją dievų tarybą. Visi dievai pašoko iš baimės, kai Apolonas įėjo į Olimpo menę, jūliai „skambindamas lanku“ (*Homero himnas Apolonui*; 1.1–9). Homeras simboliškai kanklių derinimą prilygina lanko tikrinimui (*Odiseja*; XXI.404–411). Williamas Thalmannas pažymi, kad lanko ir kanklių sąveika graikų pasaulyje buvo paradigminė ir turėjo aiškų adresatą. Abu šie įrankiai rodė priklausomybę jaunų, dar neturinčių socialinio statuso, piemenų grupei (Thalmann 1998; 178). Įprasta manyti, kad Apolonas – tai ramus harmonijos, proporcijos ir muzikos dievas. Apolonas simbolizavo negai-

lestingo žudiko ir naikintojo paveikslą. *Iliadoje* jis visur rodomas sėjantis tarp žmonių siaubą ir stingulį. Martino Nilssono manymu, Apolono skleidžiama galios epifanija pasižymėjo ypatingu ūmumu ir nuožmumu. Jo epitetas – baissis (gr. *phoibos*), o jis pats – siaubingas dievas (gr. *deimos theos*) (Nilsson 1923; 363–390). Epuose ir dramose Apolono vardas žmonėms kėlė didesnę įspūdį ir darė baisesnį sukrėtimą nei Dzeuso vardas. Tačiau tai nebuvo beprasmis blogis, rodantis pagiežingą šio dievo charakterį. Be jokios abejonės, šio dievo vardas buvo neatšiejamai susijęs su žmogiškosiomis tragedijomis, bet aršus žmonių žudymas, kankinimas ir varginimas Apolono elgesyje reiškė negailestingą ryžtą atkurti žmonių pamintą teisingumą ir pažeistą saiką.

Kuo skyrėsi Dzeuso ir Apolono teopolitinė semantika, nors abu dievai kiekvienas savaip išreiškė teisingumo principą? E. Benveniste'as, sekdamas klasikine Gustave'o Glotzo interpretacija, įtvirtino nuostatą, kad Tamsiųjų amžių Graikijoje susiformavo socialinė priešprieša tarp Dzeuso ženklinamos tradicinės gimininės erdvės (gr. *themis*) ir Apolono simbolizuojamos neapibrėžtos tranzityvinės erdvės (gr. *dike*) (Бенвенист 1995; 302). Dzeuso kultas kalbėjo apie pagarbą papročiams, bendrijos saugumą, gentinių ryšių stabilumą ir socialinių grupių interesų pusiausvyrą. Kitaip tariant, Dzeusas reprezentavo visa, kas siejosi su geros tėvo valdžios fenomenu. Vadovaujantis simpatinės magijos principu, Dzeuso valdžia Olimpe atitiko basilėjų valdžią žemėje. O apoloniškas teisingumo supratimas išreiškė visų pirma garbingo elgesio principą, kuris geriau negu bet kas kitas galėjo nustatyti tinkamus santykius tarp žmonių, kurie

dėl jauno amžiaus dar neužėmė jokios apibrėžtos vietos ir neturėjo garantuoto socialinio statuso. Jų vertei išreikšti daug svarbiau buvo ne šlovė (gr. *time*), susijusi su turima žemės valda ir iš jos gaunama gerove, bet individualiai įgyjama dorybė (gr. *arete*), kurią buvo būtina kaskart įrodinėti iš naujo. Tokią teisingumo formą, kiekvieną kartą matuojamą ir vertinamą iš naujo, archaikos laikų graikai vadino *dike*. Tėvų tvarka (Dzeuso sfera) ir sūnų netvarka (Apolono sfera) tuo metu galėjo būti suvokiama kaip eunomijos – disnomijos¹² dilema. Dzeuso globojamas normatyvios erdvės pasaulis sutapo su seniai apgyventa vieta, išdalytomis žemėmis ir tradicinius ryšius ginančiais papročiais. Apolonui pavestas tranzityvios erdvės pasaulis siejosi su žinomų vietų menkai žinomais pakraščiais (gr. *eschatai, epipolai*), miškais ir kalnais, kurie buvo dar neįsisavinti, kurių statusas buvo dar neaiškus ir kuriuose besibastančios jaunų piemenų gaujos, griežtai laikantis jaunimo grupės konsoliduojančio bendrumo instinkto ir laimingai susiklosčius aplinkybėms, galėjo tikėtis netikėto praturtėjimo ir socialinio pripažinimo. Michaelis Jamesonas mini teritoriją, skirtą Apolonui Vilkui (gr. *Apollon Lykeios*), kuri buvo anapus Atėnų polio sienų ir skirta jaunimo (gr. *kouroi*) kovinėms pratyboms. Ta intencija Apolono vedama draugija buvo prilyginama kariams vilkams (Jameson 1980; 213–236).

