

VILNIAUS UNIVERSITETAS  
LIETUVIŲ LITERATŪROS IR TAUTOSAKOS INSTITUTAS

Alius

JASKELEVIČIUS

# Panhelėninio tapatumo konstravimas klasikiniame graikų istoriniame diskurse

**DAKTARO DISERTACIJA**

Humanitariniai mokslai,

Filologija (H 004)

---

VILNIUS 2020

Disertacija rengta 2015–2019 metais Vilniaus Universitete, Filologijos fakultete.

**Mokslinė vadovė – doc. dr. Nijolė Juchnevičienė** (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija – H 004).

**Mokslinis konsultantas – prof. dr. Vytautas Ališauskas** (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, istorija ir archeologija – H 005).

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.106>  
<https://orcid.org/0000-0001-5238-7938>

VILNIUS UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF LITHUANIAN LITERATURE AND FOLKLORE

Alius

JASKELEVIČIUS

# Construction of Panhellenic Identity in the Greek Historical Discourse of the Classical Period

**DOCTORAL DISSERTATION**

Humanities,

Philology (H 004)

---

VILNIUS 2020

This doctoral dissertation was prepared at Vilnius University, Faculty of Philology, in 2015–2019. The research was supported by Research Council of Lithuania.

**Scientific advisor** – Assoc. Prof. Dr. Nijolė Juchnevičienė (Vilnius University, Humanities, Philology – H 004);

**Counsellor** – Prof. Dr. Vytautas Ališauskas (Vilnius University, Humanities, History and Archaeology – H 005).

## TURINYS

1. ĮVADAS .....	6
2. PANHELĒNINIAI TAPATYBĖS MODELIAI.....	17
2.1 GENEALOGINIS TAPATYBĖS MODELIS .....	17
2.2 KULTŪRINIS TAPATYBĖS MODELIS .....	28
2.2.1 Skitai kaip helėnų „Kitas“ .....	33
2.2.2 Egiptiečiai kaip helėnų „Kitas“ .....	41
2.2.3 Libiai, indai, arabai ir etiopai kaip helėnų „Kitas“ .....	51
2.2.4 Persai kaip helėnų „Kitas“ .....	56
2.2.5 Spartiečiai kaip helėnų „Kitas“ .....	66
2.3 POLITINIS TAPATYBĖS MODELIS.....	73
2.3.1 Giminytės samprata Tukidido <i>Peloponeso karo istorijoje</i> .....	75
2.3.2 Polio genezė pagal Tukididą: Atėnų ir Spartos atvejis .....	93
2.3.3 Laisvės samprata ir atėnietiškoji ideologija.....	99
2.4. VERTYBINIS TAPATYBĖS MODELIS .....	110
2.4.1 Istorinės aplinkybės ir asmeninė patirtis: vertybinio Ksenofonto panhelėnizmo link.....	110
2.4.2 Kariuomenė kaip panhelėninių vertybių visuma: graikų samdinių patirtis Ksenofonto <i>Anabasyje</i> .....	116
2.4.3 Panhelėninės vertybės ir idealaus valdovo problema Ksenofonto <i>Kyro auklėjime</i> ir <i>Agesilajuje</i> .....	128
2.4.4 Geriausios santvarkos paieškos: spartietiškojo auklėjimo aptartis Ksenofonto <i>Spartos santvarkoje</i> .....	138
2.4.5 Ksenofontiškoji panhelėnizmo vizija.....	143
3. IŠVADOS .....	147
4. LITERATŪRA .....	151
4.1 Šaltinių sąrašas .....	151
4.2 Mokslinė literatūra .....	152

## 1. ĮVADAS

**Tyrimo objektas** – panhelėninio tapatumo klausimas, atsiskleidžiantis klasikinio laikotarpio graikų istoriografų veikaluose: Herodoto *Istorijoje*, Tukidido *Peloponeso karo istorijoje*, taip pat Ksenofonto veikaluose *Graikijos istorija*, *Anabasis*, *Kyro auklėjimas*, *Agasilajas*, *Spartos santvarka*.

**Darbo problema.** Nors graikai neturėjo termino panhelėnizmas, tačiau jau nuo Homero laikų egzistavęs terminas *panhelēnai* (Πανέλληνες) rodo pastangą išreikšti naują bendrumo idėją: terminu *panhelēnai* siekiama aprėpti visą graikiškąją oikumenę tiek geografinė, tiek etnine, tiek ir kultūrine prasme, parodant šio termino integruojantį, o ne atskiriantį pobūdį. Vis dėlto didžiausia problema, susijusi su panhelėniškosios tapatybės klausimu, yra ta, kad klasikinio laikotarpio graikų istoriografų kūriniuose panhelėniškoji tapatybė atsiskleidžia ne kaip susiformavusi ir aiškiai apibrėžta, bet kaip nuolat besiformuojanti ir save pagrindžianti. Tai reiškia, kad egzistuojantys skirtingi panhelėninės tapatybės modeliai neleidžia aiškiai pasakyti, koku pagrindu helėnai grindžia savąją tapatybę, kokias savybes ir bruožus laiko helėniškumo (τὸ Ἑλληνικόν) esme. Skirtingi tapatybės modeliai – genealoginis, kuriamas mitologijos pagrindu, kultūrinis, konstruojamas per to, kas graikiška ir to, kas barbariška, dichotomiją, polio tapatybės ir galiausiai vertybinis tapatybės modelis, – išreiškia ne aiškiai apibrėžtą, bet veikiau implikuojamą, iš Herodoto, Tukidido ir Ksenofonto tekstų ekstrapoliuojamą panhelėninės tapatybės idėją. Nė vienas iš šių istorikų nepateikė universalios, visą graikiškąją tapatybės klausimą aprėpiančios šio klausimo aptarties. Iš pavienių teiginių, aliuizijų, neretai ir nutylėjimų tenka konstruoti panhelėniškosios tapatybės vaizdą, labiau primenantį ne paveikslą, bet skirtingų dalių mozaiką. Nagrinėjant panhelėninio identiteto klausimą neišvengiamai tenka pripažinti, kad tapatybės klausimas, demonstruojantis graikų sąmonėjimo procesą, ima sietis su vis ryškėjančiu jų pragmatizmu. Graikų kaip vienos tautos, vieningos visumos idėja pradedama traktuoti kaip konkrečių tikslų, susijusių vienu atveju su graikų laisvės apsauga, kitąkart – su konkrečių graikų polių gynyba, įgyvendinimo būdas. Todėl tenka atmesti teiginį apie graikų vieningumą ir graikiškosios tapatybės monolitiškumą kaip nepagrįstą, nes tiek Tukididas, tiek Herodotas, tiek Ksenofontas suproblemina tapatybės klausimą, pademonstruodami manipulytvyvų naudojimosi juo pobūdį, netiesiogiai klausdami, ar graikai iš tiesų buvo vieninga tauta, bendras etnosas, vieninga visuma. Tiek Herodotas, tiek Tukididas, tiek Ksenofontas

neretai parodo negatyvų panhelėninio diskurso pobūdį, jo nepakankamumą ir utilitariškumą.

**Darbo tikslas** – išnagrinėti panhelėninio tapatumo sampratos kaitą graikų klasikiniame istoriniame diskurse nuo šios sampratos užuomazgų ankstyviausiuose kūriniuose (nuo genealoginio, bendra kilme aiškino, visos tautos ir ją sudarančių genčių identiteto modelio ir lokalaus, atskirų polių identitetą aptariančio modelio iki panhelėninio modelio, pvz., graikai vs barbarai arba Vakarai vs Rytai); atskleisti „Kito“ (barbaro ir graiko kaip „Kito“) reikšmę panhelėniam tapatumui formuotis, išryškinant įvairias „Kito“ konceptualizacijas (kaip prieš, kaip kitoniškumo, kaip idealo).

Siekiant pagrindinio užsibrėžto tikslo, keliami šie **uždaviniai**:

1. nustatyti sąlygas, skatinusias graikiškojo tapatumo diskurso atsiradimą historiografijoje ir jo formų kaitą;
2. atskleisti Herodoto *Istorijoje* pateikiamą kultūrinio tapatumo paradigmą ir jos transformaciją graikų karų su persais kontekste;
3. ištirti politinį graikiškojo tapatumo modelį Tukidido *Peloponeso karo istorijoje*;
4. parodyti ribų tarp barbaro ir graiko tapatybių išnykimo paradoksa Ksenofonto istoriniuose veikaluose.

**Tyrimų apžvalga.** Be pavienių užuominų Lietuvos mokslininkų tyrinėjimuose<sup>1</sup>, panhelėninės tapatybės klausimas graikų istoriografų veikaluose Lietuvoje plačiau nebuvo nagrinėtas. Užsienio tyrinėtojai panhelėninės tapatybės klausimui yra skyrę dėmesio, tačiau tokia apimtimi, kokia panhelėninio identiteto problema yra aptariama šioje disertacijoje, ji nėra pristatyta. Pagrindinių studijų, skirtų panhelėninės tapatybės klausimui, kurių rezultatais disertacijoje yra ženkliu naudojamosi, autorius Jonathanas M. Hallas savo pirmajame etninės tapatybės klausimui skirtame tyrime<sup>2</sup> nagrinėja mitų reikšmę tapatybės klausimo formuluotei, etninių grupių apibrėžties problemą, parodo archeologijos ir kalbotyros svarbą skirtingų etninių grupių išskyrimui ir apibrėžimui. Šiame tyrime Hallas apsiribojo tik etninės tapatybės modeliu ir nenagrinėja socialinio-politinio ar kultūrinio

---

<sup>1</sup> N. Juchnevičienė, „Tautiniai stereotipai klasikinėje ir romėniškojoje Graikijoje: Herodotas ir Diodoras apie graikus ir kitus“, in: *Literatūra*, T. 48, Nr. 3, 2006, p. 52–67; N. Juchnevičienė, *Graikų karų su persais recepcija romėniškoje Graikijoje: Herodotas Plutarcho akimis*, in: *Literatūra*, T. 47, Nr. 3, 2005, p. 1–25.

<sup>2</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

panhelėninės tapatybės klausimo aspekto. Reikšminga Jonathano M. Hallo tyrimo išvada yra ta, jog etninė grupė jo požiūriu nėra natūraliai atsiradusi ir jai negali būti pritaikomas esencialistinis požiūris. Etninės grupės formavimėsi lemtingą vaidmenį vaidina tiek genealogija, tiek kalba, tiek materialinė kultūra ir todėl jos kūrimasis yra dinamiškas procesas. Savo antrojoje panhelėninei tapatybei skirtoje studijoje<sup>3</sup> Hallas išsamiau aptaria etninės tapatybės klausimą, jis taip pat daug dėmesio skiria pačioms panhelėninės tapatybės klausimo tyrinėjimo prieigoms. Tačiau pastarojoje studijoje Hallas daugiau dėmesio skiria kitiems panhelėninės tapatybės formavimuisi svarbiems faktoriams, kaip antai graikų kolonizacijai ar kultūrai. Lyginant su pirmąja studija pastarasis tyrimas prasiplečia ir chronologiniu atžvilgiu, nes Hallas paliečia ir tapatybės klausimo traktuotę helėnizmo laikotarpiu. Nors Hallo tyrimai panhelėninio tapatumo tema disertacijoje yra panaudojami genealoginių, etninių ir kultūrinių tapatybės modelių išskirimiui, vis dėlto Hallo studijose giliau nenagrinėjama panhelėninės tapatybės klausimui neišvengiamai būdinga įtampa, dėl kurios šis tapatybės klausimas yra kaskart reformuluojamas iš naujo, jis neįžvelgia išnaudotojiško panhelėninės tapatybės klausimo aspekto. Hallas veik visiškai nekalba apie socialinį-politinį tapatybės modelį ar ksenofontiškąją panhelėninės tapatybės sampratą.

Aptariant Herodoto *Istorijoje* ypač ryškiai atsiskleidžiantį kultūrinį tapatybės modelį buvo remtasi François Hartogo studija<sup>4</sup>. Aptardamas ketvirtojoje Herodoto *Istorijos* knygoje pateiktą skitų aprašymą, F. Hartogas pasitelkia veidrodžio metaforą, kuria nusako Herodoto atliktą skitų visuomenės ir jos papročių studiją: anot Hartogo, aprašydamas skitus Herodotas tarsi nukreipia į juos veidrodį, parodantį jų papročių kitoniškumą. Tuo pat metu šis veidrodis rodo ir kitą, graikiškų papročių, vaizdą. Taigi nukreipdamas veidrodį į skitus Herodotas ne tik leidžia susidaryti nuomonę apie skitų papročių neįprastumą ar jų kitoniškumą graikiškų papročių atžvilgiu, bet ir daug pasako apie graikų papročių tapatumą ir tam tikra prasme normą. Herodotas tokiu būdu leidžia graikams pamatyti save pačius. François Hartogas kalba apie Herodoto „kitybės retoriką“: Hartogo teigimu, aprašomus kraštus Herodotas nori pristatyti skaitytojui, ir tai jis daro pasitelkdamas įvairias priemones, iš kurių svarbiausios yra inversija, palyginimas ir analogija. Jų esmė yra ta, kad aprašydamas skitų papročius Herodotas leidžia

---

<sup>3</sup> J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

<sup>4</sup> F. Hartog, *The Mirror of Herodotus*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.



susidaryti nuomonę apie graikų papročius: lygindamas vienu ir kitų papročius, Herodotas parodo, kad, pavyzdžiui, skitų papročių kitoniškumas inversijos keliu leidžia numanyti, kokie yra graikų papročiai (kitą kartą, papročių sutapties atveju, kuris pasitaiko rečiau, galima kalbėti apie analogiją). Hartogo pasiūlytas Herodoto *Istorijos* ketvirtajai knygai skirtas metodas disertacijoje yra pritaikomas ir kitų tautų papročių aprašymo atvejais (egiptiečių, persų, indų, arabų). Vis dėlto Hartogo metodo trūkumas yra tas, jog norint jį pritaikyti kiekvienu atveju yra reikalingas vienalytis kitybės ir tapatybės paveikslas, o kalbant apie Herodotą to negalima pasakyti. Ryškiausias to pavyzdys yra Spartos papročių deskripcija: Spartos papročių aprašymas yra graikų papročių nehomogeniškumo pavyzdys, reiškiantis, kad ir pačioje Heladėje egzistavo graikiškasis „kitas“ ir „tas pats“. Remiantis šia išvalga disertacijoje teigiama, kad tapatybės ir skirtybės rasti yra nulemta buvimo centre ar periferijoje pozicijos, t. y. Herodotas, pats būdamas graikas, fiksuoja svetimų tautų papročių nukrypimo nuo jo suvokto graikiškojo vidurkio pavyzdžius, tačiau tuo pat metu jis pastebi ir graikiškajame pasaulyje egzistuojančią centro ir pakraščio perspektyvą.

Hartogo pasiūlytą, tik kiek modifikuotą, prieigą savo studijoje<sup>5</sup> taiko ir Vernonas Provenčalis. Panašiai kaip Hartogas analizuoja Herodoto pateiktą skitų visuomenės ir papročių aprašymą, taip Provenčalis, remdamasis savo pirmtako pasiūlytu struktūralistiniu metodu, perskaito iš Herodoto pateikto persų aprašymo išryškėjančią graikų ir persų santykių istoriją. Provenčalis tvirtina, kad pagrindinis Herodoto pabrėžiamas skirtumas tarp persų ir graikų yra jų požiūris į tikrovę: viena vertus, kaip į manipuliuojamą (persai), kita vertus, kaip į turinčią aiškiai nustatytą tvarką, taisykles, principus *etc.* (graikai). Šis požiūris išryškėja persams mėginant išplėsti savo imperijos ribas ir peržengti nustatytas ribas. Anot Provenčalio, Herodotas parodo, kad toks persų elgesys kyla iš persiškam mentalitetui būdingos sofistinės nuostatos. Pasak Provenčalio, persų karaliams būdingas valdžios troškimas yra geriausia νόμος φύσεως principo iliustracija, kurią Herodotas priešina graikiškajam νόμος βασιλεύς. Provenčalio teigimu, Herodotas išryškina ir kitus graikų ir persų tautų skirtumus: pirmųjų egalitarizmą, polinkį tikėti dieviška apvaizda, idealizmą ir antrųjų hierarchizmą, determinizmą, natūralizmą.

Klausimai apie graikų ir kitų tautų papročių ir mentalitetų panašumus ir skirtumus yra pagrindinio klausimo apie apskritai graikų ir negraikų arba, kaip graikai juos įvardijo, – barbarų santykį. Edith Hall savo

---

<sup>5</sup> V. L. Provençal, *Sophist Kings: Persians as Other in Herodotus*, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic, 2015.

knygoje<sup>6</sup> teigia, kad poreikis apibrėžti santykius tarp graikų ir barbarų (kitaip tariant, svetimkalbių, mat pastarasis įvardijimas dar nebuvo konotuotas neigiamai) atsirado dėl didelio svetimšalių Graikijoje skaičiaus, kuris pats savaime neturėjo reikšmės ir nelėmė neigiamo svetimšalių vertinimo. Tačiau graikų karai su persais šią situaciją pakeitė ir neutralus svetimšalių vertinimas greitai buvo pakeistas išimtinai neigiamu persų, bet kartu ir kitų svetimšalių, vertinimu.

Paulas Cartledge'as taip pat įsijungia į bendrą diskusiją „Kito“ tema<sup>7</sup>. Cartledge'as teigia, kad polinkis skirstyti, daryti opozicijas nėra išskirtinė vienos tautos savybė – ji būdingai visai žmonijai. Graikų polinkis opozicijai, atskyrimui, poliarizacijai buvo itin stiprus, tačiau vienas labai ryškus šių jų kuriamų opozicijų bruožas buvo tas, kad jos buvo atribojančiojo pobūdžio. Graikai, kalbėdami apie save ir kitus, atribojo ir pateikė savąjį „Kito“ vertinimą, kuris dažnai yra ne pastarojo naudai. Kalbėdami apie save ir barbarus, tai yra visą žmoniją sudarančias grupes, graikai save laiko kultūriškai pranašesniais. Cartledge'as opozicijos temą nagrinėja iš skirtingų perspektyvų: graikai vs barbarai, vyrai vs moterys, piliečiai vs svetimšaliai, laisvieji vs vergai, dievai vs mirtingieji. Didžiausias P. Cartledge'o knygos privalumas tas, kad jis puikiai susintetina įvairių mokslininkų graikų ir barbarų opozicijos tema darytus tyrimus. Tiesa, jis vengia giliau nagrinėti atėnacentriškąjį graikiškosios tapatybės variantą, teigdamas, kad Graikija nėra Atėnai, nors tokio tapatinimo, be jokios abejonės, būta.

Politiniam tapatybės modeliui suprasti labai reikšminga yra Maria Fragoulaki studija<sup>8</sup>, aptarianti giminytės sampratą Tukidido *Peloponeso karo istorijoje*. M. Fragoulaki parodo ne tik giminytės termino, bet ir juo įvardijamo reiškinio sudėtingumą. Fragoulaki kalba ne tik apie giminytę, bet ir apie kitus tarpasmeninius ir tarpbendruomeninius santykius apibrėžiančius fenomenus (tokius kaip draugystė, φιλία, ar svetingumas, ξενία). Labai svarbi M. Fragoulaki studijos dalis giminytės ryšių kontekste aptaria metropolijos ir apoikijos santykių raidą. Tyrinėtoja parodo, kokiomis aplinkybėmis buvo prisimenami giminytės ryšiai ir kokių įsipareigojimų buvo tikimasi tiek iš metropolijos, tiek iš apoikijos. Visgi nors ir būtų galima tikėtis, kad giminytės ryšiai ar, kitaip tariant, etninės afiliacijos turėjo vaidinti įpareigojančią vaidmenį jų santykiuose, tačiau reali situacija buvo tokia, jog vienu atveju į giminytės ryšius nebuvo atsižvelgiama, jie nelaikyti svarbiais, bet jau kitu

---

<sup>6</sup> E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

<sup>7</sup> P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>8</sup> M. Fragoulaki, *Kinship in Thucydides*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

atveju – ieškota bet kokių, net ir menkiausių, sąsajų, pateisinančių sąjungų tarp skirtingų polių sudarymą. M. Fragoulaki pateikti pavyzdžiai labai gerai iliustruoja graikų polių santykius, pagrįstus realiąja politika. Giminytės ryšių, metropolijos ir apoikijos santykių pragmatizmo, polių tarpusavio ryšių temos, nagrinėjamos M. Fragoulaki knygoje, atskleidžia svarbų panhelėninės tapatybės, būtent politinės tapatybės, aspektą: slinkti nuo etninės prie polio tapatybės, atsiskleidžiantį per vis didėjantį pragmatizmą etninės priklausomybės atžvilgiu ir vis mažėjantį etninių ryšių tvirtumą.

Etninių ryšių trapumą, manipuliatyvų giminytės ryšių pobūdį pastebėjo ir Édouardas Willis<sup>9</sup>. Jis taip pat neigia įvairių etninių stereotipų egzistavimą: pvz., kalbėdamas apie dorėnams būdingą tvarką arba jonėnams būdingą individualizmą mokslininkas teigia, kad tiek viena, tiek kita savybė neturi jokio etninio pagrindo (ypač kalbant apie dorėnams būdingą tvarką, apie kurią liudijimai yra pakankamai vėlyvi). Tokie skirtingų etninių grupių bandymai remiantis įvairiais išoriniais ženklais grįsti savo tapatybę tik dar kartą patvirtina pragmatiškai orientuotą graikų tarpusavio santykių pobūdį.

Graikų pragmatizmas buvo toks stiprus, kad net laisvės samprata – iš pažiūros visų graikų vertybė – Atėnų ir Spartos atstovų kalbose įgauna skirtingas konotacijas. Laisvės kaip panhelėniškosios vertybės diskursas atsirado graikų-persų karų akivaizdoje ir didžia dalimi nulėmė graikų pergalę. Tačiau laimėtas karas pakeitė laisvės sampratą. Atėnai, vaidinę svarbų vaidmenį kare prieš persus, dar kurį laiką naudojami nepriklausomybės nuo persų šūkiu, pajungdami savo valdžion vieną poliį po kito. Bet vėliau atėniečių valdymu nusivylę ir panorę iš jų globos pasitraukti graikų poliai susidūrė su aršiu Atėnų pasipriešinimu. Atėnai nenorėjo suteikti laisvės savo sąjungininkams, nes toks veiksmas, anot jų, būtų susilpninęs jų saugumą. Taigi Atėnai laisvę suprato kaip laisvę sau, nepriklausomai nuo savo sąjungininkų norų ir lūkesčių. Reaguodama į tai ir atsiliepdama į Atėnų imperijos sudėtyje buvusių graikų polių kvietimą, Sparta ryžosi išlaisvinti Atėnų valdymu nepatenkintus graikus, tokiu būdu inicijuodama naują laisvės nuo Atėnų kontrolės projektą. Apie tai, kaip laisvės, t. y. išsilaisvinimo nuo priešo, šūkis graikų (ypač atėniečių ir kitų graikų) tarpusavio kare įgavo naujų atspalvių, kaip apgalvotai laisvės šūkis buvo panaudotas tiek vienos, tiek kitos kariaujančiosios pusės ideologijos formavimui, rašo Kurtas Raaflaubas<sup>10</sup>. Jo tyrimas parodo, kaip toli nuo V a. pr. Kr. laisvės idealo buvo Peloponeso karo

---

<sup>9</sup> É. Will, *Doriens et Ioniens, Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques*, Strassbourg: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg, 1956.

<sup>10</sup> K. Raaflaub, *Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

sąlygomis nukalta laisvės samprata, iš tiesų virtusi pastarosios karikatūra ir ne suvienijusi graikus, bet, priešingai, juos atskyrusi. Šia prasme ir Periklio kalba, kurioje prisimenami mirusieji ir kurioje išaukštinamas atėnietiškas gyvenimo būdas bei atėnietiškosios vertybės, Peloponeso karo įvykių fone verčia ne džiaugtis, bet sunerinti, kadangi šioje kalboje galima pastebėti, kaip panhelėniškos vertybės pamažu imamos tapatinti su atėnietiškomis – kitaip sakant, atėnietiškojoje retorikoje buvimas atėniečiu imamas prilyginti buvimui graiku.

Ksenofonto veikaluose nužymėto vertybinio tapatybės modelio supratimui reikšmingos yra kelios studijos. Vivienne'a Gray, kalbėdama apie pagrindines temas Ksenofonto *Graikijos istorijoje*, pabrėžia moralinių savybių ir asmeninių pasiekimų reikšmę pačiam veikalo autoriui<sup>11</sup>. Tokios savybės kaip teisingumas, ištikimybė, gebėjimas vadovauti kitiems Ksenofontui buvo labai svarbios vertinant pavienių žmonių elgesį. Nėra abejonės, kad tokiam moraliniam vertinimui didžiulę įtaką padarė jo praleistas laikas su Sokratu. Tačiau moralinį žmonių vertinimą Ksenofontas perkėlė polių veiksmams vertinti, pateikdamas aiškias paraleles tarp, pavyzdžiui, dievus įžeidžiančio Spartos elgesio ir ją ištikusios bausmės arba tarp beprasidedančio Atėnų atgimimo ir pralaimėjimo Peloponeso kare patirties. Įžulumas ir pagarba, teisingumas ir neteisybė, drąsa ir bailumas buvo savybės, kurias Ksenofontas vienodai vertino tiek žmonėse, tiek polių bendruomenėse. Remiantis šia išvada disertacijoje teigiama, kad Ksenofontas, kurdamas savo panhelėninės tapatybės viziją, atsižvelgė į šį faktorių ir tikėjosi, kad graikai pamirš tarpusavio nesantaiką ir susivienys pirmiausia vieno kurio nors politinio lyderio ar polio iniciatyva. Ksenofontas tikėjosi, kad stiprios vieno žmogaus ar polio vertybės galės būti pagrindu ir pačios Graikijos vertybiniam atgimimui.

Realias panhelėninės tapatybės kūrimosi sąlygas ir susivienijimo negalimybę aptaria Johnas Dillery'is<sup>12</sup>. Pasak jo, Ksenofonto *Anabasis* yra išskirtinis kūrinys ta prasme, kad jis panhelėnizmo klausimą nagrinėja ne kaip konkrečioje vietoje ir konkrečiu laiku besiformuojantį reiškinį. Ksenofontas užfiksuoja labai svarbų panhelėnizmo bruožą – kariuomenės kaip iš skirtingų ir, sakytume, skirtingomis tapatybėmis pasižyminčių karių sudarytos masės virsmą į darnią, aiškiai struktūruotą, panhelėnišką vertybes ir papročius atspindinčią visumą, kuri netgi sugeba sukurti savo papročius ir veikti kaip

---

<sup>11</sup> V. Gray, *The Character of Xenophon's Hellenica*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.