Analizuojant Homero epus galima pastebėti, kad su Apolono vardu poetas sieja ne šiaip jaunystės mentalitetą, bet sukuria ištiesą jaunimo amžiaus grupės politinę teologiją. Apolonas nekenčia senatvės ir jo strėlės yra radi-

kali priemonė, neleidžianti žmonėms beviltiškai pasenti. Apolono išrinktieji pasmerkti mirti jauni. Šis dievas dovanoja savo išrinktiesiems privilegiją mirti jauniems (*Iliada*; I.352, 417, 505; IX.410–416; XVI.36–37; XIX.409–410; XXI.109–113, 276–278; XX.359–360). Homeras pasakojo apie svajonių salą, kurios gyventojams Apolonas neleidžia gėdingai dūlėti senatvėje: „Kai pagyvenusiai kartai ateina žiloji senatvė, / Sidabralankis šviesus Apolonas ir Artemidė / Savo beskausmėm strėlėm paeiliui jos žmones išguldo“ (*Odiseja*; XV.409–411). Apolonas – amžinos jaunystės simbolis, globojantis ir ginantis jaunatviškumą ir jo dorybes. Jo tikslas – keršyti visiems, kurie išsižada jaunystės idealų. Apolonas saugoja jaunimo papročius, mentalitetą ir specifinį kolektyvinį jaunų žmonių gyvenimo būdą, kuris nekenė gyvenimo šeimyninėmis poromis. Jis buvo aistringas laisvos jaunystės dvasios globėjas ir rodė nedviprasmią priešiškomą santuokos institucijai. Apolonas su niūriu pasimėgavimu siekė prazudyti tuos, kurie kūrė šeimas, norėdami atsiskirti nuo jaunimo kolektyvo (*Odiseja*; VII.64–66). Tačiau Homeras įgarsino ir jaunimo kulto kritiką, į Trojos karaliaus Priamo lūpas įdėdamas amžiaus paprotinto žmogaus žodžius, smerkiančius jaunystei patrauklų grožio, jėgos ir mirties kultą (*Iliada*; XXII.71–76).

M. Nilssonas yra atkreipęs dėmesį, kad apsi-valymą nuo blogų minčių ir darbų graikai laikė labai svarbiu dalyku (Nilsson 1925; 363–390). Tamsiųjų amžių laikotarpiu Graikijoje vyko nuolatinės kovos, o kraujo praliejimas buvo laikomas baisia dėme ir būtinai reikalavo ritu-

¹² Gr. „geros tvarkos“ vs „netvarkos“.

alinio apvalymo (Millar 2004; 54). Žmonėms, kurie, siekdami įsitvirtinti, nuolatos užsiėmė grobimais, prievartavimais ir žudynėmis, apšvalymo ritualas leido lengvesne širdimi grįžti į normatyvinę erdvę, kad kasdienybėje jie vėl galėtų pasijusti normaliais žmonėmis. Graikų pasaulyje kova ir apšvalymas, agonas ir katarsis buvo, iš esmės, dvi to paties reiškinio pusės. Gimstančio politiškumo jausmas graikams neleido abejoti, kad gyvenimas faktiškai neatskiriamas nuo kovos; reikia tik išmokti padaryti tą kovą civilizuotą. Reikia mokėti kovoti ir mokėti susitaikyti, ieškant galimybės apšvalyti nuo neišvengiamo susiteršimo. Kaip tik to ir mokė Delfų religija, o Apolonas joje simbolizavo integralų požiūrį į kraštutinai dinamiškas žmogaus prigimties paskatas ir holistinį požiūrį į žmogaus gydymą. Platono liudijimu, Apolonas vykdė gydymo, apvalymo, pranašavimo ir mūzinio lavinimo funkcijas (Platonas *Kratilas*; 405a). Iš šių šaknų vėliau užgimė trys didieji Apolono menai: muzika (garso, judesio, žodžio ir minties harmonija), mantika (pranašystė, poezija) ir katartika (gydymas). Delfų religija nekentė viso, kas žemiška, purvina, inertiška ir uždara, vietoj to žmogaus sielai siūlydama apšvalymą, atvirumą ir harmoniją (Schäfer 1996; 6–17). Apolonas – žmogiškojo saiko dievas, pirmasis žmogaus sielos kultūrą padaręs didžiausio rūpesčio objektu. Vienas iš Delfų devizų buvo „saikas geriausia“ (gr. *metron ariston*) (Platonas *Protagoras*; 342e–343b). Pamaldumas ir garbingumas (gr. *eusebeia*) Delfų religijoje žmogui nuolat priminė būtinybę visur ir visada laikytis saiko. Apolono religija griežtai stoji prieš bet kokius kraštutinumus, žmogaus elgesyje išaukš-

tindama pusiausvyrą, proporciją ir saiką. Būtent saiko kultūra ir savųjų ribų pajauta mokė rasti, išskelti, įtvirtinti ir puoselėti žmogaus viduje paslėptą ypatingo, t. y. politinio, elgesio galimybę, delegitimuodama ikipolitinio žmogaus pretenzijas į visagalybę. Apolono politinėje teologijoje nuostata išskelti save virš visų buvo paženklinta gėdos žyme kaip nederama puikybė (gr. *hybris*). Wolfgangas Schadewaldtas, nagrinėdamas Pindaro pitinę odę, išskėlė mintį, jog Delfų teologija buvo ne kas kita, kaip dieviškojo mato adaptavimas dieviškajam žmogui (gr. *theios aner*) (Schadewaldt 1975; 29). Delfų orakulas apvalymo ceremoniją taikė ne tik atskiriems žmonėms, bet ir ištisoms bendrijoms. Tiesą sakant, ši teopolitinė institucija ir vėlesniais laikais nuolat veikė kaip kylančių konfliktų taikymo arbitražas, užsienio reikalų sprendimo štabas ir įstatymų leidimo iniciatyvinis klubas. Catherine'os Morgan nuomone, orakulas buvo reguliuojantis mechanizmas, leidęs bendrijos vadovybei panaudoti dieviškąją sankciją tam, kad sunkiais, precedento neturinčiais klausimais būtų įmanoma pasiekti įvairių grupių politinę santarvę (Morgan 1989; 17–42). Vėliau archaikos laikų tesmotetai (įstatymleidžiai) ir aisimnetai (moderatoriai) šiuos principus padarė teisinio valdymo pagrindu. Apolono, kaip pagrindinio Delfų teologijos simbolio, vaidmuo buvo susijęs su politiškumo ugdymu. M. Detienne'as pabrėžė, kad Delfų religija realiai vykdė graikų politinio lavinimo programą (Detienne 2001; 152). Delfų religija, W. Otto nuomone, „nustatė priedermes, suteikiančias visuomenei tinkamą formą. Jos autoritetu vėliau buvo grindžiamos teisinės polių institucijos“ (Otto 1979; 71).

Ieškodami socialinės grupės, kuri, kilus kriei, būtų galėjusi geriausiai atsilaikyti, reikšdama atvirumą pasauliui ir realizuodama plastinės transformacijos principą, graikai savo dėmesį lemtingai nukreipė į jaunimo socialinį tarp-sluoksnį, amžiaus grupių perėjimo ritualus ir nestandartinius, su kontrkultūra besiribojančius jaunimo savivokos vaizdinius.