<sup>12</sup> J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, London and New York: Routledge, 2003.

bendruomenė. Tačiau, anot Dillery'io, Ksenofonto *Anabasyje* išryškėja šios karių bendruomenės kaip panhelėniškų vertybių palaikymo projekto laikinumas. Tai, kad graikų samdinių kariuomenė išyra, jai pasiekus graikiškojo pasaulio ribas, atskleidžia problemas, su kuriomis susiduria graikai – vieningumo nebuvimą, požiūrių skirtingumą. Disertacijoje teigiama, kad kalbėdamas apie panhelėnines vertybes Ksenofontas nužymi perspektyvą, kuria graikiškasis pasaulis privalo orientuoti savo bendrabūvį.

**Temos naujumas ir aktualumas.** Nors Lietuvoje graikų istoriografijos tyrimai yra gausūs, apimantys daugybę autorių ir temų, tačiau išsamesnių tyrinėjimų panhelėninio identiteto tema nebūta. Vakaruose panhelėninio identiteto tyrimai atliekami remiantis daugiausia socialine antropologija, lingvistika, archeologija, epigrafika, graikų filosofine ir retorine tradicija<sup>13</sup>. Tai, kad klausimas nagrinėtas iš įvairių perspektyvų, taip pat retkarčiais pasirodančios publikacijos šia tema rodo, kad problema yra reikšminga ir tikslaus atsakymo, kaip graikai suvokė save, kokiais kriterijais remdamiesi apibrėžė savo bendrumą, nėra. Visuose panhelėninio identiteto tyrinėjimuose ligi šiol buvo laikomasi daugiau ar mažiau tradicinio požiūrio, jog panhelėninės tapatybės diskursas prasideda genealoginiu panhelėniškosios tapatybės modeliu ir baigiasi kultūriniu tapatybės modeliu. Vakarų tyrinėtojai turbūt daugiausia dėmesio panhelėninių tyrimų studijose skyrė Herodotui, mat jo *Istorijoje* yra kalbama tiek apie genealogiją, tiek apie tam tikrą slenkstį žymėjusį kultūrinio tapatybės modelio atsiradimą. Tukidido *Peloponeso karo istorijoje* panhelėninės tapatybės klausimas yra keliamas retai, daugiausia Peloponeso karo metu tarp graikų polių susisklosčiusių santykių, išreiškiamų *Realpolitik* terminu, kontekste. Gausūs Tukidido tyrinėtojai labai retai klausė apie realiosios politikos implikacijas panhelėniniam identitetui. Etninių afiliacijų reikšmė karinėms sąjungoms sudaryti, santykių tarp metropolijos ir apoikijos specifika, miestų bendravimą lydintis pragmatizmas buvo temos, kurios buvo nagrinėjamos atskirai ir kurių ryšys su panhelėninio tapatumo tema buvo veik nepastebimas. Panhelėninio identiteto tyrinėjimuose Ksenofonto istoriniai ar literatūriniai veikalai buvo retai cituojami. Daugiausia buvo ginčijamasi dėl Ksenofonto originalumo, jo istorinių veikalų patikimumo, Ksenofonto veikaluose pastebimų moralinių principų reikšmės. Šia prasme Ksenofonto vertybinio tapatybės modelio aptarimas yra visiškai naujas, tokio pobūdžio tyrimų dar nebuvo atlikta. Taigi disertacijoje atliktas tyrimas panhelėninio identiteto tema yra naujas aptariamų autorių, iš naujos perspektyvos aptartos senos medžiagos bei

---

<sup>13</sup> *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, ed. I. Malkin, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

apskritai naujai kuriamo diskurso panhelėninio tapatumo tema klasikinio laikotarpio graikų istoriografų veikaluose požiūriu. Disertacijoje atskleidžiama, kad panhelėninio tapatumo tema yra sudėtingas, vis iš naujo reformuluojamas, įvairių įtampų lydimas, atsinaujinantis procesas.

**Tyrimo metodologija.** Pagrindinės darbe naudojamos prieigos – deskriptyvinė, komparatyvistinė, transtekstuali. Kultūrinių tapatumo paradigms tyrimui Herodoto *Istorijoje* yra naudojamas „savo“ ir „Kito“ diskursas. Čia taip pat pasitelkiama François Hartogo *Herodoto veidrodyje* pritaikyta strategija, išreiškiama „Herodoto veidrodžio“ metafora. Jos esmė – Herodoto *Istorijoje* aprašomų skirtingų tautų papročius apibūdinti per opoziciją su graikų papročiais, t. y. tam tikra prasme į juos nukreipti veidrodį, kuris atspindi ne tik tų tautų papročių kitoniškumą, bet ir graikų papročių normatyvumą. Politinėse kalbose, Tukidido *Peloponeso karo istorijoje* paliečiančiose panhelėninio tapatumo klausimą, yra pasitelkiamas hermeneutinis ir naratologinis metodai. Disertacijoje taip pat pritaikoma tapatybės proceso teorijos (IPT – *identity process theory*) įžvalga<sup>14</sup>, esą tapatybės formavimasis lemia socialinė kaita, įvairūs socialiniai faktoriai. Remiantis šia mintimi, disertacijoje nekart pabrėžiamas panhelėninės tapatybės procesualumas, kaitos ir atsako į iššūkius aspektai panhelėninės tapatybės įvairiais laikotarpiais formavimosi procese.

**Tyrimo aprėptis.** Disertacijoje yra nagrinėjami klasikinio laikotarpio (V–IV a. pr. Kr.) istoriografijoje aptariami panhelėninio identiteto modeliai. Šitai yra svarbu suvokti, kadangi Herodoto, Tukidido ir Ksenofonto veikaluose atsiskleidžiantys genealoginis, etnis, politinis ir vertybinis tapatybės modeliai skiriasi nuo, pavyzdžiui, vėliau išskylančio panhelėninio tapatybės modelio, kuris yra labiau orientuotas į panhelėninės kovos prieš bendrą priešą organizavimu ir visų helėnų pajėgų tam tikslui mobilizavimu. Genealoginį, etninį, politinį ir vertybinį panhelėnizmą keičia karinis panhelėnizmas, suvokiamas kaip reakcija į vieno priešų keliamą grėsmę helėnų saugumui.

**Darbo teiginių patvirtinimas.** Mokslinėse konferencijose skaityti pranešimai disertacijos tema:

1. „Xenophon’s Political Philosophy: A Project for the Whole of Greece“ (16th Annual International Conference on History and Archaeology: From Ancient to Modern, 3 July, 2018).

---

<sup>14</sup> Tapatybės proceso teorijos apžvalga paimta iš: *Identity Process Theory. Identity, Social Action and Social Change*, R. Jaspal, G. M. Breakwell (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

2. „Xenophon’s *Symposium* and the Modern Concept of Laughter“ (Colloquium Balticum XVI Lundense, 8 November, 2018).

### **Mokslo straipsniai disertacijos tema:**

1. Alius Jaskelvičius, „Kaip tampama graiku, arba apie panhelėnizmą Ksenofonto Anabasyje“, in: *Literatūra* T. 59, Nr. 3, Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2017, p. 79–91.
2. Alius Jaskelvičius, „Xenophon’s Political Philosophy: A Project for the Whole Greece“, in: *Literatūra* T. 60, Nr. 3, Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2018, p. 20–26.

### **Ginamieji teiginiai:**

1. Panhelėninio identiteto klausimas klasikinio laikotarpio graikų istoriografijoje pirmiausia atsiskleidžia per genealogiją, t. y. bandymą tapatybės klausimą sieti su vienu protėviu (Helėnu) ir jo palikuonimis (Doru, Ajolu, Ijonu).
2. Genealoginis panhelėninės tapatybės modelis ilgainiui nebepatenkina išaugusio helėnų tapatinimosi poreikio ir yra pakeičiamas labiau apibrėžtu etniniu tapatybės modeliu.
3. Etninis panhelėninės tapatybės modelis dažnai yra orientuotas pragmatiškai – etninės afiliacijos neretai tampa dingstimi sudaryti sąjungas puolimui prieš bendrą priešą arba atitinkamai organizuoti gynybą.
4. Kultūrinis tapatybės modelis išauga iš susidūrimo su kitomis tautomis patirties. Eksplicitiškai įvardijant įvairių tautų papročius ir implicitiškai leidžiant padaryti išvadas apie helėnams būdingas savybes, parodoma, kokie kultūriniai faktoriai sudaro panhelėninės tapatybės šerdį.
5. Peloponeso karas kultūrinį panhelėninės tapatybės modelį, rodantį helėniškojo pasaulio bendrumą, pakeičia politiniu, į polio vertybes ir tikslus orientuotu panhelėninės tapatybės modeliu. Karo situacija vietoj vienos visagraikiškos tapatybės leidžia atsirasti tapatybės modeliams, iš kurių atėnietiškas pristatomas kaip universaliausias (dedamas lygybės ženklas tarp atėnietiškojo ir panhelėniškojo tapatybės modelių).
6. Vertybinio tapatybės modelio atsiradimas ženklina helėniškojo pasaulio krizę ir bandymą susieti bendrų vertybių ir idėjų neturinčius helėnus. Lyderystė, suprantama kaip vieno polio ar vieno politinio lyderio vadovavimas, pristatoma kaip galimybė graikiškajam

pasauliui išeiti iš susidariusios situacijos, sutelkti pajėgas ieškant vieno tikslo.

**Darbo struktūra.** Disertaciją sudaro įvadas, dėstomoji, panhelėninės tapatybės modelius aptarianti, dalis: atskiri skyriai yra skirti aptarti genealoginiam, kultūriniam (kultūriniam tapatybės modeliui skirtoji dalis skirstoma į smulkesnes dalis, aptariančius skitus, egiptiečius, libius, indus, arabus, etiopus, taip pat persus ir spartiečius kaip helėnų Kitą), politiniam (į politinio tapatybės modelio aptarimą integruojamos giminystės samprata, polio atsiradimą ir laisvės suvokimą atėnietiškosios ideologijos perspektyvoje nagrinėjančios temos) ir vertybiniam tapatybės modeliams. Disertacijos pabaigoje pateikiamos išvados ir literatūros sąrašas.



## 2. PANHELĒNINIAI TAPATYBĒS MODELIAI

### 2.1 GENEALOGINIS TAPATYBĒS MODELIS

Pirmasis aptarimo reikalaujantis klausimas yra susijęs su helėnų etnogeneze, konkrečiau kalbant, su pačia formuluote, mat sakyti „helėnų etnogenezė“, pirma, reiškia žinoti, kodėl jie taip yra vadinami (tai reiškia, žinoti paties *helėnų* pavadinimo kilmę), antra, aiškiai suprasti, koku pagrindu galima kalbėti apie helėnus kaip ἔθνος<sup>15</sup>. Terminų *helėnai*, *Heladė* atsiradimas literatūroje yra palyginti vėlyvas ir gali būti aiškinamas rašytinių šaltinių nebuvimu, tačiau šį dalyką pastebėjo jau Tukididas, kuriam turėjo būti prieinami mūsų laikų nepasiekę literatūriniai šaltiniai ir kuris būtų galėjęs apie tai pasakyti daugiau<sup>16</sup>. Tukididas rašo (1. 3. 1):

*Man atrodo, kad tai yra aiškiausias senųjų laikų silpnumo įrodymas. Mat iki Trojos karo Heladė, regis, nieko anksčiau bendrai nebuvo pasiekusi. Esu linkęs manyti, kad tokio viso krašto pavadinimo iš viso nebūta, o iki Deukalijono sūnaus Helėno apskritai net paties helėnų vardo nebuvo – kiekviena gentis ir ypač pelasgai vadinosi savaip. Tik po to, kai Helėnas ir jo sūnūs įsigalėjo Ftijotidėje ir buvo kviečiami padėti kitiems poliams, dėl bendrystės su juo kiekvieno polio gyventojai imti vadinti helėnais. Vis dėlto prireikė daug laiko, kol pavadinimas visur įsitvirtino. Geriausias to įrodymas – Homeras: nors gimė daug vėliau po Trojos karo, jis niekur nevartoja žodžio „helėnai“ visoms karinėms pajėgoms įvardinti, apibūdinamas juo paskui Achilą iš Ftijotidės atvykusiuosius, kurie ir buvo tikrieji helėnai. Kitus savo epuose jis įvardija kaip danajus, argiečius ir achajus<sup>17</sup>.*

Šiuo atveju galima kalbėti tik apie labai specifiską termino *helėnai* vartojimą, juo apibūdinant kažkur Tesalijos pietuose gyvenančią gentį

---

<sup>15</sup> Graikiškas terminas ἔθνος pasižymi daugiareikšmiškumu: jis gali reikšti 1. Visus kartus gyvenančius žmones, žmonių visumą, žmoniją; 2. Tautą, žmones kaip tautą; 3. Žmonių grupę, klasę; gentį (Žr. *LSJ* s.v. ἔθνος). Dažnai termino ἔθνος reikšmė, kaip bus matyti toliau, gali būti nustatyta tik iš konteksto.

<sup>16</sup> J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, p. 125.

<sup>17</sup> Čia ir toliau, jei nenurodyta kitaip, Tukidido *Peloponeso karo istorijos* vertimas – mano – A. J.

(ἔθνος)<sup>18</sup>. Tačiau Heladės susiejimui su Tesalija prieštarauja Homero *Odisėjoje* randamas Heladės ir Argo sugretinimas. Mat vienu atveju Penelopė kalba apie savo vyrą, Odisėją, kurio šlovė yra pasklidusi po visą Heladę ir Argą (*Od.* 1. 344)<sup>19</sup>. Kitu atveju Menelajas kalba apie Odisėjo sūnaus Telemacho kelionę po Heladę ir Argą (*Od.* 15. 80)<sup>20</sup>. Sprendžiant iš vėlesnių apibūdinimų<sup>21</sup>, kalbėdamas apie Heladę Homeras tikriausiai galvoje turi centrinę ir šiaurės Graikiją, o minėdamas Argo vidurį – į pietus nuo Korinto sąsmaukos esančią pietinę Graikijos dalį, kitaip tariant, Peloponesą. Ir vis dėlto šių duomenų nepakanka, kad būtų galima kalbėti apie vieningą helėnų tautą Homero laikais. Kaip sako Iradas Malkinas, „Homeras neturi bendros geografinės Graikijos (Heladės) sampratos, lygiai kaip ir graikų sampratos“<sup>22</sup>. Pasakydamas „Argo vidurys“ poetas čia turi labiau regioninį to, apie ką jis kalba, supratimą. „Argo vidurys“, regis, žymi ne lygumą, bet politinę reikšmę turintį regioną, greičiausiai karalystę.

Herodotas, apibūdinamas helėnus, vartoja žodį ἔθνος, kuris gali reikšti ne tik „tautą“, bet ir „etninę grupę“. Vis dėlto paties žodžio ἔθνος semantinis platumas neleidžia užtikrintai teigti, kuriuo atveju Herodotas apie ἔθνος kalba kaip apie *tautą* ir kuriuo atveju jis galvoje turi *etninę grupę*<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Kaip galima spręsti iš kitų Homero *Iliadoje* esančių Heladės paminėjimų (2. 681–685; 9. 395; 9. 447, 478–480; 16. 595–596), helėnų gyvenama teritorija yra netoli nuo Ftijos, tačiau negali būti su ja tapatinama (J. M. Hall, *op. cit.*, 127).

<sup>19</sup> „Primena ji, kas už viską brangiau ir ko baisiai man gaila, – / Vyrą, kurio garbė apskriejo Heladę ir Argą“ (čia ir toliau, jei nenurodyta kitaip, cituojamas Antano Dambrausko vertimas – A. J.) (τοῖην γὰρ κεφαλὴν ποθέω μεμνημένη αἰεὶ / ἀνδρός, τοῦ κλέος εὐρὸν καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος).

<sup>20</sup> „Jei pakeliauti ketintum plačiau po Heladę ir Argą [...]“ (εἰ δ' ἐθέλεις τραφῆναι ἀν' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος).

<sup>21</sup> Demostenas (19. 303) kalba apie Filipo rengiamas sąjungas visoje Heladėje ir Peloponese (συσκευάζεσθαι τὴν Ἑλλάδα καὶ Πελοπόννησον Φίλιππον), o Plinijus Vyresnysis tvirtina, kad Heladė prasideda ties Korinto sąsmauka ir driekiasi į šiaurę (HN 4. 7).

<sup>22</sup> I. Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998, p. 147. “There is no geographical concept of Greece (Hellas) in Homer, just as there is no concept of Greeks. The qualifying “middle Argos adds to the impression that the poet of the *Odyssey* here has a more regional perception of what he is talking about [...] Middle Argos seems to signify not a “plain” but a region with political significance, probably that of “kingdom”” (Čia ir toliau, jei nenurodyta kitaip, visi mokslinės literatūros vertimai yra mano – A. J.).

<sup>23</sup> Tai paskatino kai kuriuos mokslininkus teigti, kad termino ἔθνος neapibrėžtumą lemia Herodoto kaip istoriko idiolektas, leidžiantis jam laisvai ir gal net aplaidžiai vartoti sąvokas (C. P. Jones, „ἔθνος and γένος in Herodotus“, in: *Classical Quarterly* 46, 1996, p. 315). Raymondas Weilis tvirtina, kad Herodotas neteisingai apibrėžė

Negana to, padėti ap sunkina tai, kad, kaip žinia, žodis ἔθνος gali būti vartojamas apskritai kokiai nors žmonių grupei pavadinti<sup>24</sup>. Herodotas žodį ἔθνος pavartoja kalbėdamas netgi apie polio (1. 57. 3)<sup>25</sup> ar kelių polių junginio gyventojus (8. 73. 1–2)<sup>26</sup>. Terminas ἔθνος nėra vartojamas vien tik graikų etninėms grupėms ar poliams, suprantant pastaruosius kaip gyventojų grupes, įvardinti. Kalbėdamas apie skitus, Herodotas žodį ἔθνος taiko tiek paminėdamas juos kaip atskirą gyventojų grupę (ἔθνος), tiek kaip tos grupės viduje egzistuojančius gyventojų pogrupius (ἔθνη) (4. 5. 1)<sup>27</sup>. Ir nors, kaip pastebi tyrinėtojai, minėtieji pavyzdžiai aiškiai parodo, kad žodis ἔθνος čia pirmiausia suprantamas kaip konkrečią gyventojų grupę nusakantis terminas, viską dar labiau komplikuoja faktas, kad ἔθνος gali reikšti būtybių, pasižyminčių bendra tapatybe, klasę<sup>28</sup>. Žodis vartojamas karių ar jaunuolių

---

pačią ἔθνος sąvoką (R. Weil, *Aristote and l'histoire*, Paris: C. Klincksieck, 1960, p. 385).

<sup>24</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 38; J. McInerney, „Ethnos and Ethnicity in Early Greece“, in: *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, I. Malkin (ed.), Washington: Center for Hellenic studies, 2001, p. 55.

<sup>25</sup> Εἰ τοίνυν ἦν καὶ πᾶν τοιοῦτο τὸ Πελασγικόν, τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν Πελασγικόν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἑλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε.

<sup>26</sup> Herodotas rašo: „Peloponese gyvena septynios gentys (ἔθνη). Dvi iš jų yra autochtonės ir gyvena dabar tose pačiose vietose, kaip ir senovėje, – tai arkadai ir kinūrai. Viena gentis – achajai – nebuvo išėjusi iš Peloponeso, o tik iš savo krašto, ir dabar gyvena svetimame krašte. Kitos keturios iš septynių yra atėjusios iš svetur, būtent: dorėnai, aitolai, drijopai ir lemniečiai. Dorėnai turi daug ir didelių polių, aitolai – tik vieną Elidę, o drijopai – Hermijonę ir Asinę, esančią šalia Iakonų Kardamilės. Visi lemniečiai – parorejetai“ ( Οἰκεί δὲ τὴν Πελοπόννησον ἔθνεα ἑπτὰ. Τούτων δὲ τὰ μὲν δύο αὐτόχθονα ἔοντα κατὰ χώραν ἴδρυται νῦν τῇ καὶ τὸ πάλα οἴκεον, Ἀρκάδες τε καὶ Κυνοῦριοι. Ἐν δὲ ἔθνος τὸ Ἀχαιϊκὸν ἐκ μὲν Πελοποννήσου οὐκ ἐξεχώρησε, ἐκ μέντοι τῆς ἐωυτῶν, οἰκεί δὲ τὴν ἄλλοτρίην. Τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνεα τῶν ἑπτὰ ἔσσερα ἐπήλυδά ἐστι, Δωριέες τε καὶ Αἰτωλοὶ καὶ Δρύοι τε καὶ Λήμνιοι. Δωριέων μὲν πολλοὶ τε καὶ δόκιμοι πόλιες, Αἰτωλῶν δὲ Ἥλις μούνη, Δρυόπων δὲ Ἐρμιῶν τε καὶ Ἀσίνη ἢ πρὸς Καρδαμύλῃ τῇ ακωνικῇ, Λημνίων δὲ Παρωρεῖται πάντες; čia ir toliau Herodoto *Istorijos* vertimas – J. Dumčias).

<sup>27</sup> Skitai kaip atskira grupė: „Kaip pasakoja skitai, jų tauta esanti iš visų tautų jauniausia“ (Ὡς δὲ Σκύθαι λέγουσι, νεώτατον ἀπάντων ἔθνέων εἶναι; čia ir toliau išryškinta mano – A. J.); skitų *ethnē*, arba pogrupiai: „Už boristeniečių prekyvietės, esančios viso skitų pajūrio viduryje, gyvena pirmiausia kalipidai – suhelėnėję skitai, už jų – vadinamųjų alizonų *gentis*“ ( Ἀπὸ τοῦ Βορυσθενεϊτέων ἐμπορίου (τοῦτο γὰρ τῶν παραθαλασσίων μεσαιτατόν ἐστι πάσης τῆς Σκυθικῆς), ἀπὸ τούτου πρῶτοι Καλλιπίδαι νέμονται ἔοντες Ἑλληνοσκῦθαι, ὑπὲρ δὲ τούτων ἄλλο ἔθνος οἱ Ἀλαζῶνες καλέονται).

<sup>28</sup> C. Morgan, „Ethne, Ethnicity, and early Greek states“, in: *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, I. Malkin (ed.), Washington: Center for Hellenic studies, 2001, p. 78; J. Hall, *op. cit.*, p. 35; J. McInerney, *op. cit.*, p. 55.

grupėms<sup>29</sup> aprašyti, paukščių būriams<sup>30</sup>, bičių ar musių spiečiams<sup>31</sup> nusakyti. Terminologinės painiavos nepalengvina ir tai, kad įvairios gyventojų grupės, apibūdinamos žodžiu ἔθνος, lygia greta gali būti nusakomos žodžiu γένος. Žodis γένος yra kilęs iš žodžio γίγνεσθαι, reiškiančio „gimti, atsirasti, tapti“<sup>32</sup>. Taigi γένος, jį vartojant tapatybę kvalifikuojančia prasme, reiškia tiek būdą, kuriuo toji tapatybė yra užsitikrinama (t. y. gimstant), tiek tam tikrą žmonių grupę, kuri gimimo keliu įgyja teisę tai grupei priklausyti<sup>33</sup>. Herodotas žodį γένος vartoja apibūdinamas Atikos gimines – gefirus ir alkmajonidus (5. 55)<sup>34</sup>. Tačiau γένος nebūtinai gali būti vartojamas vien tik šeimai ar, kaip šiuo atveju, giminei įvardinti; jis gali reikšti bet kokią bet kokio dydžio grupę, kurios nariams priklausomybė šiai grupei yra užtikrinama gimstant<sup>35</sup>. Geriausią pavyzdį pateikia vėlgi Herodotas, Atikos gyventojus apibūdinantis ne tik kaip *ethnos*, bet ir kaip γένος, nes Atėnų pilietybė buvo suteikiama Atėnuose gimusiesiems. Atitinkamai ir helėnai galėjo būti pavadinti tiek žodžiu ἔθνος, tiek ir žodžiu γένος, kadangi be kitų kriterijų – kalbos, švenčių, papročių, dievų šventyklų – helėnus sieja ir kraujo bendrumas, γένος. Anthony'is D. Smithas, aiškindamas skirtį tarp ἔθνος ir γένος, mano, kad terminas γένος yra labiau skirtas giminystės ryšių susaistytoms žmonių grupėms, o ἔθνος dažniau vartojamas grupėms, kurias sieja greičiau kultūriniai panašumai, nusakyti<sup>36</sup>.

---

<sup>29</sup> Hom. *Il.* 2. 91, 3. 32, 7. 115, 11. 724.

<sup>30</sup> Hom. *Il.* 2. 459

<sup>31</sup> Hom. *Il.* 2. 87, 2. 469.

<sup>32</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris: Klincksieck, 2009, s.v. γίγνομαι.

<sup>33</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 35.

<sup>34</sup> „Kai Peisistrato sūnų Hiparchą, tirano Hipijo brolių, aiškiausiai sapne pamačiusį savo nelaimę, nužudė Aristogeitonas ir Harmodijas, abu kilę iš senos **gefiraju giminės** [...]“ (Ἐπεὶ Ἴππαρχον τὸν Πεισιστράτου, Ἰππίω δὲ τοῦ τυράννου ἀδελφεόν, ἰδόντα ὄψιν ἐνυπνίου τῷ ἑωυτοῦ πάθει ἐναργεστάτην κτείνουσι Ἀριστογείτων καὶ Ἄρμόδιος, **γένος** ἐόντες τὰ ἀνέκαθεν **Γεφυραῖοι**); „Kai tiranavo Hiprijas ir dar labiau spraudė atėniečius dėl Hiparcho nužudymo, alkmajonidai, **kilę iš Atėnų** [...]“ (Ἰππίω τυραννεύοντος καὶ ἐμπικραινομένου Ἀθηναίοισι διὰ τὸν Ἰπάρχου θάνατον Ἀλκμεωνίδαι, **γένος** ἐόντες **Ἀθηναῖοι** καὶ φεύγοντες Πεισιστρατίδας [...]).

<sup>35</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 35.

<sup>36</sup> A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell Publishing, 1988, p. 21; taip pat plg. J. M. Hall, *op. cit.*, p. 36.

Helėnų etnogenezė prasideda nuo mito. Seniausias mito variantas, papasakotas pseudo Hesijodo<sup>37</sup> *Moterų kataloge*<sup>38</sup>, mini karingąjį karalių Helėną, greičiausiai Dzeuso ir Piros sūnų<sup>39</sup>, kurio sūnūs buvo Doras, Ksutas ir Ajolas<sup>40</sup>. Doras, kaip galima suprasti, davė pradžią dorėnų, Ajolas – ajolėnų, o Ksuto sūnūs ir Helėno vaikaičiai<sup>41</sup>, kurių Ksutas susilaukė su Erehtėjo dukra Kreūsa, Achajas ir Jonas – achajų ir jonėnų etninėms grupėms. Doro sūnus Aigijimas susilaukė sūnų Dimano ir Pamfilo<sup>42</sup>, davusių pradžią dviems dorėnų gentims – dimanams ir pamfilams.