Išvados

Mūzų simbolizuojama atminties kultūra, kurdama prielaidas atsirasti kalbančiam, bendraujančiam ir bendradarbiaujančiam žmogui, ugdė graikų politiškumo jausmą. Delfų teologijos susiformavimas buvo tas slenkstis, kurį peržengusi Graikija pradėjo savo politiškumo evoliuciją. Pajudėdami nuo Olimpo prie Delfų, graikai aiškiai suvokė poreikį ieškoti radikaliai naujos gyvenimo paradigmos, tinkamos žmogui, siekiančiam integruoti viename politiniame kūne įvairias elgesio strategijas. Kaip rašė Peteris Bergeris ir Thomas Luckmannas, „legitimacijos problema neišvengiamai iškyla tada, kai naujos institucinės tvarkos objektyvacijas reikia perduoti naujai kartai, <...> kai išnyksta vienybė tarp istorijos ir biografijos“ (Berger, Luckmann 1999; 120).

Siekiant vaizdingai apibūdinti pilietį, atsakingą už būsimojo graikiško stebuklo kūrimą, sunku būtų rasti taiklesnę metaforą už rankoje laikomą kosminio medžio simbolį. Herojų laikais tai buvo skeptras, o besiformuojančioje politinėje visuomenėje uosinis skeptras virsta uosio ietimi, prieinama kiekvienam savivertę turinčiam vyrui, nebijančiam lieti svetimą ir savą kraują. Ietis (gr. *dory*) senovės Graikijoje buvo pagrindinis kario piliečio ginklas, simbolizavęs

galią, šlovę ir dorybę. Seniausiuose karinės politinės poezijos fragmentuose nuolat kalbama apie gyvenimą su ietimi rankoje. Kalbant apie savarankią vyro vertę, pabrėžiama, kad jis miega su ietimi, galvoja, parimęs ant ieties, vyną ir duoną maišo taip pat ieties kotu. Apie žmogaus individualią pastangą, susikuriant statusą arba gaunant daiktą, graikai sakydavo, kad jis yra „ietim laimėtas“ (gr. *doryalotos*) arba „ietim įgytas“ (gr. *doryketetos*) (Barbantani 2007; 67–138). Žymiausias naujosios graikų kartos personažas buvo Archilochas, prisistatęs ir kaip poetas, ir kaip karys. Hermannas Fränkelis atkreipė dėmesį į tai, kad savo asmeniu jis prikišamai rodė, jog graikas jau moka gyventi, tarnaudamas dviem dievybėms vienu metu ir pajėgia nukelti anksčiau neįveikiama laikytą priešpriešą tarp dviejų radikaliai priešingų būties modusų. *Esu aš Enialijo sekėjas / Ir meną, Mūzų dovanotą, moku* (cit. pagal Fränkel 1973; 137).

Tikrasis žmogiškumas graikų pasaulyje buvo siejamas išimtinai su politine būtimi ir politiškumo teikiamomis galimybėmis. Būti civilizuotiems graikams reikė nuolat dėti visas pastangas, kad būtų galima savyje surasti, įtvirtinti ir palaikyti unikalų politinį gebėjimą. Graikijoje nebuvo įmanomos teorinio interesų bendravardiklio paieškos *Realpolitik* stiliumi, tačiau nesunkiai buvo galima įsivaizduoti padėtį, kurioje mažiau išmananti ir daugiau išmananti pusė arba geresnė dalis ir prastesnė dalis gali norėti siekti bendros pozicijos, laikydamos, kad reikia orientuotis į geresniąją pusę. Delfų teologija kaip tik ir siekė tokio uždavinio – būtent geresniosios dalies triumfo. Kaip tik šia prasme derėtų suprasti Hesiodo posakį, kad „pusė verčiau negu visa“ (*Darbai ir dienos*; 40). Gero gyvenimo (gr. *eu zen*) tikslas implikavo atitin-

kamą kultūros uždavinį – ruošti žmones politiniam gyvenimui, numatančiam imperatyvą orientuotus ne į instinktų ar interesų tenkinimą, bet į bendrojo gėrio siekimą. Auginant piliečius, buvo stengiamasi ugdyti ne tai, kas juose buvo universaliai bendražmogiška (tokio bendražmogiškumo pavyzdys galėtų būti ir Platono minėta „kiaulių valstybė“), bet išimtinai aukščiausiąją žmogiškosios prigimties dalį – tą, kuri, anot Pindaro, siejo žmones su dievais, ne su gyvuliais. Aristotelis *Politikoje* šį fenomeną įvardijo kaip politinę žmogaus prigimtį, kuri gali išsiskleisti ir pasireikšti tik esant ypatingoms sąlygoms (*Politika*; 1252b). Tam graikuose buvo sukurta

ištisa sistema priemonių, galinčių padėti nulemti žemojo žmonių prado paklusimą aukštesniajam pradui. Šiame kontekste kultūrinis lavinimas (gr. *paideia*) ir rungtyniavimo dvasia (gr. *agon*) buvo ne kas kita, kaip viešai stebimas ir palaikomas geriausiųjų (gr. *aristoi*) bendrijos narių būdas jaunuomenės akivaizdoje pademonstruoti savo dvasinį pranašumą, panašiai kaip olimpiados teikė galimybę geriausiems visuomenės nariams įrodyti savo fizinį pranašumą. Taigi politinė bendrija graikų pasaulyje veikė kaip specifinė priemonė aukštesniosios visuomenės dalies pranašumui realizuoti ir žemesniosios visuomenės dalies sekimui ja garantuoti.

ŠALTINIAI

Aeschylus. 1956. „The Suppliant Maidens“ in Aeschylus *The Complete Greek Tragedies*. (ed. by David Grene and Richmond Lattimore). Chicago: The University of Chicago Press.

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

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

Apollodorus. 1921. *The Library. In Two Volumes*. London: William Heinemann.

Apollonius of Rhodes. 2015. *Argonautica Book IV*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aristotelis. 2009. *Politika*. Vilnius: Margi raštai.

Biblija arba Šventasis Raštas. 2000. Vilnius: Lietuvos biblijos draugija.

Diodorus the Sicilian. 1814. *The Historical Library. In Fifteen Books*. London: W. M'Dowall.

Euripidas. 2007. „Ifigenija pas taurus“ kn. *Tragedijos* (vertė H. Zabulis). Vilnius: Vaga.

Herakleitas. 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai.

Hesiod. 1970. *Sämtliche Gedichte: Theogonie, Erga, Frauenkataloge*. (Übers. u. erl. v. Walter Marg). Zürich, Stuttgart: Artemis Verlag.

Hesiodas. 1963. „Darbai ir dienos“ kn. *Graikų literatūros chrestomatija* (red. J. Dumčius, L. Valkū-

nas). Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.

Hesiodas. 2002. *Theogonija*. Vilnius: Aidai.

Homeras. 1979. *Odiseja*. Vilnius: Vaga.

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

Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą*. Vilnius: Pradai.

Pausanias. 1933. *Description of Greece. In Six Volumes*. London: William Heinemann.

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

Platonas. 1996. *Faidras*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 1996. *Kratilas*. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2017. *Filebas*. Vilnius: Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.

Plutarch. 1898. *Plutarch's Morals. Ethical Essays*. London: Georg Bell and Sons.

The Homeric Hymn to Apollo. Prieiga internetu: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6294.8-the-homeric-hymn-to%20apollo-translated-by-rodney-merrill>

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

Плутарх (Plutarch). 1986. «Ликург» в кн. *Избранные произведения* в 2 томах. Москва: Правда.

LITERATŪRA

Adkins, Arthur W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*. New York: W. W. Norton & Company Inc.

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

Arthur, Marilyn B. 1977. „Cultural Strategies in Hesiod's *Theogony*. Law, Family, Society“, *Arethusa* 15 (1/2): 63–82.

Artzi, Pinchas. 1984. „Ideas and Practices of International Co-existence in the Third Millennium B.C.E“, in Pinchas Artzi (ed.) *Bar-Ilan Studies in History. II Confrontation and Co-existence*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press: 25–39.

Assmann, Jan. 2010. „Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory“ in Aleida Assmann, Sebastian Conrad (eds.) *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan: 121–137.