Nagrinėdamas šią helėnų genealogiją, Jonathanas M. Hallas mato aiškius susietumo laipsnius tarp skirtingų helėnų etninių grupių, reprezentuojamų jų eponiminių protėvių Helėno, Doro, Ajolo, Jono ir Achajo<sup>43</sup>. Pamfilo ir Dimano paminėjimas taip pat nėra atsitiktinis, mat tokiu būdu siekiama paaiškinti ryšį tarp dviejų dorėnų filijų – dimanų ir pamfilų. J. M. Hallas įsitikinimu, helėniškoji genealogija yra aiškiai struktūruota sistema: „parodydama Dorą ir Ajolą arba Achają ir Joną kaip brolius, helėniškoji genealogija projektuoja idėją, kad dorėnai yra labiau susiję su ajolėnais nei su achajais, o achajus sieja didesnis artimumas su jonėnais nei su ajolėnais. Tuo pat metu, parodydama Dorą ir Ajolą kaip Helėno sūnus, o Achają ir Joną kaip vaikaičius, genealogija implicitiškai teigia, kad dorėnai ir ajolėnai turi aukštesnį statusą, būdami kažkokiu būdu *labiau* helėniški“<sup>44</sup>. Martinas L. Westas, pateikdamas komentarą apie *Moterų katalogo* parašymo vietą ir laiką, taip pat mano, kad helėnų kilmės mitas turi politinį krūvį. Jo teigimu, Ksuto santuoka su Erehtėjo dukterimi Kreūsa „leidžia“ visą Joniją pajungti

---

<sup>37</sup> Nors Antikoje *Moterų katalogas* buvo priskiriamas Hesijodui, tačiau šiuolaikiniai tyrinėtojai tuo smarkiai abejoja. Martinas L. Westas mano, kad *Moterų katalogas* buvo sukurtas Atėnuose ir prijungtas prie Hesijodo *Teogonijos* tarp 580 ir 520 m. pr. Kr. (M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure, and Origins*, Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 136–137).

<sup>38</sup> Hes. fr. 9 Merkelbach / West.

<sup>39</sup> M. L. Westas teigia, kad Dzeusas buvo tik vienintelio Helėno, bet ne Piros dukterų, tėvas (M. L. West, *op. cit.*, p. 56).

<sup>40</sup> “Ἕλληνας δ’ ἐγένοντο φιλοπολέμου βασιλῆος / Δῶρός τε Ξοῦθός τε καὶ Αἴολος ἱπποχάρμης („O iš karingojo valdovo Helėno gimė Doras, Ksutas ir iš vežimo besikaunantis Ajolas“ – vertimas mano – A. J.).

<sup>41</sup> Hes. fr. 10 Merkelbach / West.

<sup>42</sup> Hes. fr. 10 Merkelbach / West.

<sup>43</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 43.

<sup>44</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

Atėnams, kadangi iš Ksuto ir Erechto, mitinio Atėnų karaliaus, dukters santuokos gimsta Jonas – jonėnų protėvis<sup>45</sup>.

Apie helėnų etnogenę ir mitinį jų protėvį Helėną, kurio vardu buvo pavadinta ir visa tauta, Herodotas<sup>46</sup> daug nekalba (1. 56.), paminėdamas jį pokalbio apie spartiečius ir atėniečius kontekste<sup>47</sup>. Jam kur kas svarbesnis yra ne mitinis helėnų protėvis Helėnas, bet jo sūnūs Ajolas, Doras ir Ksutas. Tukididas apie Helėną užsimena kiek daugiau (1. 3), paaiškindamas, kad apie helėnus ir Heladę kaip atskirą tapatybę reprezentuojantį elementą galima kalbėti tik po Trojos karo. Tukididas mano, kad iki tol visas kraštas net nebuves vadinamas Helade. Šią Heladę iki helėnų Tukididas įsivaizduoja kaip skirtingų genčių (ἔθνη) gyvenamą teritoriją, kurioje dominuojantį vaidmenį atlieka pelasgai. Kai Helėnas ir jo sūnūs iškilo Ftijotidėje, kiti miestai (πόλεις), matydami jų įtaką, padarė juos savo sąjungininkais. Dėl šitų ryšių su Helėnu ir likę miestai ėmė vadintis helėniškais<sup>48</sup>. Tukididas teigia, kad pavadinimas „helėnai“ dar ilgą laiką nebuvo vartojamas kaip bendrinis. Geriausias to įrodymas, anot Tukidido, yra Homeras, helėnų pavadinimą priskiriantis tik į Trojos karą atvykusiems Achilo šalininkams iš Ftijotidės, kurie ir buvo tikrieji helėnai. Visus kitus helėnus Homeras apibūdina pagal jų priklausomybę vienai ar kitai etninei grupei (danajai, argiečiai, achajai). Maža to, Homeras

---

<sup>45</sup> M. L. West, *op. cit.*, p. 57–58, 106. Dar vienas svarbus dalykas yra tas, kad, pasak Euripido *Ijono* (63), tikrasis Ijonas yra ne Ksuto, bet Apolono sūnus pamestinukas – taigi jonėnai gali save laikyti dieviškos kilmės.

<sup>46</sup> Tikriausiai natūralu, kad tokį klausimą užduoda Jonijos graikas, kurio gimtasis miestas Halikarnasas buvo iš dalies dorėniškas, iš dalies kairiškas, o jo gyventojai kalbėjo jonėnų dialektu ir apskritai kultūriniu požiūriu buvo stipriai paveikti jonėnų kultūros. Jonija buvo skirtingas tapatybes reprezentuojančių tautų židinys, kuriame vienu tautų tapatumas buvo stipresnis nei kitų. Mažosios Azijos helėnai, susivieniję bendram tikslui išlaisvinti Jonijos graikus iš persų jungo vadinamojo Jonijos sukilimo metu, pasirodė esantys stipriausi. Nors helėnų sukilimas buvo numalšintas, tačiau jis atskleidė, kad etninis pagrindas gali būti stiprus vienijantis veiksnys siekiant politinių tikslų.

<sup>47</sup> „Paskui Kroisas pradėjo teirautis, kurie helėnai galingiausi, norėdamas tuo pasidaryti sąjungininkais. Teiraudamasis sužinojo, kad lakedaimoniečiai ir atėniečiai visus kitus pralenkia – pirmieji dorėnų gentyje, antrieji – jonėnų. Šitos dvi gentys buvo pranašiausios – jonėnai kilę iš senovės pelasgų, dorėnai – iš helėnų; jonėnai visą laiką gyveno savajame krašte, o dorėnai labai ilgai klajojo: Deukalijonui karaliaujant, jie gyveno Ftiotidėje, o Dorui, Helėno sūnui, valdant, – Osos ir Olimpo papėdėje [...]“

<sup>48</sup> Tukididas čia tikriausiai nori pasakyti, kad pavadinimą „helėnai“ reikia aiškinti ne kaip miesto priklausomybės ir tapatinimosi su helėnais pavyzdį, bet kur kas paprasčiau, t. y. iš sudarytos sąjungos su Helėnu ir jo sūnumis pozicijų. Tai nereiškia, kad sąjunga su Helėnu iš karto verčia atsisakyti savo tapatybės, greičiau šia sąjunga tik pabrėžiama didelė Helėno įtaka.

netgi nevartoja žodžio barbarai, nes tuo metu helėnai neturėjo vieno pavadinimo, taigi skirtis tarp barbarų ir helėnų buvo visiškai nesvarbi.

Iš šių pavyzdžių galima spręsti, kad tapatinimasis su tam tikra etnine grupe buvo kur kas svarbesnis nei priklausomybė apskritai helėnams. Matyt, prie to prisidėjo ne tik mitologinis helėnų kilmę gaubiantis neaiškumas, bet ir pats šios sąvokos „helėnai“ turinys. Bendras mitinis protėvis leidžia paaiškinti tik tautos genealogiją, kilmės iš vieno protėvio faktą, tačiau jis nieko nepasako apie to protėvio savybes ar vertybes, kurias *ethnos* galėtų deklaruoti kaip jos esmę išreiškiančius ir jos tapatybę formuojančius veiksnius. Šitokiu atveju tapatybės konstravimas vieno mitinio protėviu pagrindu tampa nepakankamas. Iškilus kito pagrindo, kuriuo būtų galima grįsti savo tapatybę, poreikiui, tokiu pagrindu tampa etninė grupė. Tapatinimasis su dorėnų, jonėnų ar ajolėnų etnine grupe yra svarbesnis tuo požiūriu, kad leidžia identifikuotis ne su abstrakčiu, o konkrečiu etniniu elementu, turinčiu ir bendrą mitinį protėvį, ir tam tikrą šį mitinį protėvį lydinčią mitologiją<sup>49</sup>. Jeigu savo tapatybės susiejimas su bendru mitiniu protėviu, t. y. Helėnu, ir priklausymas tokiam abstrakčiam vienetui kaip helėnai neturi jokios praktinės reikšmės, tai tapatinimasis su atskirais etniniais elementais tampa ypač svarbus židinių konfliktų atveju. Tukididas rašo (3. 86), kad 427 m. pr. Kr. Sirakūzams pradėjus Leontinų miesto puolimą jo gyventojai buvo priversti kreiptis pagalbos į Atėnus „dėl senos sąjungos ir todėl, jog jie buvo jonėnai“<sup>50</sup>. Atėniečiai, kaip ir galima tikėtis, pasiuntė laivyną Leontinų gyventojams dėl, kaip teigiama, senos giminystės (οικειότητος) su jais. Kitas pavyzdys – tai dorėniškos Melo salos gyventojų atsisakymas nusilenkti atėniečiams, viliantis, jog spartiečiai ateis jiems į pagalbą jei ne dėl kokios kitos priežasties, tai bent „dėl bendros giminystės ir gėdos verčiami“ (Thuc. 5. 104)<sup>51</sup>. Bendros kilmės faktorius buvo svarbus ir Lesbo salos Metimnos miesto gyventojams savo samdinius patikint tebiečiui Anaksandriui dėl bendros ajolėniškos giminystės (Thuc. 8. 100).

Vis dėlto geriausias pavyzdys, iliustruojantis etninės grupės tapatybės reikšmę, yra Jonijos miestų sąjunga. Herodotas (Hdt. 1. 143–145) kalba apie sąjungą dvylikos Mažosios Azijos graikiškų miestų, besididžiavusių savo jonėniška kilme ir, skirtingai nei visi likę jonėnai, kurie, kaip pabrėžia Herodotas, „buvo silpniausia ir mažiausia iš visos tuo metu dar silpnos helėnų

---

<sup>49</sup> J. M. Hallo (*Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 56) tvirtinimu, sąmoningas tapatinimasis su subhelėniškomis achajų, ajolėnų, dorėnų, jonėnų grupėmis įvyksta kur kas anksčiau nei tapatinimasis su helėnais apskritai.

<sup>50</sup> κατά τε παλαιάν ζυμμαχίαν καὶ ὅτι Ἴωνες ἦσαν.

<sup>51</sup> τῆς γε ζυγγενείας ἕνεκα καὶ αἰσχύνῃ.

tautos<sup>52</sup> (Hdt. 1. 143), pasižymėjusių politiniu sąmoningumu<sup>53</sup>. Tokį žingsnį susivienijimo link jonėnai žengė suvokdami Persijos grėsmę. Susijungimo į Panjonijo sąjungą atvejis tikriausiai yra vienas pirmųjų pavyzdžių, kaip išorinė grėsmė vieną helėnų etninę grupę sutelkia bendrai gynybai. Vis dėlto į Panjonijo sąjungą nebuvo priimti visi jonėnai – Euboja, Egėjo jūros salos į ją nepateko. Teisė prisijungti prie sąjungos buvo suteikta Anatolijos pakrantės miestams, Samo ir Chijo saloms. Todėl verčiau reikėtų kalbėti apie visų Jonijoje gyvenančių jonėnų sąjungą, o ne apskritai visų jonėnų sąjungą. Kaip bebūtų, tačiau šis susijungimo faktas liudija, kad Mažosios Azijos helėnai siekė etninio pripažinimo ir savo bendrumo jausmo<sup>54</sup>. Pratešiant kalbą apie jonėnų kilmę, reikia paminėti Herodoto nuomonę, kad Jonijos miestų gyventojai buvo persikėlėliai iš Atėnų<sup>55</sup>. Dėl tos priežasties Atėnai laikė kone savo teise priversti Azijos jonėnų miestus mokėti duoklę už apsaugą nuo persų<sup>56</sup>. Esama ir kitų panašumų tarp atėniečių bei jonėnų: kalbinės ypatybės<sup>57</sup>, religinės šventės (visų pirma Apaturijų šventė<sup>58</sup>). Be kita ko, keturi

---

<sup>52</sup> „Miletiečiai atsiskyrė nuo kitų jonėnų todėl, kad tais laikais jonėnų gentis buvo silpniausia ir mažiausia iš visos tuo metu silpnos helėnų tautos. Be Atėnų jie neturėjo nė vieno didesnio polio. Todėl tiek jonėnai, tiek atėniečiai vengė vadintis jonėnais“ (Ἀπεσχίσθησαν δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων Ἰώνων οὗτοι κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ἀσθενέος δὲ ἐόντος τοῦ παντός τότε Ἑλληνικοῦ γένεος, πολλῶ δὴ ἦν ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἰωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου· ὅτι γὰρ μὴ Ἀθῆναι, ἦν οὐδὲν ἄλλο πόλισμα λόγιμον. Οἱ μὲν νυν ἄλλοι Ἴωνες καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ἔφρευγον τὸ οὖνομα, οὐ βουλόμενοι Ἴωνες κεκληῖσθαι).

<sup>53</sup> G. Kleinerio, P. Hommelio, W. Müller-Wiener (*Panionien und Melie*, Berlin: de Gruyter, 1967, p. 11) teigimu, šios sąjungos funkcijos buvusios politinės. K. Tausend (*Amphiktyonie und Symmachie*, Stuttgart: Steiner, 1992, p. 57) kalba apie etnoreliginį jonėnų sąjungos pobūdį, mat jonėnų bendruomenės nuolatos tarpusavyje kariavo, taigi bet kokie teiginiai apie politinį tokios sąjungos pobūdį tampa abejotini. Maža to, kartais atskiri miestai be sąjungininkų pagalbos patys bandydavo apsisaugoti nuo grėsmės. Čia reikia pridurti tai, kad visų ankstyvųjų sutarčių pagrindas buvo religinis, iš jo išaugo politinės sąjungos.

<sup>54</sup> J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, p. 71.

<sup>55</sup> Hdt. 1. 56, 1. 143.

<sup>56</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 55. M. B. Sakellariou (*Between Memory and Oblivion: the Transmission of Early Greek Historical Traditions*, Athens: Diffusion de Boccard, 1990, p. 137) pažymi, kad teiginys apie jonėnų persikėlimą iš Atėnų pirmausia liudija atėniečių pretenzijas į Mažosios Azijos miestus.

<sup>57</sup> Nors, pavyzdžiui, W. R. Connoras („The Ionian era of Athenian Civic Identity“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 137, 1993, p. 196) skeptiškai pasisako apie Atikos ir Jonijos dialektų panašumus, sakydamas, kad labai abejotina, ar Atikos ir Jonijos dialektai yra graikiško dialekto, kuriuo kalbėjo viena į Graikiją atsikėlusią tautų, variantai.

<sup>58</sup> Hdt. 1. 147: „Jonėnai yra visi tie, kurie kilę iš Atėnų ir švenčia Apaturijų šventę. Apaturijas švenčia visi, išskyrus efesiečius ir kolofoniečius, – tik šitie iš visų jonėnų nepripažįsta šios šventės esą dėl kažkokios žmogžudystės“ (Εἰσὶ δὲ πάντες Ἴωνες,



ikikleisteniško laikotarpio Atikos filijų pavadinimai yra paliudyti daugelyje Jonijos miestų. Manoma, kad šie pavadinimai buvo perimti Atikos filijų pavyzdžiu kartu su pirmąja migracijos į Mažąją Aziją banga<sup>59</sup>.

Galima sakyti, kad ėmus formuotis Mažojoje Azijoje gyvenusių jonėnų savimonei veik tuo pačiu metu pasireiškė ir ajolėnų saviidentifikacijos poreikis. Herodotas (1. 149) išvardija dvylika miestų, kurie jonėnų Dodekapolio pavyzdžiu susijungė į plačią miestų sąjungą. Į šią sąjungą įėjo Kimė, Neoteichas, Temnas, Kila, Notijas, Aigiroesė, Pitanė, Aigajos, Mirina, Grinėjas ir Smirna. Smirna vėliau buvo užvaldyta kolofoniečių sukilėlių, kai šie įsigavo į miestą ir įsikūrė kaip naujieji šeimnininkai. Ajolėnai atskubėjo į pagalbą Smirnos gyventojams, tačiau jų pastangų nepakako. Konfliktas baigėsi tuo, jog gyventojai buvo priversti išsikelti iš Smirnos ir pasklido po įvairius ajolėnų miestus. Kaip ir jonėnų atveju, ajolėnų kilmės užuomazgų bandoma ieškoti žemyninėje Graikijoje. Herodotas (7. 176), nors ir atvirai nepasako, jog ajolėnai yra kilę iš žemyninės Graikijos dalies, tačiau leidžia spėti, kad vietovė, besivadynusi Tesalija, anksčiau priklausė ajolėnams<sup>60</sup>. Tikriausiai pabūgę karingųjų tesalų, anksčiau gyvenusių Tesprotijoje, ajolėnai buvo priversti apleisti savo gyvenamą teritoriją, kai tie atkeliavo į Tesaliją. Tukididas (3. 102) Ajolidę lokalizuoja ties Kalidono ir Pleurono miestais. Apie tai, kad ajolėnų šaknys iš tiesų galėjusios būti žemyninėje Graikijoje, leistų spręsti Tukidido (7. 57) teiginys, esą Epipolių mūšyje ajolėnai buvo priversti kovoti prieš savo įkūrėjus bojotus<sup>61</sup>. Kaip ir jonėnų, taip ir ajolėnų tapatybės klausimui spręsti yra pasitelkiami kalbiniai įrodymai. Tesalijos, Bojotijos, Lesbo ir Ajolidės dialektų panašumai leistų juos priskirti bendram ajolėnų dialektui<sup>62</sup>. Vis dėlto visiškai užtikrintai taip teigti negalima, nes panašu, kad atskiri ajolėnų dialektai vystėsi savarankiškai. Lesbo ir Ajolidės dialektuose esama jonėnų dialektui būdingų inovacijų, o Bojotijos ir vakarinės

---

ὄσοι ἀπ' Ἀθηνῶν γεγονάσι καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὀρθήν. ἄγουσι δὲ πάντες πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφονίων· οὗτοι γὰρ μούνοι Ἰώνων οὐκ ἄγουσι Ἀπατούρια, καὶ οὗτοι κατὰ φόνου τινὸς σκῆψιν).

<sup>59</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 68. Apie tai plačiau žr. C. Roebuck, „The Tribal Organization in Ionia“, in: *Transactions of the American Philological Association* 92, 1961, p. 497–498.

<sup>60</sup> „[...] Prie tos perėjos buvo pastatyta mūro siena ir kažkada joje buvo vartai. Sieną buvo pastatę fokiečiai, bijodami tesalų, kai šie atėjo iš Tesprotijos į ajoliečių žemes, kuriose ir dabar gyvena“ (ἐδέδητο δὲ τεῖχος κατὰ ταύτας τὰς ἐσβολάς, καὶ τό γε παλαιὸν πύλαι ἐπήσαν. Ἐδειμαν δὲ Φωκέες τὸ τεῖχος δεῖσαντες, ἐπεὶ Θεσσαλοὶ ἦλθον ἐκ Θεσπρωτῶν οἰκῆσοντες γῆν τὴν Αἰολίδα, τὴν περ νῦν ἐκτέαται).

<sup>61</sup> τοῖς κτίσασι Βοιωτοῖς [...] κατ' ἀνάγκην ἐμάχοντο; iš vėlesnių šaltinių (Strab. 9. 2. 5, Paus. 3. 2. 1) sužinome, kad Pentilas, Oresto sūnus, kartu su savo pasekėjais ir bojotiečiais suformavo kolonistų grupę į Lesbo salą.

<sup>62</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 72.

Tesalijos dalies dialektas paveiktas vakarinės Graikijos dalies gyventojų dialekto.

Kalbant apie dar vieną svarbią etninę grupę – dorėnus – pirmiausia į akis krinta jų nuolatinės migracijos. Herodotas (1. 56) kalbą apie dorėnus pradeda aptardamas jų kilmę iš helėnų. Paskui jis pateikia jų klajonių žemėlapi: Deukalijonui valdant, dorėnai gyvenę Ftijotidėje, vėliau, valdžią perėmus Helėno sūnui Dorui, – teritorijoje tarp Osos ir Olimpo kalnų, kitaip dar vadinamoje Histijajotide. Kai kadmiečiai privertė dorėnus iš Histijajotidės pasitraukti, šie apsistojo prie Pindo kalnų ir ėmė vadintis makedonais. Čia jie ilgai neužsibuvo – patraukė į Drijopidę, o iš Drijopidės į Peloponesą, kur gavo dorėnų vardą. Gausios dorėnų kelionės galėtų reikšti tai, jog jie iš tiesų buvo atvykėliai, besiskyrę nuo kitų helėnų ir nuo Peloponese gyvenusių tautų<sup>63</sup>. Kai kurie tyrinėtojai<sup>64</sup> yra linkę manyti, kad dorėnų migracijos iš vienos vietos į kitą tėra Herodoto bandymas racionalizuoti skirtingas dorėnų kilmės tradicijas, o geriausias būdas skirtingas dorėnų kilmės vietas sujungti yra migracija. Ftijotidę kaip dorėnų protėvynę galima paaiškinti dorėnų protėvio Doro tėvo Helėno valdžia Tesalijoje. Apie populiariausią dorėnų kilmės vietą – teritoriją tarp Osos ir Olimpo kalnų (dar kitaip Erinėją) – žinoma, jog istoriniais laikais ji buvo vadinosi Doride. Kaip sako Herodotas (8. 31), „šitas kraštas yra Peloponeso dorėnų metropolija“<sup>65</sup>. Dar vienas svarbus faktas dorėnų protėvynės paieškose yra sąsaja tarp giminiškų žodžių „*dorēnai*“, „*Doras*“ ir „*Doridē*“. Tukididas (1. 107) Doridę laiko spartiečių metropolija<sup>66</sup>. Tačiau sudėtingiausia nustatyti Histijajotide vadinamą vietą dėl jos geografinio neapibrėžtumo, mat istoriniais laikais buvo žinoma šiaurvakarinėje Eubojos salos dalyje esanti Histijajotidė. Kaip jau buvo sakyta, Herodotas Histijajotide laiko teritoriją tarp Osos ir Olimpo kalnų. Taigi greičiausiai kalba eina ne apie tą pačią Histijajotidę. Svarbus Herodoto aprašyme yra ir Pindo kalnų paminėjimas, kadangi Histijajotidė buvo įsivaizduojama kaip esanti netoli Pindo kalnų<sup>67</sup>. Kita vertus, panašiau, kad Pindas yra Makedonijos teritorijoje<sup>68</sup>. Būtent šis argumentas apie dorėnų

---

<sup>63</sup> I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 45.

<sup>64</sup> J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 62.

<sup>65</sup> ἡ δὲ χώρα αὕτη ἐστὶ μητρόπολις Δωριέων τῶν ἐν Πελοποννήσῳ.

<sup>66</sup> ἐς Δωριᾶς τὴν Λακεδαιμονίων μητρόπολιν. Spartiečiai ateina į pagalbą Kitinijo, Erinėjo ir Bojo miesto gyventojams kovoje su fokiečiais pirmiausia dėl šio miestų giminystės ar kilmės iš vieno miesto fakto. Apie spartiečių kilmę iš Doridės plg. Thuc. 3. 92.

<sup>67</sup> Plg. Strab. 9. 5. 17 (Strabonas teigia, kad Pindas yra miestas Doridėje).

<sup>68</sup> Kaip teigia J. M. Hallas (*Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 64), tikriausiai turima galvoje ne pietinė, o šiaurinė Pindo kalnų sritis.

buvimą Makedonijoje yra pasitelkiamas kalbant apie vadinamąją dorėnų invaziją iš šiaurės.

Dorėnų kilmės teorija nebūtų išsami praleidus pasakojimą apie heraklidų atvykimą. Nors išsamiausia dorėnų atsikėlimo istoriją papasakojo vėliau gyvenę Diodoras (4. 57–58) ir Apolodoras (8. 1–5), šiek tiek informacijos galima rasti ir Herodoto *Istorijoje*. Tiesa, Herodotas nepasakoja ilgos dorėnų atsikėlimo priešistorės, jis praleidžia tai, kaip po Heraklio mirties jo palikuonys, vadovaujami Heraklio sūnaus Hilo, buvo priversti prieglobsčio ieškoti pas Trakijos karalių Kejiką, tačiau turėjo apleisti jo rūmus, kai Mikėnų karalius Euristėjas pagrasino Kejikui karu, jeigu šis priglausiąs Heraklio palikuonis. Pabėgėlius priėmė vieninteliai atėniečiai, leidę heraklidams apsistoti netoli Maratono esančioje Trikoritėje. Tačiau Euristėjas nenorėjo leisti heraklidams įsikurti Trikoritėje ir pradėjo prieš juos karą, kurio metu pats žuvo. Herodotas (9. 26) iš visos atsikėlimo istorijos pamini tik Euristėjo mirtį, o paskui papasakoja apie tegėjiečių ir heraklidų kovą: Heraklio sūnus Hilas nusprendęs, kad nėra reikalo į kovą stoti dviem kariuomenėmis – geriau, parinkus iš abiejų kariuomenių po vieną karį, nulemti kovos baigtį dvikovoje. Tegėjiečiai išsirinkę savo vadą Echemą, kuris dvikovoje nužudęs Heraklio sūnų Hilą. Heraklidai, kaip buvo sutarta prieš kovą, pasitraukę iš Peloponeso šimtui metų. Tukididas (1. 9) taip pat užsimena apie tai, kad Euristėją Atikoje nužudę Heraklio palikuonys. Šalia to jis pateikia (1. 12) galutinio heraklidų sugrįžimo ir įsigalėjimo Peloponese datą, t. y. aštuoniasdešimt metų po Trojos žlugimo<sup>69</sup>.