Bakker, Egbert. 2005. *Pointing to the Past. From Formula to Performance in Homeric Poetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Barbantani, Silvia. 2007. „The Glory of the Spear. A Powerful Symbol in Hellenistic Poetry and Art“, *Studi Classici e Orientali* 53: 67–138.

Barmeyer, Elke. 1968. *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie*. München: Fink.

Barra, Edoarda. 2010. „Faire des choses que l'on ne peut pas nommer“. Fellation et cunnilingus en Grèce ancienne“, *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 31: 53–78.

Beaken, Mike. 1996. *The Making of Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

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

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

Bergren, Ann. 2008. *Weaving Truth. Essays on Language and the Female in Greek Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bierl, Anton. 2007. „Mnema und Mneme. Ge-

danken eines Gräzisten“ in Hans-Joachim Lenger (Hg.) *Mnema. Derrida zum Andenken*. Bielefeld: Transcript Verlag: 47–64.

Bollack, Jean. 2014. „Memory/Forgetfulness“ in Barbara Cassin (ed.) *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press: 636–646.

Boulding, Kaitlyn. 2015. *Gaster, Nedys, and Thaumata. Feminine Sources of Deception and Generation in Hesiod's Theogony*. Halifax, Nova Scotia: Dalhousie University.

Bowersock, Glenn. 1990. *Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Breasted, James. 1939. *The Dawn of Conscience*. New York: C. Scribner's Sons.

Burckhardt, Jacob. 1934. *Kulturgeschichte Griechenlands. In vier Bänden*. Berlin–Leipzig–Wien: Paul Aretz Verlag.

Burkert, Walter. 2008. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Malden, MA: Blackwell.

Buxton, Richard. 1980. „Blindness and Limits. Sophokles and the Logic of Myth“, *The Journal of Hellenic Studies* 100: 22–37.

Ciholas, Paul. 2003. *The Omphalos and the Cross. Pagans and Christians in Search of a Divine Center*. Macon: Mercer University Press.

Cook, Arthur. 1925. *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. 2. Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cottrell, Leonard. 1958. *The Bull of Minos*. New York: Rinehart & Company.

Coulmas, Florian. 2013. *Writing and Society. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curtius, Ernst. 2013. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Davies, Malcolm. 2003. „The Judgements of Paris and Solomon“, *Congressional Quarterly* 53 (1): 32–43.

Dawson, Christopher. 1962. *The Dynamics of World History*. New York: A Mentor Omega Book.

Derrida, Jacques. 1990. *Chora*. Wien: Passagen-Verlag.

Detienne, Marcel. 2001. „Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus“, *Classical Philology* 96 (2): 147–158.

Detienne, Marcel. 2004. „The Gods of Politics in Early Greek Cities“, *Arion. A Journal of Humanities and the Classics* 12 (2): 49–66.

Dietrich, B. C. 1965. „Some Eastern Traditions in Greek Thought“, *Acta Classica* 8: 11–30.

Doherty, Lilian E. 1995. *Siren Song. Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Duchesne, Ricardo. 2009a. „The Aristocratic Military Ethos of Indo-Europeans and the Primordial Origins of Western Civilization“, *Comparative Civilizations Review* 60: 11–47.

Duchesne, Ricardo. 2009b. „The Aristocratic Warlike Ethos of Indo-Europeans and the Primordial Origins of Western Civilization. Part Two“, *Comparative Civilizations Review* 61: 13–51.

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

Ehrenberg, Victor. 1937. „When did the Polis Rise?“, *Journal of Hellenic Studies* 57: 147–159.

Eliot, Thomas Stearn. 1949. *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*. New York: Harcourt, Brace & World.

Farnell, Lewis. 1977. *The Cults of the Greek States. Vol. IV*. New Rochelle, N.Y.: Caratzas Bros.

Finley, Moses. 1954. *The World of Odysseus*. New York: Viking Press.

Finley, Moses. 1973. *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ford, Andrew. 1994. *Homer. The Poetry of the Past*. Ithaca: Cornell University Press.