Genealoginis tapatybės modelis pirmiausia pabrėžia γένοϲ, kilmės ar kraujo, bendrumą. Kalbant apie bendrą helėnų kilmę, aiškinamasi, iš kur helėnai atsirado, kas buvo jų protėvis (-iai). Graikų tapatybės paieškos, prasidėjusios nuo γένοϲ, bendros kilmės, o tai reiškia ir bendro protėvio, suradimo, atveda į etninės tapatybės paieškas – o tai reiškia, kad svarbesni tampa kiti kriterijai. Akivaizdu, kad bendro protėvio suradimas nepatenkino naujų iššūkių ir reikalavimų. Taigi panhelėninė tapatybė pirmiausia yra formuojama genealoginiu pagrindu – ieškoma bendro protėvio. Tačiau šis tapatinimasis su vienu mitiniu protėviu yra greičiau formalus. Helėnas kaip

---

<sup>69</sup> Kiek išsamiau apie heraklidų galutinį sugrįžimą ir įsigalėjimą kalba Apolodoras (2. 8): praėjus trims kartoms po nesėkmingo Hilo įsiveržimo, heraklidai Temenas, Aristodemas ir Kresfontas surinkę didžiules sausumos ir jūros pajėgas ir patraukę į Peloponesą, tačiau netrukus vieną iš jų, Aristodemą, nutrenkė žaibas, o kariuomenę ištiko nelaimė. Orakulas išpranašavo, kad jie sutiks Oksilą, kuris bus jų vedliu jiems sėkmingai sugrįžtant į Peloponesą. Tokiu būdu Heraklio palikuonis Temenas gavo valdyti Argą, Kresfontas Mesėnę, o mirusio Aristodemo sūnūs Proklis ir Euristenas – Spartą.

bendras visų helėnų protėvis yra svarbus tik tuo požiūriu, jog duoda pavadinimą kraštui ir jo gyventojams. Reikalingas labiau apibrėžtas ir daugiau pasakantis tapatybės modelis, kuriuo ilgainiui tampa etninė grupė. Tai labai akivaizdu tampa helėnams ėmus kolonizuoti naujas žemes: bendro mitinio protėvio turėjimas neatskleidė jokių šių naujųjų kolonistų ryšių su metropolija, kurią kolonistai palikdavo, tačiau kurios vertybės buvo kur kas svarbesnės nei bendra mitinė praeitis. Graikams buvo svarbus tarpusavio ryšys, ir jie visais būdais ieškojo konkretesnių sąsajų. Etninės grupės genealogija taip pat svarbi, tačiau tapatinimasis su tokia grupe turi greičiau praktinį aspektą. Herodotas ir Tukididas parodo, kad savo priklausymo jonėnų, ajolėnų ir dorėnų etninėms grupėms deklaravimas yra būtinas pagrindas karinėms ar politinėms sąjungoms sudaryti. Herodotas ir Tukididas atskleidžia, kad tapatybės klausimas nekyla spontaniškai, vien iš paprasčiausio noro sužinoti savo kilmę, atsekti protėvius ir tokiu būdu įprasminti savo dabartinį būvį. Priešingai, susidaro įspūdis, kad klausimas apie tapatybę yra keliamas tarytum per prievartą, jis yra padiktuotas konkrečių aplinkybių ir iš esmės yra politinės situacijos išraiška. Tapatybės problema tampa svarbi tik konflikto ar grėsmės akivaizdoje, o kitu atveju yra suspenduojama. Klausimas, kas helėnus vienija, kas sudaro jų esmę, yra užduodamas tik tuomet, kai jiems gresia didelis pavojus, kai reikalingas bendras pagrindas, kuriuo remiantis būtų galima organizuoti visų helėnų gynybą. Ryškiausiai šis fenomenas atsiskleidžia karų su persais metu, kuomet didžiulės persų grėsmės akivaizdoje yra reikalingas vienijantis pamatas, kuriuo, anot garsiosios Herodoto ištaros, tampa „kraujo ir kalbos bendrumas, bendros su visais dievų šventovės, šventės, bendri papročiai“ (8. 144). Nors šis chrestomatinis pavyzdys dažnai pasitelkiamas kalbant apie panhelėniškumą ir panhelėniškąją tapatybę, tačiau esama kur kas svarbesnio ir šiame apibrėžime neįvardinto panhelėniškumo aspekto – tai laisvė. Tik konflikto, pavojaus artumas ir laisvės siekis lemia tai, kad helėnų tapatybės klausimas yra iš viso keliamas. Galiausiai, kaip įtikinamai parodo Tukididas, laisvės argumentas tampa svarbus ne tik persų grėsmės akivaizdoje, bet ir vienų helėnų kovoje su kitais.

## 2.2 KULTŪRINIS TAPATYBĖS MODELIS

Nors Herodotas šiek tiek dėmesio skiria helėnų etnogenezei ir atitinkamai genealoginiam tapatybės modeliui, tačiau aštuntojoje *Istorijos* knygoje pateikta panhelėniškų vertybių samprata, pagal kurią visus graikus vienija „kraujo ir kalbos bendrumas, bendros su visais dievų šventovės,

šventės, bendri papročiai“, akivaizdžiai parodo, kad įvyksta svarbus žingsnis pereinant nuo genealoginio ir etninio prie kultūrinio panhelėninės tapatybės modelio. Herodoto pateiktame panhelėnizmo apibrėžime ypač svarbus yra bendrų papročių paminėjimas. Norėdamas išsiaiškinti, kokie tie papročiai yra, Herodotas leidžiasi į išsamias kitų barbarų tautų – egiptiečių, persų, skitų, libių – charakteristikas, per kitybės patirtį leidžiančias išvysti panhelėniškojo tapatumo bruožus.

Helėnų susidūrimas su barbarais pirmąkart paliudytas *Iliadoje* (2. 867), kur kalbama apie kărus, trojėnų sąjungininkus, Homero apibūdinamus kaip „nemokančius helėnų kalbos“<sup>70</sup>. Atrodo, kad šis terminas iki graikų-persų karų nebuvo vartojamas pejoratyviškai bei pirmiausia siejosi su nemokėjimu arba labai silpnu mokėjimu kalbėti svetima kalba<sup>71</sup>. Šia prasme būtų neteisinga teigti, kad „visų negraikų įvardijimas terminu *barbarai* kyla iš helėnocentrinės sampratos, numatančios neigiamą termino konotaciją nuo pat jo atsiradimo“<sup>72</sup>. Skirtumas tarp helėnų ir barbarų buvo greičiau lingvistinis ir kultūrinis, o ne etninis ar antropologinis<sup>73</sup>. Tačiau tam, kad galėtų atsirasti barbarų sąvoka, turėjo atsirasti ir helėnų sąvoka. Dėl šios priežasties mokslininkai yra linkę manyti, kad helėnų ir barbarų sąvokos atsiradusios dar prieš *Iliados* sukūrimą ir arba jau buvusios archajinės ideologijos dalimi<sup>74</sup> arba iškilusios Didžiosios kolonizacijos metu<sup>75</sup>. Kaip teigia Hansas Erichas Stieras, „epocha, kurios metu buvo sukurtas barbarų pavadinimas, buvo [...] intensyvaus sąlyčio su skitais, libiais, iberiais, etruskais *etc.*, tačiau pirmiausia su aukšta kultūra

---

<sup>70</sup> Νάστης ἀῶ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφόνων.

<sup>71</sup> Etimologiškai žodis barbaras siejasi su sanskritišku žodžiu *barbarah*, reiškiančiu mikčiojantį žmogų. Konkrečiau kalbant, barbaras buvo žmogus, kuriam sunkiai sekėsi kalbėti negraikiškai (onomatopėjinis *bar bar* šį sunkumą akivaizdžiai iliustruoja). Strabonas (14. 2. 28) pateikia nuomonę Apolodoro, pasak kurio, terminą *barbarai* helėnai (ir ypač jonėnai) vartoja sąmoningai neigiama prasme, apibūdindami juo karus, kurių jie nekentė dėl jų nesibaigiančių karo žygių. Negalima nepastebėti ironijos, kad terminas, kuriuo helėnai apibūdindavo barbarus, buvo rytietiškos kilmės (E. Hall, *op. cit.*, p. 4).

<sup>72</sup> *Civiltà classica e mondo dei barbari*, L. de Finis (ed.), Trento: Associazione italiana di cultura classica, 1991, p. 37.

<sup>73</sup> L. Grecchi, *Gli stranieri nella Grecia classica*, Pistoia: Petite Plaisance, 2011, p. 21.

<sup>74</sup> I. Weiler, „The Greek and non-Greek world in the Archaic period“, in: *GRBS* 9, p. 21–29.

<sup>75</sup> H. E. Stier, *Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens*, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, p. 21. „Die Epoche in der der Barbarenname geprägt wurde, war [...] eine Zeit intensive Berührung mit Skythen, Libyern, Iberern, Etruskern *etc.*, vor allem aber mit orientalischen Hochkulturvölkern wie Ägyptern, Assyren, Babyloniern, Phönikern und anderen, deren künstlerische und geistige Schöpfungen in ganz erheblichem Masse übernommen wurden.“

pasižymėjusiomis tautomis, tokiomis kaip egiptiečiai, asirai, babiloniečiai, foinikai ir kitos, kurių meniniai ir dvasiniai kūriniai buvo gana ženkli dalimi perimti, laikotarpis<sup>76</sup>. Be abejo, ryškiausiai skirtį tarp helėnų ir barbarų išryškino graikų-persų karai. E. Hall teigia, kad būtent V a. pr. Kr. gali būti laikomas barbaro neigiama prasme „išradimo“ laikotarpiu<sup>77</sup>. Barbarais vadinti pirmiausia persai, bet dėl to, jog Persų imperija apėmė daugybę tautų, su kuriomis helėnai palaikė ryšius, netrukus barbarų sąvoka pradėta taikyti visiems negraikams. O terminas „helėnai“ įvardijo visą graikiškąjį pasaulį nuo Sicilijos iki pat Juodosios jūros. Barbaro ir helėno priešinimas tapo itin populiarius tragedijoje. Nuo pat Aischilo tragedijos *Persai*<sup>78</sup>, pastatytos 472 m. pr. Kr., galima kalbėti apie sąmoningai kuriamą barbaro tipą ir aiškią helėno / nehelėno poliarizaciją. Tikėtina, kad tai visų pirma susiję su politinėmis vertybėmis ir, konkrečiai kalbant, su atėnietiška polio vizija<sup>79</sup>. Demokratija ir

---

<sup>76</sup> H. E. Stier, *ibid.*

<sup>77</sup> E. Hall, *op. cit.*, p. 10–11.

<sup>78</sup> Aischilo tragedija *Persai* yra išskirtinė dėl tos priežasties, jog yra sukurta ne mitiniu, bet istoriniu pagrindu. Kita vertus, ji nėra trilogijos sudėtinė dalis. Galiausiai ji yra laikoma viena ankstyviausių tragedijų ir todėl itin vertinga studijuojant tragedijos atsiradimą ir raidą (A. F. Garvie, „Introduction“, in: *Aeschylus. Persae*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. ix.). Aischilo *Persai* nebuvo pirmoji tragedija, sukurta istoriniu pagrindu. Dar prieš *Persus* tragikas Frinichas sukūrė istorinę tragediją *Mileto užėmimas*, kuri ją pirmąkart išvydusius, anot Herodoto (6. 21. 2), privertė pratrūkti ašaromis, mat atėniečiai Mažosios Azijos jonėnus laikė veik savo broliais, o Frinichas jiems priminė jų brolių nelaimes. Nepaisant savo išskirtinumo filologiniu požiūriu, Aischilo tragedija suteikia itin vertingos informacijos ją nagrinėjant iš antropologinės ir etnologinės perspektyvos. Vaizduodamas jam svetimos tautos bruožus ir politines institucijas Aischilas susidūrė su akivaizdžia problema: ne tik pačiam Aischilui, bet ir apskritai žemyninės dalies graikams persai buvo praktiškai nepažįstami. Susidūrimas su persais prie Maratono, Termopilų ar Salamino esmės nepakeitė, ir persai graikams liko tokie pat svetimi, kokie ir buvo prieš tai. Vis dėlto tam tikri pokyčiai įvyko vaizduotės srityje (P. George, *op. cit.*, p. 115). Akivaizdžių faktų apie persus nebuvimas leido tarpti fantazijai ir formuoti įvairiems stereotipams. Nors iš pažiūros *Persai* nagrinėja dieviškosios bausmės ar keršto už parodytą nepagarbą, įžulumą (ὄβρις), temą, tačiau tragedija turi ir kitą lygmenį, leidžiantį atskleisti tautinius stereotipus per skirtingus kuriamus charakterius.

<sup>79</sup> E. Hall, *op. cit.*, p. 16. Negalima perdėti Atėnų reikšmės barbaro tipo sukūrimui pirmiausia dėl tos priežasties, jog didžioji literatūros dalis, susijusi su graiko / negraiko diskursu, buvusi parašyta Atėnuose ir tikriausiai atspindi bendrą požiūrį į barbarus. Tokio diskurso ir stereotipų apie barbarus atsiradimą būtent Atėnuose galėjo lemti ir tas faktas, jog Atėnuose gyvenęs didelis nepiliečių, arba metoikų, skaičius. Tarp 317 ir 307 m. pr. Kr. atliktas cenzas suskaičiavo, kad mieste pusę jo gyventojų ar net daugiau sudarė svetimšaliai (E. E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 17). Vergų skaičius taip pat buvo didelis: jeigu piliečių būta tarp dvidešimt ir trisdešimt tūkstančių (piliečių skaičiaus klausimu žr. E.

demokratinės polio vertybės kartu reiškė demokratiškai valdomo miesto priešišumą tiraniškai imperijai (Persija reprezentavo tiraniškumą *par excellence*): „Į graiko ir barbaro poliarizaciją per politinės skirties sąvoką reikia žvelgti ne kaip į paprasčiausią atspindį pasididžiavimo trisdešimt vienos graikų valstybės, galėjusios įrašyti savo pavadinimą ant pergalės paminklo Delfuose, kolektyviniu kariniu žygiu, bet kaip į Atėnų vadovavimo Delo lygai, paskatinusiai naują kolektyvinės tapatybės jausmą tarp sąjungininkų valstybių, legitimaciją“<sup>80</sup>. Helėno ir barbaro skirtis atsiskleidžia daugeliu lygmenų: ne tik kalbiniu, bet ir vertybiniu. Graikų tragedijose barbarai aprašomi kaip stokojantys tradicinių helėniškų dorybių: jie stereotipiškai įsivaizduoti kaip emocionalūs, kvaili, žiaurūs, bailūs, pataikūniški<sup>81</sup>.

*Istorijos* pradžioje Herodotas užsimena apie išsikeltą tikslą pavaizduoti helėnų ir barbarų santykių istoriją, o, konkrečiau kalbant, jų konflikto priežastį<sup>82</sup>. Helėnų ir barbarų santykius Herodotas išsamiau nagrinėja pirmoje knygoje, o netrukus į pagrindinį pasakojimą įterpia kitų tautų papročių aprašymus. Ketvirtojoje knygoje Herodotas tokias etnocharakteristines digresijas įvardija kaip sudėtinę knygos dalį (4. 30). Esama dviejų ypatingai ilgų digresijų: vienoje iš jų aprašomi egiptiečiai (antra knyga), kitoje – skitai (ketvirta knyga). Paulo Cartledge'o nuomone, reiktų ypatingą dėmesį atkreipti į antrąją *Istorijos* knygą, kuri, manoma, buvo parašyta kur kas anksčiau nei pagrindinis tekstas ir tik vėliau prijungta. Ši digresija, anot P. Cartledge'o, yra neįprasta dėl jos ilgio ir kruopštaus medžiagos nagrinėjimo<sup>83</sup>, tačiau jos neįprastumas yra ypač vertingas tuo požiūriu, jog leidžia atidžiai pažvelgti į herodotiškąjį helėno / barbaro diskursą. Herodoto, todėl iš dalies ir helėnų, požiūrį į barbarų tautas apibūdina

---

Ruschenbusch, „Zum letzten Mal: Die Bürgerzahl Athens im 4 Jh. v. Ch.“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 54, 1984, p. 253–269), tai vergų – apie 150000 (vis dėl to šis skaičius remiasi labiau spėjimu, mat atėniečiai vergų neskaiciavo; apie tai žr. M. G. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford: Blackwell, 1991, p. 93–94). Daugelis svetimšalių vertėsi prasčiokiška veikla, galėjusia paskatinti neigiamą požiūrį į juos kaip į įvairiais požiūriais menkesnius žmones (J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, p. 186).

<sup>80</sup> E. Hall, *op. cit.*, p. 16. „So the polarization of Greek and barbarian around the notion of political difference must be seen not merely as a reflection of pride in the collective military action of the thirty-one Greek states who could inscribe their names on the victory monument at Delphi, but as a legitimization of the Athenian leadership of the Delian league, which fostered a new sense of collective identity amongst the allied states“.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>82</sup> καὶ δι' ἧν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

<sup>83</sup> P. Cartledge, *op. cit.*, p. 72.

François Hartogo pasiūlyta veidrodžio metafora<sup>84</sup>. Šios metaforos esmė yra tokia: pateikdamas išsamų kokios nors tautos papročių aprašą (tarsi nukreipdamas į juos veidrodį), Herodotas atskleidžia, ką toks aprašymas sako apie pačius helėnus (kokie, lyginant su kitomis tautomis, helėnai yra). Kita vertus, svetimų tautų aprašymas ne tik atspindi helėnus, bet ir pačios tautos atsiskleidžia helėnų pateiktame aprašyme (šis aprašymas parodo patį prieigos prie įvairių tautų papročių būdą, atskleidžia tam tikras nuostatas aiškinantis tai, kas nėra bendramatiška helėnams). Herodotas nukreipia veidrodį į „adresatą“ (kolektyvinis terminas toms V a. pr. Kr. helėnų grupėms ar paskiriems individams įvardinti), kuriam „sąmoningai ar pasąmoningai Herodotas rašo“<sup>85</sup>. Čia svarbiausia yra tai, kaip helėnai suvokia „Kitą“, kaip yra atliekama helėniškoji „Kito“ konceptualizacija ir apskritai koku būdu tas Kitas pasirodo<sup>86</sup>. Herodoto pateiktoje „Kito“ (nehelėno, barbaro) reprezentacijoje esama skirtingų kitoniškumo, nehelėniškumo, barbariškumo laipsnių. Johnas L. Myresas atliko tyrimą, kurio metu bandė nustatyti, kokiais žemėlapiais naudojosi Herodotas, kurdamas savojo pasaulio modelį *Istorijoje*<sup>87</sup>. Paaiškėjo, kad juose kuriamas pasaulio modelis konstruojamas simetrijos principu, kuriuo remiantis visas tuometis pasaulis padalinamas į vakarų-rytų ir šiaurės-pietų ašis. Vakarų-rytų ašis sutampa su ekvatoriumi, einančiu nuo Heraklio stulpų per Siciliją, Graikiją iki Tauro kalnų, esančių Mažojoje Azijoje<sup>88</sup>. Atitinkamai yra sukuriama ir šiaurės-pietų ašis, kurios šiauriausias taškas siekia skitų žemę, o piečiausias – Egiptą ir Etiopiją. Išvedus šias abi ašis, Graikija daugiau ar mažiau atsiduria šių ašių susikirtimo taške. Tokiu atveju yra tarsi sukuriama helėnų ir barbarų ašis, kurios vienoje pusėje reprezentuodami kitoniškumą, nehelėniškumą ir barbariškumą, yra skitai, o kitoje – egiptiečiai ar libiai.

---

<sup>84</sup> F. Hartog, *Le miroir d'Herodote: Essai sur la presentation de l'autre*, Paris: Gallimard, 1980.

<sup>85</sup> P. Cartledge, *op. cit.*, p. 71

<sup>86</sup> C. Pelling, „East is East and West is West – Or are they? National stereotypes in Herodotus“, in: *Oxford Readings in Classical Studies, Herodotus: Volume 2*, 2013, Oxford: Oxford University Press, p. 364.

<sup>87</sup> J. L. Myres, „An attempt to reconstruct the Maps used by Herodotus“, in: *The Geographical Journal: Volume 8, No. 6*, 1896, p. 605–629. F. Hartogas, remdamasis šiuo J. L. Myreso tyrimu, kuria barbarų ir helėnų pasaulį reprezentuojantį modelį (žr. F. Hartog, *op. cit.*, p. 14–17).

<sup>88</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 14.



### 2.2.1 Skitai kaip helėnų „Kitas“

Kadangi skitai gyvena šiaurėje, visas jų gyvenimas ir jų papročiai aiškinami šalto klimato nulemtais dėsningumais. Savo ruožtu egiptiečių ir libių papročius sąlygoja karštas klimatas<sup>89</sup>. Tokiu būdu graikai ir jų papročiai gali būti aiškinimi šia vidurio pozicija, nulemiančia ir papročių nuosaikumą, tarp šiaurės-pietų ir vakarų-rytų ašies. Tačiau nereikia manyti, kad Herodotas skitus pateikia kaip visiškų barbarus, kurių ne tik kalba, bet ir papročiai yra kitoniški. Pagal Herodoto modelį skitai vis dar priklauso gyvenamam pasauliui, apie kurį galima sužinoti teiraujantis ir klausinėjant, kitaip tariant, šis pasaulis yra pažįstamas žmogaus protu. Tačiau pasaulis, kurio negalima pažinti, kuris priklauso vaizduotės sričiai, yra tikrųjų barbarų sritis. Herodotui šis pažįstamas pasaulis baigiasi ties argipėjų kraštu (Hdt. 4. 24):

*Iki tų plikagalvių šalis yra maždaug žinoma, pažįstamos ir ten gyvenančios tautos. Mat ten kartais nukeliauja vienas kitas skitas, iš kurio galima šį bei tą sužinoti, apsilanko ir helėnų iš Boristenio prekyvietės ir kitų Ponto vietovių. Ten keliaujantys skitai turi gabentis net septynis vertėjus ir tvarkyti reikalus septyniomis kalbomis.*

*[...] Bet kas yra toliau už plikagalvių, jau niekas nieko tikro nežino. Mat ten stūkso aukšti neprieinami kalnai, kurių niekas neįveikia perlipsti. Plikagalviai tvirtina, jog tuose kalnuose gyvena oziakojai žmonės (bet aš tuo netikiu), o anapus kalnų – kiti žmonės, kurie šešis mėnesius per metus miega. (Tokių pasakojimų nepripažįstu.) Kas į rytus nuo plikagalvių gyvena, aiškiai žinoma – isedonai, o kas gyvena į šiaurę, niekas nežino – nei plikagalviai, nei isedonai; nebent tik tiek, kiek jie patys pasakoja.*

Skitai nėra ta tauta, kuriai būtų būdingas prigimtinis vergiškas ir kurie būtų menkesni už helėnus. Priešingai, skitų papročių skirtingumas reiškė ne tai, kad jie yra menkesni kultūriniu požiūriu, bet greičiau tai, kad jų papročių kitoniškumas buvo nutolimo<sup>90</sup> nuo helėniškojo papročių „normalumo“ ar helėniškojo „vidurkio“ pavyzdys. Kita vertus, galima aiškiai matyti, kad helėnai santykius su barbarų tautomis grindžia per savo vietinius

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 14–15.

<sup>90</sup> F. Hartogas (*ibid.*, p. 173–92) stengiasi parodyti, kad gretinant helėnus ir skitus reikia pabrėžti ne radikalų skirtumą, bet greičiau kalbėti apie tam tikrą nutolimą. Pvz., Herodoto pateiktas skitų gyvulių aukojimo aprašymas yra tam tikro nutolimo nuo helėnų papročių pavyzdys: skitai, skirtingai nei helėnai, gyvulį pasmaugia, o prieš pasmaugdami jie, kitaip nei helėnai, nei ugnį uždega, nei miltus barsto, nei vyną nulieja. Tačiau bendras aukojimo faktas, susiejantis helėnų ir barbarų papročius, yra paliudytas, todėl negalima sakyti, kad tarp vieno ir kito egzistuoja radikali kultūrinė priešara.

herojus. Skitų atveju šis herojus, kurį galima vadinti panhelėniniu, yra Heraklis. Prie Juodosios jūros gyvenantys helėnai pasakoja, kad Heraklis, varydamas Gerijono jaučius, atkakęs į skitų gyvenamą šalį. Čia jis sutikęs miksantropinę būtybę – pusiau moterį, pusiau gyvatę ir su ja susilaukęs trijų sūnų. Vienas iš šių sūnų gavęs Skito vardą – iš jo save kildinę visi skitų karaliai (Hdt. 4. 8–10). Skitų kilmė iš Heraklio ir pusiau moters pusiau gyvatės leidžia skitus, viena vertus, laikyti nutolusius tiek erdviu, tiek kultūrinio požiūriais, mat skitų kilmė iš miksantropinės būtybės juos susieja su chtoninių būtybių laikais<sup>91</sup>. Kita vertus, per Heraklį, laikytą civilizuojančiu, tyrinėjančiu ir žemės ribas nustatančiu herojumi, skitai taip pat priklauso civilizuojamam pasauliui. Heraklis laikytas polio, civilizuito žmonių gyvenimo centro, saugotoju<sup>92</sup>. F. Hartogo manymu, šis civilizuito Heraklio aspektas yra visiška priešingybė nomadizmui, geriausiai apibūdinančiam skitų tautą<sup>93</sup>. Tačiau Heraklis nėra tik civilizuito pavyzdys, mat lygiai taip pat jis gali būti necivilizuotas ir šiurkštus. Taigi tokiu būdu skitų tauta yra šių dviejų – civilizuitos ir necivilizuotos – Heraklio pusės sintezė: Heraklis gali būti laikomas tiek civilizacijos nešėju, miestų steigėju, tiek ir nomadu, kadangi žygdarbiai jam niekad neleidžia užsibūti vienoje vietoje; jis ne tik apvalo žemę nuo įvairių miksantropinių būtybių ir šiurpių baidyklų, bet ir pats tam tikra prasme yra ribinė būtybė, žmogus-gyvulys<sup>94</sup>, mat dvi jo savybės – potraukis kūniškiems malonumams ir maistui – jį paverčia labiau žvėrimi nei žmogumi. Heraklis negali suvaldyti savo potraukio, turinčio viską aplink griaujančių pasekmių<sup>95</sup>. Skitų paribiškumas tampa aiškiai matomas: tiek per savo pranokėjos, miksantropinės būtybės, tiek per savo protėvio liniją skitai yra paribio gyventojai. Žinoma, kad skitai yra nomadai *par excellence* – savybė, kuri juos tiesiogiai su Herakliu, klajūnu ir didvyriu, kurį jo žygiai nuolat verčia judėti iš vienos vietos į kitą. Skitų teiginį, jog jie esanti jauniausia tauta (Hdt. 4. 5), su tuo taip pat galima sieti: kadangi Heraklis yra jėgos ir stiprybės simbolis, ne tik žmogus, bet ir dievas, o skitų pramotę su žeme sieja nuolatinis ryšys, tuomet natūralu, kad ir skitų tauta dėl artumo žemei patiria nuolatinį atsinaujinimą ir yra visados jauna. Antra vertus, ši jų jaunumą galima aiškinti ir kita Herodoto pateikiama jų kilmės versija: esą skitai kilę iš Dzeuso ir Boristenio upės dukters (Hdt. 4. 5). Dzeusas yra

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>92</sup> Ch. Segal, „Mariage et sacrifice dans les Trachiniennes de Sophocle“, in: *L'antiquité classique* 44 (1), 1975, p. 32.