Fortson, Benjamin W. IV. 2009. *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Fränkel, Hermann. 1973. *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.

Frisk, Hjalmar. 1961. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter. II.

Garland, Robert. 1995. *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Gera, Deborah. 2003. *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*. New York: Oxford University Press.

Goldhill, Simon. 2002. *The Invention of Prose*. New York: Oxford University Press.

Graf, Fritz. 2005. „Apollo“ in Lindsay Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion. Second Edition. Vol. 1*. Farmington Hills, MI: Thomson Gale: 424–426.

Halverson, John. 1985. „Social Order in the ‘Odyssey’“, *Hermes* 113 (2): 129–145.

Harrison, Jane. 2010 [1927]. *Themis. A Study to the Social Origins of Greek Religion*. New York: Cambridge University Press.

Henrichs, Albert. 2010. „What is a Greek God?“ in Jan Bremmer and Andrew Erskine (eds.) *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 19–40.

Irwin, Eleanor. 2007. „The Invention of Virginité on Olympus“ in Bonnie MacLachlan (ed.) *Virginité Revisited. Configurations of the Unpossessed Body*. Toronto: University of Toronto Press: 13–23.

Jameson, Michael. 1980. „Apollo Lykeios in Athens“, *Archaiognosia* 1: 213–236.

Kindt, Julia. 2016. „The Story of Theology and the Theology of the Story“ in Esther Eidinow, Julia Kindt and Robin Osborne (eds.) *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press: 12–34.

Kirk, Geoffrey. 1974. *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin.

Kitto, Humphrey D. F. 1964. *The Greeks*. Baltimore: Penguin Books.

Knight, Chris. 1998. „Ritual/Speech Coevolution. A Solution to the Problem of Deception“ in James R. Hurford, Michael Studdert-Kennedy and Chris Knight (eds.) *Approaches to the Evolution of*

- Language. Social and Cognitive Bases*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 68–91.
- Launderville, Dale. 2003. *Piety and Politics. The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Ledbetter, Grace. 2003. *Poetics Before Plato. Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton: Princeton University Press.
- Leidhold, Wolfgang. 2006. „Rationality – What Else?“ in Marcel van Ackeren and Orrin Finn Summerrell (eds.) *The Political Identity of the West. Platonism in the Dialogue of Cultures*. Frankfurt/M.: Lang: 189–199.
- Lloyd, Geoffrey. 1970. *Early Greek Science. Thales to Aristotle*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Malkin, Irad. 1989. „Delphoi and the Founding of Social in Archaic Greece“, *Metis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 4 (1): 129–153.
- Manent, Pierre. 2013. *Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- March, Jenny. 2001. *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. London: Cassell & Co.
- Marincola, John. 1997. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. New York: Cambridge University Press.
- Meier, Christian. 1980. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Meyer, Reinhold. 2002. *Studies in Classical History and Society*. New York: Oxford University Press.
- Milbank, John. 1997. „Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul“, *Modern Theology* 13 (4): 451–474.
- Millar, Fergus. 2004. „Apollo“ in Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.) *The Oxford Companion to Classical Civilization*. New York: Oxford University Press: 54–56.
- Morgan, Catherine. 1989. „Divination and Society at Delphi and Didyma“, *Hermathena* 147: 17–42.
- Morris, Ian. 1986. „The Use and Abuse of Homer“, *Classical Antiquity* 5 (1): 81–138.
- Morris, Ian. 2000. *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*. Malden, MA: Blackwell.
- Murray, Gilbert. 1934. *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagy, Gregory. 1990. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nagy, Gregory. 1994. *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1996 [1887]. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, Friedrich. 1997 [1886]. *Tragedijos gimimas. Arba Helenizmas ir pesimizmas*. Vilnius: Pradai.
- Nilsson, Martin. 1923. „Götter und Psychologie bei Homer“, *Archiv für Religionswissenschaft* 22 (2): 363–390.
- North, Helen. 1966. *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Otto, Walter. 1961. *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Otto, Walter. 1979. *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*. London: Thames and Hudson.
- Polignac, Francois de. 1995. *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Preston, Keith. 2011. „The Polis: Was the Ancient Greek City-State the Greatest Political System Ever?“. Prieiga internetu: <https://attackthesystem.com/2011/12/05/the-polis-was-the-ancient-greek-city-state-the-greatest-political-system-ever/>
- Pritchard, James B. 1950. *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Pucci, Pietro. 1996. *Odysseus Polytropos. Inter-textual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press.
- Raaflaub, Kurt. 1993. „Homer to Solon. The Rise of the Polis. The Written Sources“ in Mogens H. Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Munksgaard: 41–105.