<sup>93</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 26.

<sup>94</sup> Ch. Segal, *op. cit.*, p. 31.

<sup>95</sup> Pavyzdžiui, geisdamas karaliaus Eurito gražiosios duktės Jolės, Heraklis nuniokojęs Oichalijos miestą.

jauniausios dievų kartos, vadinamųjų Olimpiečių, dievas, o Boristenio upės duktė savo ruožtu atstovauja vandens stichijai – nesuvaldomai ir visuomet gyvybingai. Jūdviejų jaunumu ir veržlumu aiškintinas ir skitų tautos vitališkumas.

Skitų papročiai atspindi šių tautos jaunumą ir tam tikra prasme necivilizuotumą. Skitų papročius galima laikyti ir jų klimato išraiška: dėl to, kad skitų krašte nuolatos šalta, šis pas juos vyraujantis šaltis visus reiškinius iškreipia – lyginant su pakankamai šiltais helėnų kraštais, papročių, gyvenimo būdo atžvilgiu įvyksta inversija (Hdt. 4. 28). Skitų krašte, anot Herodoto, žiema trunkanti aštuonis mėnesius. Dėl šalčio tarsi nustoja galioti įprastiniai ir Herodotui gerai pažįstami gamtos dėsniai: jeigu kitur purvą galima padaryti vien papylus vandens, tai skitų krašte, priešingai, purvo gali pasidaryti tik užkūrus ugnį (Hdt. 4. 28). Skitų krašto žiema skiriasi nuo visuose kituose kraštuose esančių žiemų – tada, kai kitur lyja, pas skitus visai nėra lietaus, o vasarą pas juos lyga be perstojo; kai kitur perkūnijos dažnos, čia jų visai nebūna, o vasaros perkūnijos labai dažnos; skitų krašte nebūna žemės drebėjimų (Hdt. 4. 28). Skitų kraštą kaustantis šaltis juos priverčia nuolatos judėti ir dėl tokio klajokliško gyvenimo būdo jų papročiai negali nusistovėti. Skitų nomadizmas juos verčia su savo vergais elgtis žiauriai (Hdt. 4. 2) – skitams, kurie nėra žemdirbiai, reikalingi visiškai paklusnūs, mechanišką darbą galintys atlikti vergai<sup>96</sup>.

Herodotą, žinoma, labiausiai domina skitų tautos kultūrinis savitumas. Pirmiausia jis aptaria skitų dievus, pamini tuos, kuriems skitai daugiausia aukoja (4. 59), o paskui itin detaliai aprašo skitų aukojimus, kurie, juos lyginant su graikiškais, turi keletą įdomių ypatybių: Herodotas aiškiai pabrėžia skitų aukos kitoniškumą, nes šiuo atveju, aukojant dievams auką, neuždegama ugnis, nebarstomi miltai ir nenuliejama vyno (Hdt. 4. 60. 7–8: οὐτε πῦρ ἀνακαύσας οὐτε καταρξάμενος οὐτ' ἐπισπείσας). Skitai gyvulį ne

---

<sup>96</sup> Herodoto komentatoriai aiškina, kad Herodoto pateiktas aprašymas apie vergų apakinimą gali būti vėlesnė interpoliacija. Galima manyti, kad sąsaja tarp vergų ir apakinimo atsiradusi dėl kokios nors neaiškios su vergu susijusios žodžio reikšmės. Be kita ko, įtarimų kelia tai, kad Herodotas taip ir nepaaiškina, kodėl jie yra apakinami (W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*, in: W. W. How and J. Wells, *A Commentary on Herodotus in two volumes*, Oxford: Oxford University Press, 2010). Tačiau kalbėdamas apie skitų elgesį su vergais, Herodoto komentatorius Aldo Corcella nemato didelio skirtumo tarp helėnų ir skitų elgesio su savo vergais (jis cituoja Mirono iš Priėnės, *FGrHist* 106 F 2 teiginį, esą Spartoje helotai nuolatos būdavę mušami, „idant niekuomet nepamirštų, jog yra vergai“). Jo nuomone, šis pasakojimas apie apakinamus vergus galėjęs atsirasti Juodosios jūros graikų miestuose (A. Corcella, *comm. ad loc.*, in: *A commentary on Herodotus Books I–IV*, D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007).

užmuša, o pasmaugia ir aukojamo gyvulio mėsą ne kepa, o verda (4. 61. 1). Taip pat jie dažnai aukoja arklius, kas graikams yra neįprasta<sup>97</sup>.

Šiame skitų aukojimą aptariančiame fragmente, kaip ir apskritai visoje etnografinėje digresijoje, skitų papročiai aprašomi juos priešinant su graikų pavyzdžiais. Ištraukoje galima aiškiai atpažinti inversišką graikiškų aukojimo papročių modelį, kuriame ugnis, miežiniai miltai, vynas yra pagrindiniai aukojimo ritualų elementai. Graikų aukojimo papročiai beveik neįsivaizduojami be kraujo aukos, tačiau skitams kruvina auka laikyta tabu<sup>98</sup>. Tačiau tik kalbant apie gyvulių aukas – žmonių aukojimų metu kraujo praliejimas yra būtinas sėkmingos aukos atributas. Aukojimo Arėjui metu paimti karo belaisviai yra paaukojami taip, kaip graikų pasaulyje būtų aukojami gyvuliai: ant galvų jiems nuliejama vyno, o paskui belaisviai papjaunami lašinant kraują į indą, kuris savo ruožtu vėliau yra nuliejamas ant Arėjo garbei pastatytos šakų krūvos ir, konkrečiau kalbant, ant į tą šakų krūvą įsmeigto kardo (Hdt. 4. 62. 18–20)<sup>99</sup>.

Kontrastas su graikų papročiais yra labiau nei akivaizdus. Galbūt tik vienu aspektu skitų aukojimo papročiai Arėjui atitinka graikiškuosius aukojimo ritualus – būtent tuo, jog aukojimo metu yra nuliejama vyno ir patys aukojimai vyksta tam tikslui pastatytoje šventykloje (įprastai skitai šventyklų neturi). Tačiau tai, kad skitai savo belaisvius luošina, atsisako juos palaidoti, kas, graikų požiūriu, yra šventvagiška<sup>100</sup>, skitų papročius visiškai atskiria nuo graikų papročių. Reikia turėti galvoje ir tai, kad Arėjas, kuris yra svarbi figūra skitų pasaulėžiūroje, yra marginali figūra pačioje Graikijoje – Arėjo elgesys dažnai yra už tvarkos ir apibrėžtų taisyklių ribų<sup>101</sup>.

Kaip ir visos nomadų tautos, taip ir skitai didelę dėmesį skiria įvairiems karo papročiams, dažnai išsiskiriantiems savo keistumu, graikui sunkiai suvokiama tų papročių logika – tą ypač galima pasakyti apie skitų

---

<sup>97</sup> A. Corcella, *comm. ad loc.*

<sup>98</sup> Plg. A. Corcella, *comm. ad loc.*

<sup>99</sup> ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνεείκωντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγῶνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω.

<sup>100</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 191.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 192. Herodotas kalba apie kraujomaišiką Arėjo santykių su savo motina pobūdį: „Vietiniai gyventojai štai kaip aiškina šių apeigų atsiradimą. Toje šventykloje gyvenanti Arėjo motina. Arėjas, užaugęs svetur, grįžęs ir norėjęs lytiškai suartėti su savo motina. Motinos tarnai niekada nebuvo jo matę ir nepažinojo, todėl nenorėję jo įleisti, varė šalin. Arėjas, atsivedęs iš kito polio būrį vyrų, smarkiai sumušęs motinos tarnus ir įėjęs pas motiną. Nuo to laiko jie per šventę rengia tas muštynes“. Homero epe Arėjas yra vaizduojamas nepatraukliai, jis pačių Olimpo dievų yra nemėgstamas (pvz., *Il.* 888–9); Arėjui niekas (arba beveik niekas) nestato šventyklų, jo negarbina, o vienintelis miestas, kurio įkūrimo mituose figūruoja Arėjas, yra Tebai.

įprotį atsigerti pirmąkart užmušto žmogaus kraujo (Hdt. 4. 64. 1), nuo žuvusiojo nulupti jo odą ir ją prisikabinti prie savo žirgo, taip parodant savo kaip itin narsaus kario statusą (Hdt. 4. 64. 5–12), nusipjauti dešiniąją priešo lavono ranką (Hdt. 4. 64. 14–15), pasidaryti iš žuvusiojo kaukolės taurę (Hdt. 4. 65. 2–8). Didžiausia garbė skitui – nužudyti daug priešų ir už tai kaip atlygį gauti vyno. Tie, kurie nužudo daug priešų, gauna išgerti žymiai daugiau – jie geria iškart iš dviejų taurių (Hdt. 4. 66. 7–8).

Herodotas atskleidžia, kokią didelę simbolinę reikšmę skitai teikia kraujo aukai ir pačiam kraujui. Tai dar labiau paryškina skitiškų papročių inversiškumą: jei aukojant skitams draudžiama pralieti gyvulių kraują, tai jų elgesys su žmonėmis yra diametraliai priešingas – skitai privalo atsigerti pirmąkart nužudyto priešo kraujo. Skitai kraują sieja su gyvybinėmis žmogaus galiomis ir mano, kad atsigėrus priešo kraujo jo jėga pereinanti kraujo atsigėrusiajam<sup>102</sup>. Tam tikrus papročius graikai išimtinai siejo su skitais, pavyzdžiui, skalpavimą, sukurdami ir šiam reiškiniui įvardinti skirtą žodį – *aposkythizein*<sup>103</sup>. Surasdami neįprastam fenomenui apibūdinti skirtą žodį, graikai tuo pat metu parodo, kad tas reiškinys yra svetimas jų papročiams.

Tautų kitioniškumą labai gerai atskleidžia laidojimo papročių ypatumai. Mirtis ir jį lydintys reiškiniai – gedėjimas, procesija, laidojimas – labai ryškiai parodo vienos ar kitos tautos savitumą. Kaip sako F. Hartogas, tai puikiausia principo „pasakyk, kaip tu miršti, ir aš tau pasakysiu, kas tu esi“ iliustracija<sup>104</sup>. Mirties fenomenas, absoliučios nepatirties ir neįtakumo sritis, gali būti prijaukinamas arba dar labiau susvetiminamas. Herodotas skitų laidojimo papročius pradeda nuo karalių mirtį lydincio ceremonialo – karaliaus mirties atveju jo kūnas yra mumifikuojamas ir nugabenamas vis pas kitą skitų gentį (Hdt. 4. 71. 5–8); karaliaus gedintieji nusipjauna dalį ausies, nusikerpa plaukus, įsipjauna ranką aukščiau alkūnės, susidrasko kaktą, negana to, per ranką persiveria strėlę (Hdt. 4. 71. 10–13)<sup>105</sup>; aplankius visas skitų gentis karalius yra laidojamas kartu su savo palyda – tam tikslui yra pasmaugiama karaliaus sugulovė, vyno pilstytojas, arklių prižiūrėtojas, virėjas, žinianešys, taip pat žirgai, į kapą yra įdedama auksinių taurių ir kitų įvairiausių daiktų (Hdt. 4. 71. 22–24). Bet laidojimo procesas tuo nesibaigia, mat po metų skitai atlieka papildomas apeigas, per kurias pas karalių myriop pasiunčiami geriausi tarnai ir žirgai (Hdt. 4. 72. 1–7). Lyginant su karaliais,

---

<sup>102</sup> A. Corcella, *comm. ad loc.*, W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*

<sup>103</sup> R. Rolle, *The World of the Scythians*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989, p. 82.

<sup>104</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 133.

<sup>105</sup> τοῦ ὠτὸς ἀποτάμνονται, τρίχας περικείρονται, βραχίονας περιτάμνονται, μέτωπον καὶ ῥίνα καταμύσσονται, διὰ τῆς ἀριστερῆς χειρὸς οἰστοὺς διαβυνέονται.

kiti skitų numirėliai laidojami paprasčiau, nors ir šiuo atveju skitų papročiai turi keletą keistų bruožų, kaip antai tai, kad skitai numirėlius įsideda į vežimą ir vežioja juos pas visus draugus ir pažįstamus; vaišinami ne tik vežiojantieji lavoną, bet ir pats lavonas; galų gale lavonas palaidojamas, o laidotuvių dalyviai imasi apsisvalymo ritualo (Hdt. 4. 73. 1–8).

Šie pavyzdžiai atskleidžia keletą keistų skitų laidojimų papročių ypatybių. Lyginant juos su graikų laidojimo papročiais, pirmasis dalykas, krintantis į akis, yra *prothesis* ceremonija, kurią graikai atlikdavo žmogui mirus prieš atliekant laidojimo ritualus: jo metu kūnas būdavo nuplaunamas ir aprengiamas (paprastai moterų, mirusiojo giminaičių, arba šiaip moterų, tačiau jos turėjo būti sulaukusios šešiasdešimties metų) bei paguldomas ant lovos. *Prothesis* ceremonija trukdavo ne ilgiau kaip vieną dieną, o jos tikslas buvo suteikti galimybę artimiesiems apraudoti mirusįjį ir su juo paskutinįsyk atsisveikinti. Skitai neturi nieko panašaus. Galima pastebėti visai priešingą dalyką: jeigu graikai ateina atsisveikinti su mirusiuoju, tai skitų karalius yra vežamas vežimu po įvairias skitų tautas ir tarytum pats atvyksta su jais atsisveikinti<sup>106</sup>. Skitų laidojimo papročiai labai gerai išreiškia jų nomadiškumą. Veždami mirusįjį, skitai tikrąja to žodžio prasme leidžiasi į paskutinę kelionę. Dar vienas svarbus skirtumas tarp graikų ir skitų yra mirusiojo pagerbimas, atminties apie jį išsaugojimas. Norėdami išreikšti savo sielvartą dėl mirusiojo karaliaus, skitai save žaloja. F. Hartogo teigimu, toks savęs žalojimas yra išimtinai barbarų pasaulio bruožas, susijęs su galios raiška<sup>107</sup>. Kitaip tariant, karalius, kuris yra svarbiausias žmogus skitų visuomenėje, paskutinį kartą parodo savo galią, priversdamas skitus susižaloti. Tam tikra prasme galima sakyti, kad karaliaus valdžia eilinius skitus pasiekia net ir po jo mirties. Tačiau šis savęs žalojimas turi ir kitą – teisinį – aspektą. Tai yra dviejų visuomenių – ikiteisinės (skitai) ir teisinės (graikai) – atskyrimas. Žinia, kad graikų piliečiai negalėjo būti kankinami ar luošinami. Net ir vergai kankinami galėjo būti tik išskirtiniais atvejais – norint išgauti tiesą<sup>108</sup>. Požiūris į kūno bausmes, į kūno integralumą išsaugojimą, jo neliečiamumą parodo vienos ar kitos tautos civilizacijos laipsnį<sup>109</sup>. Vis dėlto

---

<sup>106</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 141.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>108</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>109</sup> Kaip artimą skitams galima paminėti egiptiečių elgesį (Hdt. 2. 85): „Štai kaip jie aprauda mirusiuosius ir juos laidoja: jei namuose miršta garbingas vyras, visos tų namų moterys išsitempa galvą arba veidą purvu. Paskui, palikusios namie lavoną, išbėga į polį ir vaikščioja po jį iki pusės apsinuoginusios ir apnuoginusios krūtis, raudodamos mušasi į krūtinę. Prie jų prisideda visos giminaitės. Iš kitos pusės vyrai irgi raudodami mušasi į krūtinę iki pusės apsinuoginę“.

kūnų žalojimo praktika turi ir kitą – atminties apie mirusį išsaugojimo – aspektą. Skitai pagerbia savo karalių ir atmintį apie jį išsaugo savo kūne – luošindami, žalodami jį. Be kita ko, skitai karalių laidoja visiškoje tyloje. Atėnuose mirusiųjų, pavyzdžiui, žuvusių kare, laidojimas įtraukdavo visą miestą. Mirusiajam / mirusiesiems atminti buvo paskiriamas oratorius, savo kalba turėdavęs pagerbti velionį. Parodomasis laidotuvių aspektas buvo redukuojamas iki minimumo, pati svarbiausia būdavusi mirusiajam skirta kalba<sup>110</sup>. Skitai, priešingai, prie mirusiojo kapo neištaria nė žodžio, nėra mirusiajam skirtų raudų, išreiškiančių jų sielvartą. F. Hartogas šią tylą aiškina taip: „Miestas reprezentuoja visišką *koinonia*, jis sukūrė absoliučiai politinę kalbėjimo formą sau išreikšti ir save paminėti. Nomadai yra priešingas atvejis, mat jie netgi vargiai yra „bendruomenė“: ką, galimas daiktas, jie galėtų pasakyti, prisiminti ar paminėti“<sup>111</sup>.

Kad skitų papročiai yra išskirtiniai, liudytų Herodoto žodžiai apie tai, jog skitai ypatingai vengia svetimų papročių. Atsisakymas įsileisti bet kokius svetimus papročius kalba apie tos tautos grynumą, o kartu ir supratimą, kad kitų tautų papročiai yra kokybiškai prastesni ir sąlytis su jais gadina tuos papročius įsileidžiančią tautą. Herodotas papasakoja istoriją Anacharsio ir Skilo, persiėmusių svetimais papročiais ir už tai sulaukusių skitų keršto. Jie ne tik buvę nužudyti, bet ir visiškai ištrinti iš tautos atminties kaip jos papročius suteršę žmonės. Anacharsio istorija yra tipiška nauda pagrįsto santykio su dievybe iliustracija: keliaudamas po svetimus kraštus skitas Anacharsis užklysta į graikų miestą Kiziką ir ten pamato iškilmingai švenčiamą Dievų Motinai skirtą šventę. Norėdamas užsitikrinti sėkmingą grįžimą namo, Anacharsis pažada, kad jei Dievų Motina padės sėkmingai grįžti namo, jis atšvės tokią pat šventę. Kaip buvo žadėjęs, taip ir padaro, tačiau apeigų metu jį pamato vienas skitas, kuris praneša skitų karaliui apie neįprastą Anacharsio elgesį, o šis atėjęs pas Anacharsį jį nužudo (4. 76. 3–20).

Herodoto pasakojime apie helėnų papročiais persiėmusį Anacharsį esama tam tikrų neaiškių vietų: pirmiausia, kodėl Herodotas kaip tipiškai graikiškus rašo esant Dievų Motinos ir Dioniso kultus, juo labiau kad šie du kultai buvo pakankamai nauji, egzotiški ir iš pradžių kėlė neigiamas reakcijas<sup>112</sup>; antra, pats pasakojimas apie helėniškai besielgiantį barbarą (paprastai toks barbaras įkūnija dorybingumą tikrąja to žodžio prasme) yra

---

<sup>110</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 145.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>112</sup> A. Corcella, *comm. ad loc.* Taip pat žr. F. Hartog, *op. cit.*, p. 81–102. Fabio Morano, kad Herodotas šiuo pasakojimu netiesiogiai kritikuoja religinį defensyvumą (F. Mora, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Milano: Editoriale Jaca Book spa, 1985, p. 225–239).

labai retas ir greičiau panaudotas Herodoto siekiant atskleisti papročių difuzionizmo faktą. Kaip aiškina A. Corcella, „jei, kaip tvirtina Herodotas, Anacharsis iš tiesų buvo skitų karaliaus Idantirso dėdė, jis turėjo gyventi VI a. pr. Kr. Vis dėlto Herodotas pabrėžia šią detalę kaip naujieną, kurią jis sužinojęs iš Timno ir kuri yra nežinoma daugumai, kartu pasakydamas, kad jis negalėjo gauti informacijos iš skitų: šitai būtų sukėlę įtarimą, kad Timnas patenkino Herodoto smalsumą suklastotomis detalėmis ir kad Anacharsis buvo paprasčiausias vaizduotės vaisius“<sup>113</sup>. Nors negalima tiksliai pasakyti, kiek šis pasakojimas apie Anacharsį yra fiktyvus, tačiau iš jo galima padaryti išvadą apie skitų visuomenės uždaramą, jų norą bet kokia kaina išsaugoti savo papročius grynus. Kita vertus, atkreipdamas dėmesį į tai, kad Anacharsis persiima svetimais papročiais ir už tai susilaukia bausmės, Herodotas netiesiogiai prabyla apie graikų papročių nuosaikumą ir, skirtingai nei skitai, tų papročių patrauklumą netgi barbarams<sup>114</sup>.

Pasakojimo apie Skilą, kito graikų papročiais persiėmusio skito, esmė yra tokia (Hdt. 4. 78–81): skitų karaliaus Ariapeito sūnus Skilas buvo graikiškos kilmės (per motinos liniją). Motina jį išmokiusi graikų kalbos ir rašto. Po kurio laiko Skilo tėvas karalius Ariapeitas buvęs nužudytas. Skilas perėmęs tėvo valdžią, tačiau būdamas skitų karaliumi jis nemėgęs skitų papročių, o buvo labiau linkęs į visa, kas helėniška. Skilas slapta vykdavęs į graikų miestus, ten persirengdavęs graikiškais drabužiais, dievams aukodavęs pagal graikiškus papročius ir apskritai elgdavęsis kaip helėnas. Skilas netgi ruošęsis būti įšventintas Dioniso misterijų metu. Vienas iš graikų apie tai nubėgęs ir pranešęs skitams, netrukus sukilusiems prieš Skilą. Galiausiai Skilo brolis jį nužudęs, mat skitai, anot Herodoto, „saugo savo papročius ir šitaip baudžia tuos, kurie priima svetimus papročius“ (Hdt. 4. 80. 19–21).

Kalbėdamas apie skitus Herodotas pabrėžia skitų tautos jaunumą. Šis apibūdinimas implikuoja vieną labai paprastą dalyką – skitų kaip tautos jaunumas leidžia spėti, kad jų papročiai nėra brandūs. Iš Herodoto pasakojimo paaiškėja, kad skitai atmeta tai, kas svetimais, neįsileidžia kitų kultūrų elementų ir savo tapatybę išsaugo užsidarydami tiek geografiškai, tiek kultūriškai. Savo ruožtu graikai savo tapatybę, priešingai, išsaugo atsiverdami kitoms, svetimoms kultūroms. Jeigu skitai gina savo papročius nuo kitų tautų, tai

---

<sup>113</sup> A. Corcella, *comm. ad loc.* (Taip pat žr.: J. F. Kindstrand, *Anacharsis: Legend and Apophthegmata*, Uppsala: Uppsala University, 1981, p. 13–23).

<sup>114</sup> Pasakojimas apie Anacharsio persiėmimą svetimais papročiais ir jo nužudymą yra tik viena iš šios istorijos versijų. Pagal kitą, peloponesietišką pasakojimo versiją, Skilas anaipol nebuvęs teigiamai nusiteikęs graikiškų papročių atžvilgiu, jis nebuvo „graikų kultūros kankinys“; sugrįžęs namo Skilas, atvirksčiai, kritikavo graikiškų papročių tuštybę, išimtimi laikydamas tik spartiečius (A. Corcella, *comm. ad loc.*).



graikai akumuliuoja visą aplink esančių kultūrų potencialą. Herodotas nekalba apie skitų papročių patrauklumą, nors, sprendžiant iš kai kurių vietų, galbūt taip būtų galima manyti. Skilo ir Anacharsio istorijos parodo, kad būtent graikų papročiai yra patrauklūs. Skitų tapatybės stiprybė išryškinama per šios tautos uždaramą, graikų – per atvirumą. Bet tai, jog graikai atsiveria, priima kitas kultūras ir jų papročius, garantuoja helėnų kultūros paplitimą ir tam tikra prasme nemirtingumą. Graikai įsileidžia svetimus dievus, papročius ir praturtina savo kultūrą naujais elementais, kurie pasirodo patrauklūs netgi barbarams.

### 2.2.2 Egiptiečiai kaip helėnų „Kitas“

Šiaurės-pietų ašyje piečiausias taškas yra Egipto ir Libijos žemė. Jeigu šiaurėje esantiems skitams didžiausią įtaką daro šaltis, tai pietuose gyvenantiems egiptiečiams – karštis, nulemiantis ir egiptietišku papročių išskirtinumą.

Aplinkos determinizmas, būtent saulės ir Nilo poveikis, sietinas ir su egiptiečių papročių išskirtinumu (Hdt. 2. 35):

*Kaip Egipto dangus yra kitoks negu kur kitur ir upė yra kitokios prigimties, taip ir egiptiečių papročiai bei būdas skiriasi nuo kitų tautų papročių ir būdo*<sup>115</sup>.

Herodotas pirmiausia pradeda nuo antropologijos ir to, ką būtų galima pavadinti lyčių stereotipų inversija (Hdt. 2. 35):

*[...] egiptiečių moterys turguje prekiauja, o vyrai sėdi namuose ir audžia. Kitos tautos ausdamos kiša ataudus aukštyn, o egiptiečiai – žemyn. Nešulius vyrai nešioja ant galvos, o moterys – ant pečių. Šlapinasi moterys stačios, o vyrai – atsitūpę. Tuštinasi namuose, o valgo lauke: jie sako, kad šlykščius dalykus reikia daryti slaptai, o nešlykščius – viešai. Moterys negali būti nei moteriško, nei vyriško dievo šventikės; visų dievų šventikai – tik vyrai. Sūnūs neprivalo išlaikyti pasenusių tėvų, o dukterys – turi, nors ir nenori.*

Šiame aprašyme išryškėja Herodoto polinkis simplifikuoti ir iš pavienių atvejų daryti apibendrinančias išvadas. Egiptiečių papročius jis pirmiausia siejo su graikiškaisiais ir tai, kad jo pamatytu atveju egiptietės elgėsi visiškai kitaip nei graikės, jį iš karto skatino daryti kvalifikuojančias

---

<sup>115</sup> Αἰγύπτιοι ἄμα τῶ οὐρανῶ τῶ κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίῳ καὶ τῶ ποταμῶ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἠθεά τε καὶ νόμους.

išvadas, atribojančias Egiptą ir Graikiją. Vis dėlto Herodoto paminėtieji atvejai, kuomet moterys atlieka vyrų darbus, turėjo būti pavieniai, o ne bendra tendencija. Lygiai taip pat jo tvirtinimas, esą gamtiniai reikalai atliekami namuose, o valgoma lauke, gali būti laikomas abejotinu, nes visai pagrįsta galvoti, kad Herodotas matė taip besielgiančius eilinius egiptiečius, o Egipto valdovų, kurie valgė viduje, jis neišvydo<sup>116</sup>. Herodotą taip pat stebina tai, kad moterys negali būti dievų šventikėmis, tačiau vėliau jis pasakoja istoriją apie tai, kaip buvo pagrobtos dvi Tebų šventikės (Hdt. 2. 54)<sup>117</sup>. Akivaizdu, kad apie Egiptą Herodotas negalėjęs žinoti visko ir jo tyrimo metodas – autopsija – nors ir nebūdamas pagrindinis, vis dėlto yra svarbiausias. Tai reiškia, kad Herodotas pasitiki tuo, ką „mato savo akimis“ ir, būdamas graikas, gali daryti išvadas, susijusias su graikiškojo ir egiptietiškojo pasaulio skirtumais (ir kartu panašumais). Herodotui akys liudijančios, kas Egipto žemėje yra kitaip nei Heladėje. Ir tai, ką Herodotui atskleidžia šis tyrimas, yra priešinga tam, ką jis pažįsta visur kitur: visur kitur šventikai nešioja ilgus plaukus, o Egipte jie plaukus skutasi; kitose tautose, mirus artimam žmogui, artimieji plikai nusiskuta plaukus, o Egipte, kam nors mirus, augina plaukus ir barzdą; kitų tautų žmonės gyvena atskirai nuo gyvulių, o egiptiečiai – po vienu stogu; jeigu kiti žmonės valgo kviečius ir miežius, tai egiptiečiui toks maistas – neleistinas; egiptiečiai tešlą minko kojomis, o molį – rankomis; kitos tautos nepraktikuoja apipjaustymo, o egiptiečiai – taip; egiptiečių vyrai vilki du drabužius, o moterys – vieną; helėnai rašo iš kairės į dešinę, o egiptiečiai – iš dešinės į kairę (Hdt. 2. 36).

Egiptiečių papročiai diametraliai priešingi yra todėl, jog jie skiriasi nuo visų kitų tautų papročių. Herodotas stengiasi skaitytojui nuolatos tai priminti, pavartodamas žodžius „visur“ (ἅλλη), „kitose tautose“ (τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι), „kiti“ (ἄλλοι) ir taip pasakydamas, kad tik Egipto žemėje esama unikalių papročių konglomerato. Tai reiškia, kad egiptiečiai skiriasi ne tik nuo graikų, bet ir nuo kitų tautų: persų, arabų ar skitų. Šia prasme apie egiptiečius galima kalbėti kaip išskirtinę, į jokią kitą nepanašią tautą.

Kalbėdamas apie egiptiečių religinę sistemą, Herodotas pabrėžia, kad jie yra iš visų dievobaimingiausi. Egiptiečiai ne tik labiausiai gerbia dievus, bet ir jais labiausiai rūpinasi, o šis rūpestis, kuris ir yra išreiškiamas žodžiais „dievobaimingiausias“ (Θεοσεβέες δὲ περισσῶς), reiškia ir tai, kad egiptiečių dievobaimingumas pasireiškia įvairiomis specifinėmis religingumo

---

<sup>116</sup> W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*

<sup>117</sup> Vis dėlto Senosios Karalystės laikais deivėms Neitei ir Hator patarnavusios moterys (W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*)

formomis, nesvarbu, ar jis būtų susijęs su pačia dievo samprata, ar su kulto dalykais (Hdt. 2. 37).

Labiausiai į akis krintantis yra santykio tarp dievų ir juos aptarnaujančių žmonių, jų šventikų, nesuterštumas. Nepriekaištingi yra ne tik jų drabužiai ar apavas, nepriekaištingas yra ne tik jų kūnas, bet ir pats šventikų gyvenimas yra sutvarkytas taip, kad jiems nereikėtų užsiimti jokių amatų ir savo rankų darbu pelnytis duonos, kitaip tariant, užsiimti „nešvaria veikla“. Negana to, net ir pats maistas turi būti „švarus“. Antai Herodotas mini, kad į pupas egiptiečių šventikai negalį net pažiūrėti, nes ankštinius augalus laiką nešvariais (Hdt. 2. 37)<sup>118</sup>. Švara yra neatsiejama ir nuo aukojimo ritualo: aukojamas jautis yra kruopščiai ištiriamas ir jei šventikai randa bent vieną juodą plauką, gyvulį laiko nešvariu. Tyrimo procedūrai būdingas nepaprastas kruopštumas: gyvulys tiriamas ir stačias, ir aukštiekninkas, šventikas apžiūri net liežuvį, ar šis neturįs kokių nešvarumų, apžiūri uodegos plaukus, ar jie išaugę taisyklingai (Hdt. 2. 38).

Kruopščiai ištyrus vyksta gyvulio aukojimas, kuris turi akivaizdžių panašumų su graikišku gyvulio aukojimo ritualu. Kaip ir graikiškame rituale neapsieinama be aukuro (βωμός), ugnies (πῦρ), vyno (οἶνος) – šia prasme egiptietiški papročiai labai nenutolsta nuo graikiškų. Vis dėlto šie ritualai yra panašūs tik iš pradžių. Graikiškame rituale galva ir oda buvo du svarbiausi akcentai – jie buvo perduodami aukojimą prižiūrinčiam šventikui. Tačiau egiptietiškame rituale gyvulio galva turi būti atskirta nuo kūno (Hdt. 2. 39. 4: σφάξαντες δὲ ἀποτάμνουσι τὴν κεφαλὴν). Galva turi ypatingą maginę, blogį sugeriančią, galią, ji tampa tarsi indu, į kurį yra nukreipiamos piktosios jėgos. Gyvulio galva reikia atsikratyti bet kokia kaina. Tuo atveju, jeigu šalia yra graikų, ji yra nunešama ir perduodama, o, jų nesant, įmetama į upę. Šis epizodas yra įdomus tuo, kad atskleidžia įvairių kultūrinių reiškinių reliatyvumą. Kultūriniai fenomenai kiekvienos tautos yra formuojami atskirai. Kitaip sakant, vienam ar kitam reiškiniui suteikiama reikšmė priklauso nuo atskiros visuomenės noro tą reiškinį supprobleminti, išskirti, įprasminti. Todėl

---

<sup>118</sup> Nors ne visais atvejais Herodotas yra teisus. Tiesa, iš vėlesnių šaltinių galima spręsti, kad pupelių maistui stengtasi atsisakyti dėl jų sukeliama virškinimo problemų. Be to, egiptiečiai tikėjo, kad su maistu, ypač tokiu, kuris nėra gerai įsisavinamas, į kūną galinčios patekti piktosios dvasios. Tiesa, polinkis atsisakyti pupelių yra būdingas ne tik egiptiečiams, bet ir graikams (Alan B. Lloyd, *comm. ad loc.*, in: Alan B. Lloyd, *Herodotus, Book II. A Commentary 1–98*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994).

ir šiuo atveju gyvulio galva egiptiečiams turi visai kitą reikšmę nei graikams. Graikams ji tampa paprasčiausia preke, kurią galima įsigyti<sup>119</sup>.

Egiptiečiams svarbi yra ritualinė švara, jie aukoja tik švarius gyvulius, tačiau ne visus – karvių jiems aukoti neleidžiama, nes jos esančios pašvęstos deivei Izidei. Dėl to, jog karvės egiptiečiams esančios šventos ir jas jie garbina labiausiai iš visų gyvulių, „niekada egiptietis nepabučiuos į lūpas, nesinaudos nei helėno peiliu, nei iešmu, nei dubeniu, net nevalgys kad ir švaraus jaučio mėsos, jeigu ji bus supjaustyta jo peiliu“ (Hdt. 2. 41)<sup>120</sup>. Šiame pavyzdyje įdomu tai, kad pasikeičia pati kalbėjimo apie egiptietiškus papročius perspektyva: Herodotas kalba taip, tarsi ši su gyvulių aukojimu susijusį tabu matytų egiptiečio akimis.

Egiptiečiai itin pagarbiai elgiasi su gyvūnais, jų tikėjime gyvūnai užima labai svarbią vietą, tačiau yra išimčių, nulemiančių tai, kad vienus gyvulius egiptiečiai valgo, o kitų – ne. Herodotas pasakoja, kad Tebų Dzeuso, kuris atitinka egiptiečių Amoną Ra, šventyklai priklausantys ir Tebų nome gyvenantys žmonės nevalgo avių, o aukoja ožkas. Tačiau tie egiptiečiai, kurie gyvena Mendo nome, nevalgo ožkienos ir aukoja avis. Šis skirtingų gyvūnų garbinimas priklausomai nuo vietos jau ir taip įvairius egiptiečių papročius dar labiau diversifikuoja. Egiptiečiai garbina skirtingus dievus, o vieninteliai dievai, kurie yra pripažįstami visur, yra du – Isidė ir Osiris (Hdt. 2. 42. 4). Pateikdamas papročių netapatumo pavyzdį atskiros kultūros viduje, Herodotas parodo, kad vienoks ar kitoks paprotys dažnai nebūtinai galioja net toje pačioje kultūrinėje sistemoje.

Egiptiečių pagarba gyvūnams reiškiasi ir tuo, jog jiems skiriama ypatinga priežiūra, ir tai ypač stipriai kontrastuoja su kitų tautų, ypač graikų, papročiais. Graikams, kuriems pagarba žmogui buvo svarbiausia, toks išskirtinis dėmesys galėjo pasirodyti neįprastas: egiptiečiai kiekvienos rūšies gyvuliams paskiria prižiūrėti specialius žmones – vyrą ir moterį (šios pareigos yra paveldimos); kiekvienas egiptietis gyvūnui skirtą pagarbą išreiškia nukirpdamas savo vaikui plaukui, tuos plaukus pasverdamas ir paaukodamas plaukų svorį atitinkančią pinigų sumą, už kurią šventikai gyvūnams perka žuvų gyvuliams šerti; gyvūno tyčinis nužudymas baudžiamas mirtimi; jei nužudymas yra netyčinis, prasikaltusysis turi sumokėti tam tikrą šventikų nustatytą pinigų sumą; sakalo ar ibio nužudymas baudžiamas mirtimi (Hdt. 2. 65).

---

<sup>119</sup> J. McInerney, *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*, Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 249.

<sup>120</sup> οὔτε ἀνήρ Αἰγύπτιος οὔτε γυνή ἄνδρα ἔλληνα φιλήσειε ἂν <ἐπι> τῷ στόματι, οὐδὲ μαχαίρῃ ἀνδρὸς ἔλληνος χρήσεται οὐδὲ ὀβελοῖσι οὐδὲ λέβητι, οὐδὲ κρέως καθαροῦ βοῦς διατετημένου Ἑλληνικῆ μαχαίρῃ γεύσεται.

Kalbėdamas apie egiptiečių dievus, Herodotas jiems pritaiko graikų dievų vardus. Apie vieno iš jų, Heraklio, vardą Herodotas kalba kaip apie kultūrinio difuzionizmo keliu į graikų dievų sistemą perėjusį dievo vardą<sup>121</sup> (Hdt. 2. 43):

*[...] be to, egiptiečiai sakosi nežiną nei Poseidono, nei Dioskūrų vardų – jie net nelaiko jų dievais tarp kitų dievų. Jeigu jie būtų paėmę iš helėnų kokio dievo vardą, tai pirmiausia turėjo paimti tų dievų, nes egiptiečiai jau tada plaukiojo jūrose, helėnai – taip pat; šitaip aš manau ir esu tvirtai įsitikinęs. Egiptiečiai greičiau žinotų tų dievų vardus negu Heraklio. Bet, matyt, Egipte yra kažkoks senovinis dievas vardu Heraklis. Egiptiečiai pasakoja, kad prieš 17000 metų iki valdant Amasiui iš aštuonių dievų pasidarė dvylika – tarp jų atsidūrė ir Heraklis.*

Herodoto argumentas yra aiškus: jeigu egiptiečiai būtų perėmę kurio nors dievo vardą, pirmiausia tas vardas būtų turėjęs sietis su graikų jūros dievais – Poseidonu ir Dioskūrais, mat tiek graikai, tiek egiptiečiai tuo metu plaukioję jūromis ir galėję tarpusavyje užmegzti ryšius. Vis dėlto egiptiečiai tokių dievų vardų neturį, todėl jeigu jie neperėmę šių dievų vardų, kuriuos jie būtų turėję perimti, vadinasi, jie neperėmę ir Heraklio vardo. Herodoto argumentas labai daug pasako apie jo poziciją kultūrinių skolinių atžvilgiu. Kalbėdamas apie vieno ar kito kultūrinio fakto perėjimą iš vienos kultūros į kitą, jis remiasi senumo kriterijumi. Tai reiškia, kad ta kultūra, kurioje vienas ar kitas reiškinys egzistavo anksčiau, perduoda jį kitai kultūrai. Egiptiečių kultūra buvo sena, todėl nenuostabu, kad ji perdavusi tam tikrus kultūrinius elementus helėnams. Herodotas taip pat tvirtina išsiaiškinęs, kad ne tik Heraklio, bet ir beveik visi kiti dievų vardai į Graikiją atėję iš Egipto (Hdt. 2. 50):

*Kad jie tikrai atėjo iš Egipto, nustačiau tyrinėdamas. Mano nuomone, greičiausiai jie bus patekę į Heladą iš Egipto. Mat, išskyrus Poseidoną ir Dioskūrus (apie juos aš jau anksčiau kalbėjau), Herą, Hestiją, Temidę, Charites ir Nereides, kitų dievų vardus egiptiečiai turi savus. Sakau tai, ką pasakojo patys egiptiečiai. Kurių dievų vardų jie sako nežiną, tie, mano manymu, bus gavę vardus iš pelasgų, išskyrus Poseidoną. Šitą dievą helėnai perėmė iš libių. Mat niekas, be libių, nuo senų senovės Poseidono vardo neturėjo. Libiai jį garbino visą laiką. Egiptiečiai neturi papročio garbinti ir herojus.*

---

<sup>121</sup> Nors Herodotas kalba apie tai, kad Heraklio vardas yra pasiskolintas, tačiau vardo graikiškumas yra daugiau nei akivaizdus (Ἡρα + κλέος) (žr. A. B. Lloyd, *comm. ad loc.*). Vis dėlto sakydamas, kad graikai pasiskolino vardą, Herodotas greičiausiai omenyje turi patį dievo vardo turinį ir su juo susijusius atributus, kultą ir t.t. (žr. W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*).

Herodoto aiškinimu, ir kiti tikišiniai papročiai iš egiptiečių buvo perkelti pas graikus. Vienas iš jų – tai orakulai. Herodotas iš Dzeuso šventikų sužinojęs, kad finikiečiai dvi šventikes, iš kurių viena vėliau buvo parduoda Libijoje, o kita – Heladėje, pagrobė iš Egipto Tebų miesto. Vėliau tos šventikės tose tautose įkūrusios pirmuosius orakulus (Hdt. 2. 54). Pagal kitą pasakojimą pirmieji orakulai buvo įsteigti taip: iš Egipto Tebų išskridę du juodi karveliai. Vienas jų atlėkęs į Libiją, antras – Egiptą. Atsitūpęs ant šakos tas karvelis prabilęs žmogaus balsu ir pasakęs, kad čia reikia įkurti Dzeuso orakulą. Antras karvelis nuskrیدęs į Libiją ir paliepęs įsteigti Amono orakulą, mat ir šis orakulas priklausą Dzeusui (Hdt. 2. 55)

Herodotas pateikia šį pasakojimą racionalizuojantį paaiškinimą: esą dodoniečiai tas moteris pavadinę karveliais, nes jos šnekėjusios nesuprantama kalba, čirkšdamos kaip paukščiai. Tačiau po to, kai šios moterys išmoko kalbėti graikiškai, jos ėmusios šnekėti kaip žmonės (Hdt. 2. 57).

Šventas iškilmės pirmieji pradėję rengti egiptiečiai, o iš jų tai išmoko ir helėnai. Tačiau helėnai dievams skirtas iškilmės rengią tik šešis kartus per ketverius metus (Olimpinės ir Pitinės žaidynės vykdavusios kartą per ketverius metus, o Nemėjinės ir Istminės – dukart per tą patį laikotarpį), o egiptiečiai „ne vieną kartą per metus, bet daug kartų“ (Hdt. 2. 59)<sup>122</sup>. Didžiausios iškilmės vykdavusios Bubastyje, jos buvo skirtos Artemidei (tapatinamai su egiptiečių deive Bastet<sup>123</sup>), paskui – Busyryje Izidei, Sajėje vykdavusios didelės Atėnei (tapatintai su Neite) skirtos iškilmės, Helijopolyje – Helijui, Buto polyje – Lėto, Papremio polyje – Arėjui.

Tam tikrų helėnų ir egiptiečių papročių panašumas, regis, Herodotą džiugina, mat tuos panašumus suradęs jis aiškiai pabrėžia, kad jie būdingi ir helėnų tautai (Hdt. 2. 64):

*Egiptiečiai pirmieji uždraudė šventyklose turėti su moterimis lytinius santykius ir įeiti į šventyklą vyrams, ką tik turėjusiems lytinių reikalų su moterimis ir dar nenusimaudžiusiems. Mat kitur, išskyrus egiptiečius ir helėnus, šventyklose vyrai turi lytinių reikalų su moterimis ir, nuo moterų atsikėlę, nė nenusiplovę tuojau eina į šventyklą – jų nuomone, žmonės irgi yra gyvuliai. Jie aiškina matą gyvulius ir paukščius besiporuojančius dievų šventyklose ir šventose giraitėse. Jeigu dievui tai nepatiktų, tai ir gyvuliai to,*

---

<sup>122</sup> Iš tiesų egiptiečiai turėję daugybę iškilmų: kiekviena šventykla netgi turėjusi savo švenčių kalendorių. Iškilmės buvo skirstomos pagal progas: jos galėjo būti skirtos gamtiniams (pvz., Nilo potvynis) ar astronominiams (mėnulio fazės) reiškiniams pažymėti, tai galėjo būti mirusiesiems skirtos šventės ir t.t. (A. B. Lloyd, *comm. ad loc.*)

<sup>123</sup> Nors Herodotas nėra labai tikslus Bastet tapatindamas su Artemide, mat ji daugiau bendrų bruožų turi su Afrodite (W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*).

*girdi, nedarytų. Taip jie ir kalba, ir elgiasi. Man tai nepatinka. O egiptiečiai išvis labai laikosi visokių tikybinių nuostatų ir šiuo atžvilgiu ypač stropiai saugo šventoves.*

Šiuo egiptiečių papročiu dar kartą pabrėžiama ritualinės švaros santykiuose su dievais reikšmė. Herodoto pateiktame pavyzdyje galima įžvelgti ir tautos civilizuotumo laipsnį nustatantį kriterijų: sakydamas, kad kitur (οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι) žmonės elgiasi priešingai nei egiptiečiai ir helėnai, Herodotas kitų tautų papročius sumenkina iki ikicivilizacinio lygmens tautų papročių, iš esmės nieko nesiskiriančių nuo gyvuliškos prigimties pasireiškimo. Taigi egiptiečiai, kaip ir helėnai, savo religiniais papročiais pranoksta tautas, sankcionuojančias tokį primityvų elgesį. Toks kitų tautų papročių (čia pirmiausia kalbama apie rytinio Viduržemio jūros regiono – Kanaano, Finikijos, Babilonijos – papročius) diskvalifikavimas gali reikšti ir tai, kad Herodotas nesistengia suprasti kitų tautų papročių, jeigu šie jam atrodo nepriimtini (ἔμοιγε οὐκ ἄριστα). Tad net jei tam tikrais atvejais Herodotą ir galima laikyti atviru svetimiams papročiams, tačiau lygiai taip pat Herodotas pademonstruoja savo kaip helėno uždaramą, atmeta svetimus kultūrinius reiškinius, mat pastarieji jam neatrodo atitinkantys jo sampratos ar vertybinių kriterijų.

Kaip ir skitų atveju, Herodotas daug dėmesio skiria egiptiečių laidojimo papročiams: mirus namuose garbingam vyrui, visos tų namų moterys išsitepa veidą ir galvą purvu; palikusios namie lavoną jos išbėga į gatvę ir vaikšto iki pusės apsinuoginusios bei raudodamos mušasi į krūtines; vyrai taip pat apsinuogina iki pusės ir mušasi į krūtines; pasibaigus šioms gedėjimo apeigoms lavonas yra išnešamas balzamuoti (Hdt. 2. 85).

Kūno balzamavimo praktika egiptiečiai ypač skiriasi nuo graikų, todėl Herodotas šią praktiką aprašo kaip vieną iš didžiausių θῶμα – stebuklų (Hdt. 2. 86–88). Balzamavimo procedūra yra pavesta specialiai ją išmanantiems žmonėms. Kai mirusiojo kūnas yra atnešamas, balzamuotojai atnešusiesiems parodo medinius lavonų pavyzdžius, ir leidžia pasirinkti balzamavimo būdą (esama trijų balzamavimo būdų – nuo paties brangiausio iki paties pigiausio). Tuomet balzamuotojai imasi darbo. Herodotas jį aprašo su dideliu anatominiu tikslumu, aiškiai rodančiu jo paties susidomėjimą reiškiniu, kuris graikams, be abejonės, buvo svetimas (Hdt. 2. 86).

Kaip pažymi komentatoriai, Herodoto pateikta kūno balzamavimo praktika yra labai tiksli<sup>124</sup>. Egiptiečių kūno balzamavimo tradicija buvo susijusi su jų sielos (egiptietiška Ka) samprata. Remiantis ja, tolesnė sielos

---

<sup>124</sup> W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*, A. B. Lloyd, *comm. ad loc*

egzistencija priklausė nuo to, kaip ilgai išlieka kūnas<sup>125</sup>. Pačią praktiką greičiausiai nulėmė sausas ir karštas Egipto klimatas – iš pradžių kūnai buvo tiesiog laidojami karštame smėlyje<sup>126</sup>. Tik vėliau buvo atrastas dirbtinis kūnų išsaugojimo būdas. Vis dėlto kalbėdamas apie egiptiečių paprotį balzamuoti kūnus Herodotas nepamini šio klimatinio determinizmo atvejo. Jis nemato ryšio tarp jo paties nesyk minėtos ritualinės švaros ir Egipto klimato, kurį, beje, jis taip pat teisingai aprašo. Jo prieiga yra teisinga, tačiau jam pristinga drąšos padaryti apibendrinančią išvadą.

Herodoto pateiktą Egipto papročių aprašymą galima geriausiai suprasti jį lyginant ar priešinant su skitiškuoju. Egiptas ir Skitija yra vieni iš svarbiausių šio Herodoto pasaulio taškų – vienas esantis šiaurėje, kitas – pietuose. Abiejų kraštų klimatas lemia gamtinius ir paprotinius stebuklus. Skitija ir Egiptas, labiausiai vienas nuo kito nutolę kraštai, yra „uždaros, save sukūrusios ir besiskiriančios kultūrinės sistemos“<sup>127</sup>. Jamesas Redfieldas atskleidžia, kad vienos tautos, o kartu ir viso gyvenamojo pasaulio, neįmanoma suprasti be kitos<sup>128</sup>. Gamta, kalbant apie šias tautas, yra pirmas nuostabą keliantis dalykas: jeigu Egipto dangus yra nuostabus dėl to, jog niekuomet neatneša lietaus, o Nilo upė nuo kitų skiriasi tuo, kad jos vandens lygis kranta tada, kai kitų kyla, o ir pati upė nuolatos keičiasi (Hdt. 2. 19), tai Skitijoje dangus lietu siunčia vasarą, ne žiemą, kaip kad yra kituose kraštuose (Hdt. 4. 28), o Dunojus, didžioji Skitijos upė, niekuomet nesikeičia. Nilo upė jungia visą Egiptą, taip palengvindama susisiekimą, savo ruožtu Skitijos upės kraštą dalija į sritis ir dėl to apsunkena keliones, kartu neleisdamos įsiveržti priešui (Hdt. 4. 47). Nilas yra vienintelė, nors ir į kanalus padalinta upė; Skitijoje upės yra natūralūs gamtos kūriniai. Jei į Skitiją atsikėlė žmonės kraštą tik apgyvendina, tai Egiptą jo gyventojai keičia. Egiptiečiai pranoksta kitas tautas atmintimi (Hdt. 2. 77, 2. 145) bei tvirtina esą seniausia iš tautų, skitai teigia esanti jauniausia tauta (Hdt. 4. 5). Egipte yra daugybė stebuklų, Skitijoje – tik vienas (Heraklio pėda) (Hdt. 4. 82). Egiptiečiai išrado daugybę dalykų – aukurus, dievų atvaizdus ir šventyklas, o skitai nėra išradę nieko, tačiau išsiskiria vieninteliu dalyku – tuo, jog jų dar niekas nėra užkariavęs (Hdt. 4. 46). Egiptas politiniu ir ekonominiu požiūriu yra vieningas, tačiau kultūrinio požiūriu nevienalytis (pvz., egiptiečiai skirtingose vietose garbina skirtingus dievus) (Hdt. 2. 42). Skitų gyvenimo būdas skiriasi (Hdt. 4. 17–19), jų politinė organizacija silpna, tačiau kultūrinio požiūriu – tai vienalytė tauta

---

<sup>125</sup> W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*

<sup>126</sup> A. B. Lloyd, *comm. ad loc.*

<sup>127</sup> J. Redfield, „Herodotus the Tourist“, in: *Classical Philology*, Vol. 80, No. 2, 1985, p. 106.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 106–108.