- Rabinowitz, Nancy. 1993. *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press.
- Roberts, Deborah. 1984. *Apollo and his Oracle in the Oresteia*. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Robins, Frederick. 1953. *The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft*. New York: Rider.
- Sandywell, Barry. 1996. *Presocratic Reflexivity. The Construction of Philosophical Discourse circa 600–450. (Logological Investigation. Vol. 3)*. London: Routledge.
- Sartori, Giovanni. 1973. *Democratic Theory*. Westport, CT: Greenwood.
- Schadewaldt, Wolfgang. 1975. *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schäfer, Christina. 1996. *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*. Sankt-Augustin: Akademie Verlag.
- Sissa, Giulia. 1990. *Greek Virginité*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Snell, Bruno. 1960. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. New York: Harper.
- Snell, Bruno. 1964. „Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9: 19–21.
- Sperduti, Alice. 1950. „The Divine Nature of Poetry in Antiquity“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81: 209–240.
- Thalman, William G. 1998. *The Swineherd and the Bow. Representations of Class in the “Odyssey”*. Ithaca: Cornell University Press.
- Thomassen, Bjorn. 2010. „Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate“, *Anthropological Theory* 10 (4): 321–342.
- Thornton, Bruce. 2000. *Greek Ways. How the Greeks Created Western Civilization*. San Francisco: Encounter Books.
- Tyrell, William. 1991. *Athenian Myths and Institutions. Words in Action*. New York: Oxford University Press.
- Veyne, Paul. 1983. „Les Grecs ont-ils connu la démocratie? Essai sur l’imagination constituante“, *Diogenes. Revue internationale des sciences humaines*. October–December.
- Vernant, Jean-Pierre. 2005. „Greek Religion“ in Lindsay Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion. Second Edition. Vol. 6*. Farmington Hills, MI: Thomson Gale: 3659–3676.
- Vernant, Jean-Pierre. 2006. *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.
- Vlahogiannis, Nicholas. 1998. „Disabling Bodies“ in Dominic Montserrat (ed.) *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*. London: Routledge: 13–36.
- Voegelin, Eric. 2000. *Order and History. Vol. V. In Search of Order. (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 18)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wardy, Robert. 1996. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*. New York: Routledge.
- Аверинцев, Сергей. 1977. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Наука.
- Аверинцев, Сергей. 2004. *Образ античности*. СПб.: Азбука-классика.
- Бенвенист, Эмиль [Benveniste, Emile]. 1995. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва: Прогресс-Универс.
- Кола, Доминик [Colas, Dominique]. 2001. *Политическая социология*. Москва: ИНФРА-М.
- Матье, Милица. 1956. *Древнеегипетские мифы*. Москва: Издательство АН.

ABSTRACT**THE CULTURE OF MEMORY AND THE GENESIS OF THE POLITICAL
IN DELPHIC THEOLOGY**

This article discusses the genesis of the political by treating this phenomena as a distinctive interaction between political and religious factors. The *chirographic* culture of memory, which is more characteristic of the Eastern nations, is being compared with the alternative culture of Ancient Greece, the so-called *oro-acoustic* culture of memory. This article also examines the peculiarities of the political consciousness and religious mentality of Ancient Greece. The assumptions of legitimacy are considered as well, which are related to an identity crisis and a war between generations reflected, in theology, by the traditional world of the Fathers (*Olympic*) and the marginal world of the Sons (*Delphic*).

Baltijos regiono istorijos ir archeologijos institutas
Klaipėdos universitetas
Herkaus Manto g. 84
LT-93394 Klaipėda
El. paštas: kazlauskasai@gmail.com