(tie patys garbinami dievai). Skitų papročiai yra paprasti, o egiptiečių sudėtingi (jei skitai kiaulienos nevalgo, nes laiko kiaulę nešvariu gyvuliu, tai egiptiečiai, nors ir laiko kiaulę nešvariu gyvuliu, kartą per metus kiaulieną valgo) (Hdt. 2. 47). Skitai atmeta Dionisui skirtus papročius, mat jiems nesuprantama, kad galima išgalvoti dievą, kuris žmones paverčia šėlstančiais bepročiais (Hdt. 2. 89). Skitai neturi žynių, bet turi daug pranašų. Egiptiečiai, priešingai, turi daug žynių, kurie atlikdami dievams skirtas apeigas laikosi sudėtingo ceremonialo (Hdt. 2. 37). Egiptą galima laikyti „skirtingų elementų sinteze, o Skitiją – atviru kultūriniu lauku“<sup>129</sup>. Kartu Egiptas ir Skitija žymi viena kitos istorijos ribas (Hdt. 2. 103 ir 2. 105):

*Taip darydamas, jis [t. y. Sesotris – A. J.] perėjęs visą žemyną ir atsідūręs Europoje. Persikėlęs iš Azijos į Europą, jis užkariavęs skitus ir trakus. Mano nuomone, šios tautos yra tolimiausios, kurias kada nors buvo pasiekusi egiptiečių kariuomenė.*

*Iš čia jie [t. y. skitai – A. J.] patraukė į Egiptą. Kai skitai priėjo Palestinos Siriją, juos pasitiko Egipto karalius Psametichas ir dovanomis bei maldavimais atkalbėjo nuo tolesnio žygio.*

Egiptietiškę papročių aprašymas atskleidžia, kad Herodotas, būdamas helėnas, moka stebėtis (τὸ θαυμάζειν), surasti tai, kas yra netapatu, kas skiriasi, kategorizuoti, skirstyti reiškinius. Tačiau tuo pat metu Herodotas net ir skirtybėje ieško tapatumo galimybės ir fiksuoja papročių sutapties faktą, net jei jis jam atrodo neįprastas, vienas iš tų θώματα, apie kuriuos taip dažnai kalba ir kuriems yra ypač dėmesingas. Nepaisant to, kad egiptiečiai helėnų papročių vengia, Chemio polio gyventojai elgiasi kitaip. Tame polyje yra Danajos sūnaus Persėjo šventas sklypas, kuriame stovi šventykla, o joje – Persėjo statula. Chemio polio gyventojai tvirtina apie dažnai jiems pasirodantį Persėją. Persėjo garbei egiptiečiai atlieka helėniškas apeigas: surengia įvairias varžybas; nugalėtojus apdovanoja gyvuliais, vilnoniais apsiaustais ir odomis. Priežastis, kodėl jie garbiną Persėją, yra ta, jog, pasak Chemio gyventojų, Persėjas yra kilęs iš jų miesto: Danajas ir Linkėjas buvo chemiečiai ir iš čia išplaukė į Heladę. Kai Persėjas turėjo iš Libijos atgabenti Gorgonės galvą, jis užsukęs ir pas chemiečius bei atpažinęs savo giminaičius (Hdt. 2. 91).

Persėjo tapatinimas su Chemiu, kaip pažymi komentatoriai, gali būti atsekamas nebent pagal skambesį su Pehresu, kurį graikai turėjo girdėti kaip Persėją<sup>130</sup>. Remiantis šia klaida ir pats Chemio polis imtas laikyti Danajo ir Linkėjo gimimo vieta. Vis dėlto akivaizdu, kad pats pasakojimas apie Persėją savo elementais yra graikiškas: graikiška yra idėja apie antropomorfišką

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>130</sup> W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*

dievą, šventykloje paliekantį savo pėdsakus; graikiškas yra dievui skirtų žaidynių elementas; graikiškos yra Persėjo garbei skirtų žaidynių nugalėtojui teikiamos dovanos – gyvuliai, apsiaustas, odos<sup>131</sup>. Pasakojimas apie Persiją atskleidžia Herodoto polinkį stebėtis tuo, kas jam kaip helėnui yra pažįstama, bet tuo pačiu svetima dėl tos priežasties, jog vieni ar kiti elementai yra išvietinti, nebeprisitaiko helėniškai erdvei, ir tai, kas atrodo išskirtinai helėniška, pasirodo besą svetimos kilmės. Iš to matyti, kad Herodoto santykis su kitomis tautomis ir jų kultūra yra etnocentris: „Herodotas pažymi dalykus, skiriančius šią tautą nuo kitų, o ypač dalykus, kuriuos graikas laiko keistais, taigi ir atstumiančiais įdomiais. Keistumas yra etnocentris principas; iš šio požiūrio taško žiūrint, kitos tautos yra įdomios todėl, kad dėvi keistus drabužius, valgo keistą maistą, turi keistus papročius ir vadovaujasi keistomis, t. y. keistomis sprendžiant pagal savo kultūrą, idėjomis apie tai, kas yra tinkama ir gėdinga“<sup>132</sup>. Savaime suprantama, etnocentrizmas nėra kažkuo pranašesnė pozicija, ką Herodotas puikiai parodo savo samprotavimuose apie papročius (νόμοι) reliatyvizmą (Hdt. 3. 38):

*Jeigu kas nors duotų žmonėms išsirinkti iš visų papročius geriausius ir gražiausius, tai kiekvienas, susipažinęs su jais, pasirinktų savuosius. Todėl tik kvailas žmogus gali juoktis iš tokių dalykų. Kad visi žmonės yra tokios nuomonės apie savo papročius, galima įrodyti daugybe pavyzdžių. Antai Darėjas karaliaudamas pasišaukė pas jį buvusius helėnus ir paklausė, už kokius pinigus jie sutiktų savo mirusius tėvus suvalgyti. Šie atsakė, kad nė už jokių pinigų. Tada Darėjas pasikvietė indus, vadinamuosius kalatėjus, kurie valgo savo mirusius tėvus, ir helėnų akivaizdoje paklausė per vertėjus, už kokius pinigus jie sutiktų savo mirusius tėvus sudeginti ant laužo. Šie pasipiktinę sušuko, kad liautųsi piktžodžiauti. Taip yra su papročiais, ir Pindaras, mano nuomone, teisingai pasakė, jog viską valdo papročiai.*

Herodoto *Istorijoje* klimatinis determinizmas ir kultūrinės manifestacijos pasirodo kaip neatskiriama susijusios. Klimatas nulemia papročius, ir tai Herodotas supranta kaip neišvengiamą, su nustatyta tvarka ir aiškiai užbrėžtomis ribomis susijusį dalyką. *Istorijoje* galima pastebėti, kad tam tikra dieviška tvarka yra nulėmusi visus žmogiškus dalykus – ar jie būtų susiję su konkrečios šalies teritorija, ar su papročiais. Kadangi dievai negali klysti, tai ir visas gyvenamasis pasaulis yra sutvarkytas pagal geriausią pavyzdį. Herodotas visai tikrovei taiko ribų ir saiko matą.

Kai kalbama apie už šių tautų ar jų paribuose esančias kitas tautas, kalba pasisuka apie vaizduotės dalykus, Herodotas tam tikra prasme ima

---

<sup>131</sup> W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*

<sup>132</sup> J. Redfield, *op. cit.*, p. 97.

kalbėti apie tai, kas negali priklausyti λόγος dvejojama prasme – šios tautos ir papročiai negali būti racionaliai *apmąstyti* ir *aprašyti*, todėl iš esmės sutampa su vaizduotės dalykais. Herodoto gyvenamasis pasaulis sutampa su apmąstomuoju pasauliu – tai, kas negali būti apmąstyta, negali būti tikra. Herodotas atskleidžia labai svarbų ryšį tarp λόγος kaip žodinio pasakojimo ir λόγος kaip racionalaus pagrindimo. Visa Herodoto aprašoma oikumenė – tautos, papročiai, vienu tautų santykiai su kitomis – atsiskleidžia kaip vienas didžiulis naratyvas, kuriame jo elementai egzistuoja tvarkingai, pagal aiškiai nustatytą tvarką, kurią būtų galima pavadinti dieviška valia. Dėl šios priežasties tautų geografinė vieta, jų vaidmuo istorijoje, jų papročiai yra tokie, kokie ir turi būti. Pavyzdžiui, Skitija ir Egiptas žymi du svarbius gyvenamosios erdvės taškus, kurie negali būti peržengti. Kai Herodotas kalba apie skitus ar egiptiečius, jo pasakojimas yra konstruojamas kaip rišlus, nuoseklus, racionalus λόγος. Kai Herodotas ima kalbėti apie paribio tautas, λόγος ima trūkinėti, į pasakojimą prasiskverbia dažnai sunkiai paaiškinti galimi elementai.

### **2.2.3 Libiai, indai, arabai ir etiopai kaip helėnų „Kitas“**

Libių, šalia egiptiečių gyvenančios tautos, papročiai, turi daug panašumų su egiptiečių. Aprašydamas skirtingas libių gentis Herodotas dažniausiai pasitenkina lokalizuodamas jų gyvenamąją vietą ir tik tais atvejais, kai vienos ar kitos libių genties papročiai yra išskirtiniai, juos aprašo. Herodotas libių papročiuose ieško skirtybės elemento – ne tik tokio, kuris juos atskirtų nuo graikų, bet ir nuo jo jau aptartų egiptiečių. Paribio tautų etnografija atskleidžiama per daugeliu atvejų ribinio elgesio pavyzdžius. Dažnai Herodotas pasitenkina tik vienos ar kitos libių genties geografinės padėties apibūdinimu, kartais pridurdamas ir vieną kitą juos kvalifikuojančią detalę bei taip sukurdamas tarsi savotišką libių tautos katalogą. Jameso S. Rommo teigimu, toks Herodoto metodas turi teigiamų savybių, mat tolimas pasaulis didžiausią išpūdį gali sukelti tuomet, kai yra pristatomas kaip nesuvokiamas ar nepaaiškinamas fenomenas. Dėl šios priežasties visi tolimojo pasaulio θώματα yra pateikiami kaip sąrašas, kaip faktų rinkinys, kurio nebereikia toliau aiškinti ir kuris turi „kalbėti“ už save<sup>133</sup>. Katalogizuojančio aprašymo pobūdis akivaizdus net ir tais atvejais, kai viena ar kita libių gentis pasižymi kokiais nors ypatingais papročiais. Herodoto dėmesį dažnai

---

<sup>133</sup> J. S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 91.

patraukia šių tautų seksualiniai įpročiai – jam svarbu paminėti, kad kiekvienas turi daug žmonių ir kad visi jomis bendrai naudojasi (Hdt. 4. 172; 4. 180); jų sąsajos su helėnais ir galimi (abipusiai) kultūriniai skoliniai<sup>134</sup>: Herodotas aprašo deivei, tapatintinai su graikų Atėne, skirtą senovinį paprotį, pagal kurį į dvi grupes pasidalijusios merginos kovoja tarpusavyje. Herodotas pažymi, kad geriausiai šioje kovoje pasirodžiusi mergina yra apdovanojama korintietišku šalmu ir helėniškais šarvais. Be to, ši libių Atėnė yra laikoma Poseidono ir Tritonidės ežero deivės dukra, tik susipykusi su Poseidonu ir atsidavusi Dzeuso globai, kuris ją ir priėmęs kaip savo dukterį (Hdt. 4. 180); helėnai, Herodoto teigimu, iš libių taip pat yra pasiskolinę Atėnės statuloms skirtą drabužį ir skydą iš ožkos kailio (Hdt. 4. 189).

Kaip ir kitais atvejais, Herodotas taiko tą patį modelį, pagal kurį centre su savo „teisingais“ ir „normaliais“ papročiais yra Graikija, toliau nuo jos – nomadų tautos, o pakraščiuose – laukinių gentys, kurių socialinis ir ekonominis gyvenimas pasižymi anarchija<sup>135</sup>. Skirtumas tarp helėnų ir libių akivaizdus religijoje: helėnai turi daugybę dievų, herojų ir kultų, dievai garbinami daugybėje šventyklų ir šventviečių, savo ruožtu libiai daugiausia aukoja saulei ir mėnuliui (Hdt. 4. 188). Kiek tauta yra primityvi arba, atvirkščiai, civilizuota, labai aiškiai parodo šeimos sąranga, santuoka bei įvairios su santuokiniu gyvenimu susijusios priedermės. Graikai turėjo labai sudėtingą sistemą, apibrėžiančią šiuos dalykus. Kai kurios libių gentys apskritai neturi santuokos institucijos (pvz., viena iš tokių libių genčių yra machlijai), su moterimis jie santykiauja bendrai, kaip gyvuliai (Hdt. 4. 180). Ryškus kontrastas yra tarp helėnų kaip žemdirbystę praktikuojančios, taigi ir aukštą civilizacinį lygį pasiekusios, tautos, mokančios išgauti iš žemės maistą arba jį papildomai paruošti, ir libių, kurie valgo tik pieną ir mėsą, tai yra tai, ką suteikia nesukultūrinta gamta<sup>136</sup>. Libiai ir jų nomadiškas gyvenimo būdas skiriasi nuo sėslių helėnų, libių gyvenamieji namai yra primityvūs (plg. Hdt. 4. 190: „Namus jie darosi išpindami asfodelo žolės stagarais nendrių rykštes. Tie namai yra pernešami“<sup>137</sup>).

---

<sup>134</sup> Skirtumas tarp to, kaip Herodotas vaizduoja isedonus ir libius, yra: Herodotas libių papročius lygina su graikiškaisiais, jis mato tam tikrus šių kultūrų sąlyčio taškus, todėl teisinga būtų pasakyti, kad libiai, nors ir būdami paribio tauta, yra mažiau egzotiška nei isedonai.

<sup>135</sup> K. Karttunen, „The Ethnography of the Fringes“, in: *Brill's Companion to Herodotus*, E. J. Bakker, I. J. F. De Jong, H. Van Wees (eds.), Leiden, Boston, Köln: Brill, p. 460.

<sup>136</sup> Libiai nasamonai apskritai valgo tik laukines datules ir skėrius (Hdt. 4. 172).

<sup>137</sup> Οἰκήματα δὲ σύμπηκτα ἐξ ἀνθηρικών ἐνειρμένων περὶ σχοίνους ἐστὶ, καὶ ταῦτα περιφορητάς.

Indijos, labiausiai į rytus nutolusio krašto, aprašymas pateikiamas 3. 98–106<sup>138</sup>. Herodotą, kaip matyti iš pirmojo sakinio, labiausiai domina ypatingas indų praktikuojamas aukso išgavimo būdas, o pačios Indijos, jos geografijos, klimato, faunos ir floros aprašymas yra greičiau tik šio pasakojimo ekskursas<sup>139</sup>. Savo ruožtu paties Indijos *logos* funkcija yra greičiau komplementarinė, aprašymas įsiterpia į Persijos imperijos aprašymą. Kalbėdamas apie Indiją, Herodotas pažymi, kad šis kraštas dėl smėlio yra gyvenamas tik iš dalies – rytinė Indijos dalis gyvenimui netinkama<sup>140</sup>. Indai yra klajoklių (daugiausia) tauta, minta žuvimi arba žalia mėsa. Indų papročiai yra labai svetimi graikams. Vienas iš atgrasiausių graikams galėjusių pasirodyti papročių<sup>141</sup> – kanibalizmas – yra būdingas indų genčiai padėjams (Hdt. 3. 99):

*Jų papročiai, sako, esą tokie: kai iš jų suserga vyras ar moteris, vyrą jo artimiausi draugai nužudo sakydami, kad tas, ligos naikinamas, sugadins jiems mėsą. Ligonis ginasi nesergąs, bet jie su tuo nesutinka ir užmušę jį suvalgo. Jei suserga moteris, artimiausios draugės su ja pasielgia taip pat, kaip vyrai su savo draugu. Sulaukusį senatvės žmogų jie paaukvoja dievams ir suvalgo. Bet senatvės nedaug kas sulaukia, nes kiekvieną susirgusį nužudo.*

Didžiulė Indija pasižymi papročių įvairumu. Šalies plotas leidžia joje sugyventi tautoms, kurios visiškai skiriasi. Jeigu minėtu atveju padėjų gentis praktikuoja kanibalizmą, tai galima rasti pavyzdžių, diametraliai priešingų pastarajam (Hdt. 2. 100):

*Kitų indų štai koks paprotys: jokio gyvio nežudo, javų nesėja, namų nestato. Maitinasi žole – jų krašte auga kažkoks laukinis augalas, kurio sėklos lęšio dydžio. Jie renka jo sėklas su lukštais, išsiverda ir valgo. Kas suserga, tas išeina į dykumą ir ten atsigula: niekas juo nesirūpina – nei sergančiu, nei mirusiu.*

Herodoto *Istorijoje* fizinis atstumas nuo pažįstamos erdvės iki paribių kraštų atsispindi ir pasakojimo konstravime: kuo didesnis atstumas iki aprašomų tautų, tuo labiau ima veikti vaizduotė ir tuo mažiau pasakojimą pavyksta suvaldyti. Ryškiausias pavyzdys yra pasakojimas apie auksą renkančias skruzdėles (Hdt. 2. 102; 2. 104–105):

---

<sup>138</sup> Keleto paminėjimų esama ir 3. 38 bei 4. 44.

<sup>139</sup> D. Asheri, *comm. ad loc.*

<sup>140</sup> Dykuma žymi paribio kraštus *par excellence* (žr. J. S. Romm, *op. cit.*, p. 35; taip pat žr. H. Edelmann, „Ερημος und Ερημιται bei Herodot“, in: *Klio* 52, 1970, p. 79–86). Dėl jų krašto paribiškumo jų papročiai taip pat atsiduria pakraštyje, ties riba, ir gali būti nevisiškai suprantami arba iš dalies svetimi.

<sup>141</sup> K. Karttunen, *op. cit.*, p. 461.

*Tame dykumos smėlyje veisiasi skruzdėlės – už šunis mažesnės, bet už lapes didesnės. Iš ten atgabentų jų turi ir persų karalius. Tos skruzdėlės, darydamos sau namus po žeme, iškasa į paviršių smėlį panašiai kaip Heladėje gyvenančios skruzdėlės – jų ir išvaizda tokia pati kaip helėniškųjų. Tame į paviršių iškasamame smėlyje yra aukso. Indai ir keliauja į tą dykumą aukso.*

[...] *Jie būna numatę atsidurti prie aukso per didžiausią karštį, nes tada skruzdėlės dėl karščio būna sulindusios į žemę. Karščiausia saulė ten yra iš ryto, ne taip, kaip kitur – vidurdienį, tol, kol turgus ištuštėja (iki vidurdienio).*

*Nukeliavę su maišais, indai prisisemia smėlio su tomis aukso dulkėmis ir kuo greičiausiai skuba atgal, nes skruzdėlės, anot persų, užuodusios jų kvapą, ima vytis. Jos greitesnės už kitus gyvius. Jei indai nesuspėtų pirma jų nubėgti ilgą kelio galą, jokių būdu neišsigelbėtų.*

Negana to, kad jau pats pasakojimas primena pasaką ar legendą, įspūdi dar labiau sustiprina su tolimais kraštais siejamas gamtos grožis, jos turtingumas, o kartu keistumas. Kaip sako pats Herodotas (Hdt. 3. 106):

*Tolimiausioms žemės vietoms teko visa tai, kas rečiausia ir gražiausia – panašiai kaip Heladai per visus metus vienodas klimatas. Taigi ką tik sakiau, kad tolimiausiai į rytus gyvenamas kraštas yra Indija. Joje ne tik visi keturkojai ir paukščiai yra daug didesni nei kitose šalyse (išskyrus arklius: šiuos didumu pralenkia medų, vadinamieji Nisėjos, žirgai); ten yra begalės aukso – ir kasamo, ir upių nešamo, ir, kaip pasakojau, grobiamo. Laukiniai medžiai ten augina vilnas, kurios ir gražesnės, ir geresnės už avių vilnas.*

Arabijos kaip paribio krašto aprašymas yra pateikiamas 3. 107–13. Savo struktūra jis panašus į Indijos aprašymą. Pasakojime apie Arabiją Herodotas koncentruojasi ties Arabijos „stebuklu“, kurį sudaro tai, kad tik Arabijoje auga smilkalų krūmai, mira, kasija, cinamonas ir ladanai<sup>142</sup>. Visai tai arabai išgauna didelėmis pastangomis (Hdt. 3. 107). Be šių ypatingų augalų Arabijoje esama ir ypatingų gyvūnų – sparnuotų gyvačių bei avių, išsiskiriančių labai ilgomis uodegomis. Tai, kad Herodotas visai neskiria dėmesio arabų papročiams, liudija, jog ši Herodoto aprašytoji tauta buvo taip nutolusi nuo Graikijos, kad tas metodas, kuriuo remdamasis jis helėnų papročius galėjo lyginti su kitų tautų papročiais, arabų atveju negalėjo būti pritaikomas. Visa Herodotą apie Arabiją pasiekusi informacija buvo tokia negausi, jog apsiribojo tik įprastinėmis Arabiją kaip gamtinę *thōma* įvardijančiomis frazėmis. Herodotas netgi negalėjo kritiškai vertinti šių žinių,

---

<sup>142</sup> Šių augalų graikai neturėjo – jie juos gavo per finikiečius. Tiesa, graikai suvokė rytietišką šių prieskoninių augalų pavadinimų kilmę (D. Asheri, *comm. ad loc.*).

kadangi informacijos buvo paprasčiausiai per mažai (o interpretacijai yra reikalingi bent minimalūs duomenys).

Pasakojimas apie ties pietiniu gyvenamojo pasaulio pakraščiu esančius etiopus (Hdt. 3. 17–25), egiptiečių kaimynus, išlaiko tą patį pasakojimuose apie indus ir arabus esantį stebuklingo, mitinio krašto leitmotyvą. Pasakojimas apie vadinamąjį „saulės stalą“ (Hdt. 3. 18), šio tolimojo pasaulio krašto stebuklą, remiasi Homero pasakojimu, pagal kurį visi dievai susirinka į puotą tolimojoje Etiopijoje (Hom. *Il.* 423–4). Herodotas, iš pradžių pateikdamas šio fenomeno aprašymą, vėliau pateikia jo racionalizaciją:

*Tasai stalas esąs toks: už miesto plytinti pieva, pilna virtos įvairiausių gyvulių mėsos. Kasnakt aukštieji valdininkai pagal paprotį nemačiomis nešą mėsą į tą pievą, o dienomis ją valgą kas tik norįs. Toks esąs tas vadinamasis saulės stalas.*

Etiopai, anot Herodoto, yra patys aukščiausi ir gražiausi iš visų žmonių. Jiems būdingi papročiai visiškai skiriasi nuo kitų žmonių papročių. Etiopai turi vieną ypatingą paprotį, susijusį su karališka valdžia: karaliumi tampa tas, kuris tarp etiopų yra stipriausias ir aukščiausias (Hdt. 3. 20). Etiopai valgo mėsą ir geria pieną. Daugelis jų sulaukia 120 metų. Etiopai yra vieni iš tų „taurių laukinių“, aukso amžiaus kartos žmonių, kurie yra nepaprastai teisingi ir dori<sup>143</sup>. Šį teiginį iliustruoja Herodoto pasakojimas apie persų karaliaus Kambiso sumanytą žygį: norėdamas išžvalgyti tą kraštą Kambisas pasiuntė Elefantinos polyje gyvenusius ichtiofagus, kurie mokėjo etiopų kalbą. Ichtiofagams Kambisas paliepė etiopams perduoti purpurinį drabužį, aukso karolius, apyrankes, alebastrinį indą su balzamu ir ašotį palmių vyno. Etiopų atsakymas ichtiofagams, atnešusiems iš persų karaliaus dovanas, parodo jų išmintį, teisingumą ir kone dievišką įžvalgumą numatant liūdną Kambiso žygio baigtį (Hdt. 3. 21):

*Nei persų karalius jus siuntė dovanų atnešti, kad, svarbiausia, taptų mano draugu ir sąjungininku, nei jūs sakote teisybę, kad atėjote mano šalies išžvalgyti, nei jūsų karalius yra teisingas žmogus. Juk jeigu būtų teisingas, tai negeistų svetimos žemės, tenkintųsi savąja ir neimtų vergijon žmonių, kurie jam nieko blogo nėra padarę. Perduokite jam šitą lanką ir pasakykite: etiopų karalius persų karaliui pataria tik tada žygiuoti su didžiule kariuomene prieš ilgaažius etiopus, kai persai įstengs lengvai įtempti šitokio dydžio lankus. Kol to nebus, tegul jis dėkoja dievams už tai, kad jie Etiopijos sūnums neįdiegė minties prie savosios žemės prijungti svetimas.*

---

<sup>143</sup> K. Karttunen, *op. cit.*, p. 464.

Etiopai parodo ne tik savo išmintį, saiko jausmą, bet ir pačių persų, o, konkrečiau kalbant, Kambiso įžūlumą siekiant to, kas jam nepriklauso. Šie žodžiai beveik pažodžiui pakartoja nuolatos Herodotą palaikomą mintį apie nustatytą pasaulio ribų teisingumą, kurio niekas negalėtų paliudyti geriau kaip etiopai. Dievai jiems nedavė minties užkariauti kitus kraštus, nes dievai neskatina pažeisti nustatytos tvarkos. Tam tikra prasme etiopai yra paribių graikai.

Herodoto pateiktuose libių, indų, arabų ir etiopų tautų aprašymuose yra fiksuojami svetimų helėnams papročių egzistavimo faktai bei paskiri kultūrinių elementų sutapties atvejai. Kalbėdamas apie šias tautas, Herodotas nenukrypsta nuo savo pasirinkto etnografinio modelio ieškoti tapatybės ir kitybės apraiškų, tačiau anksčiau nagrinėti tiek skitų, tiek egiptiečių papročių aprašymai leidžia daugiau pasakyti apie konkrečiai tarp šių dviejų tautų ir helėnų egzistuojančius skirtumus ir panašumus. Herodoto pasakojimas apie libius, arabus, indus ir etiopus yra ribojamas jo turimos informacijos kiekio, neleidžiančios daryti apibendrinančių išvadų tarp jų ir helėnų. Herodotas pateikia atskirus atvejus, bylojančius, kad tarp helėnų ir šių tautų egzistuoja *tam tikri* skirtumai, bet esama ir *tam tikrų* pranašumų. Kitaip tariant, jei iš egiptiečių ir skitų aprašymų galima susidaryti neblogą vaizdą apie jų ir helėnų mentalitetų skirtumus, įvairias kultūrines transformacijos ir kultūrinių elementų sutapimo atvejus bei tokiu būdu pasakyti, kad egiptiečių, skitų ir helėnų tautos skiriasi bei pateikti aiškius šį skirtumą pagrindžiančius įrodymus, tai Herodoto etnografinės digresijos apie libius, arabus, indus ir etiopus, būdamos prisodrintos egzotiškų elementų, keistos bei nepatikrinamos, o retkarčiais absoliučiai fantastiškos informacijos, leidžia daugį daugiausia pasakyti, kad skirtumas tarp šių tautų ir helėnų egzistuoja (pavienių fenomenų atžvilgiu), tačiau išsamaus vaizdo apie libių, etiopų, indų ir arabų kultūrines sistemas negalime gauti.

#### 2.2.4 Persai kaip helėnų „Kitas“

Šiaurės-pietų ašimi išsidėsčiusių kraštų santykius apibūdinantis principas yra antitezė<sup>144</sup>. Tai reiškia, kad labiausiai šioje ašyje nutolusių kraštų papročiai, gyvenimo būdas, socialinė sąranga yra apibūdinami pagal skirtingumo principą. Kitaip tariant, skitai gyvena visiškai kitaip nei egiptiečiai. Šioje ašyje esančių graikų padėtis apibūdinama pagal tą patį antitetiškumo principą, bet šiuo atveju skirtumas tarp graikų ir skitų arba tarp

---

<sup>144</sup> V. L. Provençal, *op. cit.*, p. 177–178.



graikų ir egiptiečių mažesnis nei skirtumas tarp skitų ir egiptiečių. Herodoto gyvenamojo pasaulio vaizdas būtų neišsamus be rytų-vakarų ašies, kurios viename gale yra persai. Kitas – vakarinis – šios ašies taškas yra problemiščiau įvardijamas, kadangi mažiau apibrėžtas. Viskas, ką apie jį būtų galima pasakyti, neišvengiamai yra paveikta mitologinių reprezentacijų. Rytinis šios ašies taškas yra Persija, kurios santykis su Graikija yra, V. L. Provenčalio teigimu, konstruojamas per kultūrinį antagonizmą<sup>145</sup>. Gamtiniu požiūriu Heladė ir Persija yra panašios, mat Heladės ir Persijos gamtinė aplinka niekaip nedaro įtakos jų kultūroms. Ši aplinka tik sukuria natūralų barjerą, kurį abi tautos privalo įveikti savo sumanumu<sup>146</sup>. Įveikusios šį barjerą helėnų ir persų kultūros nusidriekia plačiai per žemynus, nepriklausomai nuo gamtinio reljefo. Būdamą centre tarp skirtingų kraštų ir veikiama jų kultūrų Heladė svetimų papročių požiūriu yra ne tik imli, bet ir linkusi daryti įtaką. Sugerdama įvairias kultūrines įtakas Heladė tuo pat metu savo įtaką plečia. Tačiau didelis skirtumas yra tai, koku būdu vyksta ši kultūrinė sklaida. Reikia turėti galvoje, kad tiek Heladė, tiek Persija buvo neturtingi kraštai. Šį faktą gerai iliustruoja pasakojimas apie Lydijos karaliaus Kroiso sumanymą nužygiuoti į Kapadokiją ir sunaikinti persus kartu su jų valdovu Kyru priešakyje (Hdt. 1. 71):

*Kai jis rengėsi žygiuoti prieš persus, vienas lydas (jo vardas buvo Sandanis), visada laikomas labai išmintingu, o pastaruoju patarimu dar labiau pagarsėjęs, šitai Kroisui pasakė: „O karaliau, tu rengiesi žygiuoti prieš vyrus, kurie dėvi kailines kelnes ir kitus drabužius iš kailio, valgo ne kiek nori, bet kiek turi, nes jų žemė nederlinga; jie nevartoja vyno, geria tik vandenį, neturi nei figų, nei kitokių skanėstų. Jeigu juos nugalėsi, ką iš jų atimsi, kad [jį] nieko neturi? O jeigu pralaimėsi karą, pagalvok, kiek gėrybių neteksi. Mat, paragavę mūsų gėrybių, grūsis čia ir negalėsime jų atremti. Dėkoju dievams, kad jie nekelia persams minties žygiuoti prieš lydus“.*

Vienintelis kelias pasiekti turtus buvo sukilti prieš juos valdžiusius medus. Persų valdovui Kyru pavyko įtikinti persus sukilti prieš medus parodžius skirtumus tarp persų ir medų gyvenimo būdo, kurių vieną lydėjo skurdas, o kitą – turtai ir perteklius (Hdt. 1. 126):

*Kai visi susirinko su pjautuvais, Kyras įsakė jiems per dieną nupjauti dygius krūmokšnius dideliame žemės plote. Dygių krūmokšnių buvo priaugęs 18–20 stadijų Persijos plotas. Kai persai darbą atliko, Kyras vėl įsakė susirinkti visiems išsimaudžius. Tuo tarpu jis paliepė suvaryti visas tėvo*

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 187. Akivaizdus skirtumas nuo helėnų ir egiptiečių, kurių kultūros yra tiesiogiai priklausomos nuo gamtinės aplinkos ar gamtinių sąlygų.

*ožkas ir jaučius, juos papjauti ir suruošti puotą persų kariuomenei, be to, parūpino daug vyno ir duonos. Rytojaus dieną persams susirinkus, Kyras susodino juos pievoje ir ėmė vaišinti. Pasibaigus puotai, jis paklausė, ar jiems labiau patikusi vakarykštė, ar ši diena. Jie atsakė, kad tarp šių dienų yra didelis skirtumas. Mat vakar jiems buvo vieni vargai, o šiandien – tik malonumai. Pasigavęs tuos žodžius, Kyras jiems viską atvirai išdėstė sakydamas: ‚Persai, štai kaip yra: jeigu manęs paklausysite, turėsite ir šitas gėrybes, ir tūkstančius kitų, ir nereikės jums dirbti jokio vergiško darbo, o jei nepaklausysite, kęsite begalinius vargus kaip iki šiol‘.*

Persai atsisako patys dirbti žemę, pasinaudoja užkariavimo teise ir užima turtingąją Mediją. Lyginant su helėnais, persai savo sunkiu darbu ir savo įvairiomis τέχvai atsisako įveikti jiems priešišką aplinką, vietoj to verčiau pasinaudodami savo kariniu pajėgumu. Graikijoje aplinkos priešiškumas niekuomet nėra įveikiamas<sup>147</sup>, jį lydi nuolatinė pastanga tai padaryti. Graikija, kaip buvo minėta, nėra turtinga, o ir tai, kuo ji gali pasigirti, nėra „gamtos dovana“, kaip, pavyzdžiui, yra kalbant apie Egiptą. Graikijoje nėra tos gamtinių išteklių gausos, derlingos žemės, teikiančios visus vaisius tarsi savaime. To, ką teikė Graikijos žemė, graikams vos pakako prasimaitinti. Pagrindinis Graikijos „turtų“ šaltinis yra alyvuogės ir vynuogės, kurias graikai verčia aliejumi ir vynu ir kuriuos parduoda svetur. Ir šiuo atveju jų spaudžiamas aliejus ir vynas rodo graikų sumanumą, sugebėjimą pasiimti, ką siūlo gamta. Tokiu būdu graikai, pasinaudodami sugebėjimu (τέχνη) išgauti aliejų ir vyną, geba įveikti gamtinių išteklių trūkumą<sup>148</sup>. Prekyba su aplinkiniais kraštais (Egiptu, Italija, Iberijos pusiasaliu, Juodosios jūros regionu ar Artimaisiais Rytai) taip pat turėjo svarbią įtaką Graikijos ekonominiam gyvenimui. Ne veltui graikų miestų politinio gyvenimo centras buvo agora, kurioje piliečiai ne tik prekiaavo, bet ir keitėsi įvairiomis idėjomis<sup>149</sup>. Šia prasme prekyba, buvimas agoroje byloja apie visų piliečių interesą, apie galimybę kiekvienam polio gyventojui turėti dalį tų turtų, kurie atsidurdavo ant prekybos stalų. Persijos imperijoje visi turtai buvo sutelkti valdovo rankose, piliečiai būdavo apdovanojami, jeigu kuo nors prisidėdavo prie valdovo gerovės<sup>150</sup>. Visų dalyvavimas agoroje atspindi ir graikų politinės sistemos pobūdį: kiekvienam polio gyventojui leidžiama laisvai prekiauti, o tai būtų neįmanoma be isonomijos, įstatymų lygybės ir lygybės prieš įstatymus, užtikrinančios, kad piliečiai gali prekiauti savo sukurtomis

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>149</sup> Kyras niekina graikų įprotį susirinkti miesto centre ir, kaip jis sako, apgaudinėti vieniems kitus (Hdt. 1. 153; taip pat plg. Xen. Cyr. 1. 2. 3–4).

<sup>150</sup> P. Briant, *op. cit.*, p. 304–305, 307.

gėrybėmis ir gauti už jas priderantį atlygį. Kalbant apie Persiją, šis principas negaliojo, kadangi karalius buvo vienintelis turtų valdytojas, atsekėjantis savo pavaldiniams tiek, kiek, jo nuomone, jiems priklauso. Persijos karaliaus pavaldiniai visuomet turėjo tikėtis valdovo malonės, o perspektyva praturtėti, kuri nebuvo neišsivaizduojama graikams, čia buvo rezervuota tik karaliaus aplinkos žmonėms.

Persų religiją Herodotas pristato kaip graikiškosios religijos priešingybę (Hdt. 1. 131):

*Persų papročiai, kiek žinau, yra tokie: nei šventyklų, nei statulų, nei aukurų jie nestato, o tuos, kurie tai daro, laiko kvailiais, mano nuomone, todėl, kad dievus, priešingai helėnams, įsivaizduoja ne žmogaus pavidalo. Antai Dzeusui jie aukas aukoja ant aukštų kalnų ir Dzeusu vadina visą dangaus skliautą. Be to, jie aukoja saulei, mėnuliui, žemei, ugniai, vandeniui ir vėjams. Šituos vienintelius dievus persai garbina nuo seno; vėliau, nusižiūrėję į arabus ir asirus, pradėjo aukoti ir Uranijai.*

Graikų antropomorfizmas, ryškiai kontrastuojantis su persų religijos natūralizmu<sup>151</sup>, visiškai kitaip apibrėžia dievų ir žmonių santykius. Graikų dievų santykis su žmonėmis yra artimesnis, labiau apibrėžtas, asmeniškesnis, o persiškosios religijos natūralizmas pabrėžia skirtumą tarp garbinančiojo ir jo dievo, šiuo atveju reprezentuojamo per įvairius gamtinius reiškinius. Ši distancija tarp garbinančiojo ir jo garbinamo objekto atsiskleidžia ir per ritualus (Hdt. 1. 132):

*Persai minėtiesiems dievams aukoja šitaip: nestato aukurų ir nekuria ugnies, nenulieja vyno, negroja fleitomis, nepina vainikų ir neapiberia aukos miežiais. Norėdamas aukoti persas nusiveda aukojamąjį gyvulį į „nesuteptą“ vietą ir šaukiasi dievo, be to, dažnai savo tiarą papuošia mirtų šakelėmis. Aukojantysis neprašo dievo gėrybių vien tik sau; jis meldžiasi už visus persus ir už karalių, mat ir pats aukotojas yra persas. Paskui jis pjausto aukojamąjį gyvulį gabalais ir verda mėsą, o išviręs pakloja ką tik nupjautos žolės, dažniausiai dobilų, ir ant jos sudeda. Kai viskas šitaip paruošta, prieina magas, giedodamas teogoniją – taip jie tą giesmę vadina. Mat jiems negalima be mago atlikti aukojimo apeigų.*

Kaip matyti, Herodotas pirmiausia stengiasi išryškinti graikiškų ir persiškų religinių apeigų skirtingumą. Visa, ką daro graikai, yra svetima persams. Kartu galima pastebėti ir tai, kad aukojančiojo santykis su dievais nėra labai asmeniškasis, „egoistiškasis“, o numatomas per valdovą kaip

---

<sup>151</sup> V. L. Provençal, *op. cit.*, p. 193. Įdomu tai, kad Herodotas nepamini aukščiausiojo persų dievo Ahūro Mazdos, Dzeuso atitiktens graikiškajame panteone, kurį kiti klasikiniai šaltiniai mini (D. Asheri, *comm. ad loc.*; P. Briant, *op. cit.*, p. 93).

tarpininką, todėl labai sunku kalbėti apie kažką panašaus į asmeninę religiją<sup>152</sup>. Savo ruožtu ir kreipdamasis į dievą aukojantysis meldžia gerovės ne tik valdovui, per kurį aukojantysis užmezga ryšį su dievu, bet ir kitiems persams. Taip pat ir magų dalyvavimas apeigose dar labiau sustiprina šį asmeninės iniciatyvos santykiuose su dievais nebuvimo elementą.

Kalbant apie persų ir graikų visuomenių skirtumus<sup>153</sup>, atsiskleidžia labai reikšminga skirtis tarp persiškojo hierarchizmo ir graikiškojo egalitarizmo. Persų visuomenė buvo griežtai stratifikuota, savo ruožtu graikiškoji buvo daugiau ar mažiau homogeniška<sup>154</sup>. Ši hierarchija atsispindi netgi persų elgesyje jiems susitikus – egzistuoja formalūs ženklai santykiams tarp skirtingų visuomenės narių nustatyti (Hdt. 2. 134):

*Iš susitikusių persų elgesio galima nustatyti, ar susitikusieji yra lygios, ar nelygios kilmės: užuot pasilabinę, pasibučiuoja į lūpas; jeigu vienas yra truputį žemesnės kilmės už kitą, bučiuojasi į žandus, o jeigu kuris yra daug žemesnės kilmės, tas puola kniūbsčias ant žemės.*

Persų elgesys puolant ant kelių prieš aukštesnį statusą užimančią žmogų graikams, kurie buvo laisvi ir kartu lygūs prieš įstatymą, buvo neišivaizduojamas. Spartiečių pasiuntinių, atvykusių pas persų karalių, elgesys aiškiai demonstruoja, kad net ir karaliaus akivaizdoje graikai tokio elgesio neapraktikuoja (Hdt. 7. 136):

*Paskui jie nuvyko į Sūzus pas patį karalių ir, kai čia ietininkai iš karto liepė pasveikinti karalių puolant veidu į žemę ir net bandė priversti, jie atsisakė tvirtindami to nedarysią, net jeigu jų galvas prilenktų prie žemės. Mat jie neturi papročio pulti prieš žmogų kniūbsčiomis.*

Persų visuomenėje buvo aiški riba tarp turtingųjų ir vargšų, kilmingųjų ir prasčiokų. Pavyzdžiui, net persų kariuomenėje nubrėžiama riba tarp įvairių tautų pėstininkų, žygiuojančių su visa minia, ir rinktinių persų karių (Hdt. 7. 40). Buvimas šalia karaliaus, užimant jo patarėjo vietą, taip pat buvo rezervuotas išimtinai kilmingiausiems ar garbingiausiems persams. Su jais tariamasi prieš rengiantis į žygį (Hdt. 1. 206, 7. 8, 7. 53), prieš priimant svarbų sprendimą (Hdt. 3. 127), karaliai jiems duodavo nurodymus prieš mirtį (Hdt. 3. 65). Tačiau egzistavo tam tikras susiskirstymas ir šio persų nobiliteto viduje. Herodotas rašo, kad persus sudaro daugybė genčių, iš kurių kilmingiausios – pasargadai, marafijai, maspijai, o likusios gentys joms paklūsta (Hdt. 1. 125). Savo ruožtu iš minėtų genčių kilmingiausia yra

---

<sup>152</sup> P. Briant, *op. cit.*, p. 241.

<sup>153</sup> Apie persų visuomenės ypatumus žr. P. Briant, „Hérodote et la société perse“, in: *Hérodote et les peuples non grecs (Entretiens sur l'Antiquité Classique 35)*, Vandoeuvres et Geneva, p. 69–104.

<sup>154</sup> V. L. Provençal, *op. cit.*, p. 194.

pasargadai (šiai giminei priklauso achaimenidų giminė / klanas, iš kurios kilo persų karaliai).

Turbūt dažniausiai Herodoto pasakojime kartojamas su persais susijęs stereotipas yra persų silpnumas, nevyriškumas. Apie persų silpnumą, jį netiesiogiai siedamas su gausiais persų valdomais turtais, kalbasi Mileto tiranas Aristagoras su Spartos karaliumi Kleomenu (Hdt. 5. 49):

*[...] kad mes, jonėnų vaikai, esame vergai, užuot buvę laisvi, didžiausia gėda ir skausmas pirmiausia mums, o iš kitų helėnų labiausiai jums, nes jūs stovite visos Heladės priešakyje. Tad vardan helėnų dievų išgelbėkite jonėnus, savo giminaičius, iš vergijos. Jums nesunku tai padaryti. Mat barbarai nėra narsūs, o jūs visus pralenkiate karingumu. Jų ginklai – lankas ir trumpos ietys. Į kovą eina apsimovę kelnėmis ir ant galvų užsidėję tiaras. Todėl juos lengva nugalėti.*

Persų karių apranga ir jų ginklai išduoda, kad jie, kitaip nei graikų hoplitai, yra labiau linkę kautis per atstumą. Toks kovos būdas graikams galėjo atrodyti neįprastas ir tam tikra prasme nevyriškas, mat tik kova artimose gretose parodo narsą ir karinį pajėgumą.

Su tuo yra susijusi ir graikiškos bei persiškos vyriškosios dorybės samprata<sup>155</sup>, geriausiai atsiskleidžianti Solono pateiktuose pasakojimuose apie Telą, Kleobį ir Bitoną (Hdt. 1. 31). Juose pabrėžiamas sąmoningas piliečio ar šeimos nario pasiaukojimas polio vardan, išryškinama pareigos, paklusnumo tėvams svarba. Persiškoji vyriškumo samprata buvo orientuota į vyro narsumą ir sugebėjimą susilaukti kuo daugiau palikuonių (Hdt. 1. 136):

*Didžiausia vyro dorybė – narsumas, o paskui – turėti daug vaikų. Tam, kas jų turi, karalius kasmet siunčia dovaną. Mat jie daugybę laiko stiprybe.*

Auklėjant vaikus persų visuomenėje neskatinama jokia iniciatyva, jie iš esmės tik parengiami išgyventi ir paklusti valdovui (Hdt. 1. 136):

*Nuo 5 iki 20 metų amžiaus savo vaikus jie moko tik trijų dalykų: jodinėti, šaudyti iš lanko ir sakyti teisybę. Kol vaikas neturi penkerių metų, tol tėvas jo nemato; jis auga tarp moterų. Šitaip daroma todėl, kad tėvas nepatirtų skausmo, jeigu vaikas per tą laiką mirytų.*

Iš pažiūros persiška „tiesakalbystė“ atrodo kaip gerbtina moralinė savybė, tačiau iš tiesų ji tėra nebrandi, vaikiška ar net vergiška dorybės forma, lyginant ją su graikų mąstymo laisve ir disciplinuotumu<sup>156</sup>. Persiškasis lavinimas nuošalyje palikdavo rašymą ir skaitymą. Nesunku pastebėti, kad graikiškoji *paideia* ugdė visapusiškesnę asmenybę, o persiškoji auklėjimo

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 199.

forma apsiribojo tiek gerų pavaldinių, tiek gerų valdovų ugdymu. Persams svarbiausia buvo mokėti šaudyti iš lanko ir jodinėti, kadangi tai buvo susiję su išgyvenimu susirandant maisto arba kariaujant, taip pat sakyti tiesą, nes tiesakalbystė tikriausiai buvo konotuota politiškai ir religiškai. P. Briantas daro prielaidą, kad Herodoto šiame kontekste pavartotas žodis ἀληθίζεσθαι / ἀληθεύειν yra susijęs su persiškuoju *arta* („tiesa, tiesos sakymas“) ir kad greičiausiai Herodoto teiginys, jog persų vaikai yra mokomi sakyti tiesą, reiškia tai, jog jie buvo mokomi rodyti dinastinę priklausomybę ir ištikimybę<sup>157</sup>. Taigi apie persų vaikų auklėjimą galima kalbėti kaip apie tam tikrą visuomenės kontroliavimo ar jos paklusnumo formą. Dėl šios priežasties melą jie laiko bjauriausia yda (Hdt. 1. 138):

*Bjauriausia yda, jų nuomone, yra melavimas, antroje vietoje – skolos negrąžinimas. Jie taip mano dėl įvairių priežasčių, o ypač todėl, kad tas, kuris negrąžina skolos, būtinai turįs ir šiek tiek pameluoti.*

Persai yra panašūs į graikus savo sugebėjimu perimti svetimus papročius, tačiau, kaip pastebi V. L. Provençalis, perimami papročiai labiau susiję su nesaikingumu ir maloniu gyvenimu (persai svetimus papročius atsirenka pagal tai, ar jie skatina juslinius malonumus) ir nėra politiškai, socialiai ar moraliai ugdantys<sup>158</sup>. Herodotas rašo, kad svetimus papročius persai perima labai greitai. Persai vilki medų drabužiais, nes laiko juos esant gražesnius nei jų, o kariaudami persai užsideda egiptietiškus šarvus; iš kitų tautų persai išmoko lėbauti (Hdt. 1. 135).

Tačiau Herodotas persų nevaizduoja kaip vien neigiamomis savybėmis pasižyminčios tautos, surasdamas ir tai, ką jis vadina gerbtiniais papročiais: net karalius neturi teisės skirti mirties bausmės už vieną nusikaltimą, nė vienas persas nebaudžia mirtimi tarnų, nusižengusių vieną kartą (Hdt. 1. 137).

Bet esama ir diametraliai priešingų ne tik graikams, bet ir egiptiečiams papročių (Hdt. 1. 140):

*Apie mirusius persai kalba neaiškiai – lyg kokią paslaptį pamini, kad lavonas nelaidojamas tol, kol jį paukščiai arba šunes sudrasko. Kad magai šitaip elgiasi, aš tikrai žinau, nes jie tai daro viešai. Mirusiuosius jie aplieja vašku ir laidoja žemėje.*

Herodotas *Istorijoje* didelį dėmesį skiria įvairių tautų religijai. Religija, skirtingos religingumo apraiškos, religiniai papročiai sudaro svarbią jo tyrinėjimų dalį. Į visą Herodoto aprašytą pasaulį su visomis jame gyvenančiomis tautomis, jų papročiais, tikėjimu galima žvelgti kosmiškai, tai

---

<sup>157</sup> P. Briant, *op. cit.*, p. 330.

<sup>158</sup> V. L. Provençal, *op. cit.*, p. 196.

yra, viskas jame yra tvarkinga, dera, neperžengia ribų<sup>159</sup>. Dėl šios priežasties net ir Herodotui nepriimtini papročiai (ko jis nevengia retkarčiais pasakyti) atrodo esantys dievų sankcionuoti, duoti. Minėti papročiai yra tautų, gyvenančių tam tikrose ribose, skiriamoji žymė. Dievai šioms tautoms iš anksto paskyrė tam tikrą teritoriją, nubrėžė konkrečias šių tautų ribas. Todėl galima sakyti, kad Herodoto *Istorija*, neatmetant kitų interpretacijų galimybes, nagrinėja ne tik graikų-persų, bet ir apskritai visų tautų (tiek helėnų, tiek barbarų) santykių istoriją iš šios ribos (ne)peržengimo (ὕβρις) perspektyvos. Graikai buvo tauta, kuri itin jautriai juto takoskyras tarp to, kas derama ir to, kas nepridera. "Ὑβρις buvo viena iš pagrindinių graikų tragedijos temų. Buvo nuolatos mąstoma apie tai, kas lemia ribų peržengimą ir kaip galima to išvengti. Herodotas ὕβρις temą paverčia kone esminio skirtumo tarp graikų ir persų tautų priežastimi, o persus parodo kaip tautą, nuolatos peržengiančią ribas ir dėl šios priežasties užsitraukiančios dievų pyktį. Šis ribų peržengimas visų pirma siejasi su persų valdovais, puoselėjančiais ekspansionistines viltis, jų pasitikėjimu savo gausiais tiek žmogiškaisiais, tiek materialiais ištekliais, manymu, kad toliausiai nuo jų gyvenančios tautos yra pačios silpniausios. Herodotas, pasakodamas persų karalių istoriją, regis, sąmoningai kuria šį persų kaip ribas peržengiančios tautos paveikslą. Pirmasis pavyzdys yra susijęs su Kyru ir jo sprendimu padalinti Gindo upę<sup>160</sup>. Kyras priėjo šią upę norėdamas per ją persikelti. Kai vienas iš jo žirgų drąsiai į ją puolė ir ėmė plaukti, srovė jį pagriebė ir nusinešė. Už tokį upės įžūlumą (ὕβρις) Kyras supyko ir pagrasino upę padaryti tokią seklią, kad net moterys galėtų ją perbristi nesuslėpdamos kelių (Hdt. 1. 189).

Ironiška tai, kad Kyras upės „elgesį“ įvardija kaip demonstruojantį ὕβρις, nors iš tikrųjų jis pats priešinasi įprastinei tvarkai, padalindamas upę į 360 kanalų.

Kitas pavyzdys, rodantis bedievišką elgesį, susijęs su Kyro sūnumi Kambisu, atskleidžia niekinantį persų valdovo požiūrį į svetimus papročius: Kambisas savo žygiu metu nuvyko į Sajo polį, kuriame buvo Amasio rūmai (pastaruosiuose Amasis buvo palaidotas). Įėjęs į rūmus jis liepė iš kapo išmesti Amasio kūną. Kai taip buvo padaryta, Kambisas įsakė lavoną plakti botagais, rauti jo plaukus, badyti ir visai žaloti kūną. Nesugebėdamas išbalzamuoto kūno priveikti, Kambisas liepė jį sudeginti (Hdt. 3. 16).

---

<sup>159</sup> Plg. paties Herodoto liudijimus apie dievišką tvarką (Hdt. 2. 52, 3. 108)

<sup>160</sup> Kalbant apie upes, bet koks jų peržengimas ar netinkamas elgesys išprovokuoja didžiules nelaimes (J. Gould, *Herodotus*, New York: St. Martin's Press, 1989, p. 107).

Kambisas parodo svetimų papročių nesupratimą ir panieką jiems, nužudydamas šventąjį jautį Apį, dievo Ptacho įsikūnijimą<sup>161</sup>: kai išniekinęs Amasio kūną Kambisas sugrįžo į Memfį, egiptiečiams pasirodė Apis – šventasis jautis. Jam pasirodžius egiptiečiai ėmė švęsti. Pamatęs juos taip besidžiaugiančius Kambisas pamanė, kad egiptiečiai taip linksminasi todėl, kad jam nenusisekė žygis. Paprašyti Kambiso pasiaiškinti Memfio valdytojai papasakojo, kad egiptiečiai taip linksminasi dėl pasirodžiusio Apio. Kambisas visus išvadino melagiais, juos nužudė, o šventąjį jautį sužalojo kardu, kol šis galiausiai mirė (Hdt. 3. 27, 3. 29).

Ir nors vėliau aiškinama, kad Kambisas taip elgėsis, nes buvęs nepilno proto, tačiau ir kiti jo veiksmai rodo akivaizdų įžūlumą. Kambisas peržengia ribas, kai nusprendžia užpulti kartaginiečius, amoniečius ir etiopus (Hdt. 3. 17)<sup>162</sup>.

Įžūlų elgesį ir ribų peržengimą galima įžvelgti ir Kambiso įpėdinio Darėjo veiksniuose: Darėjas nusprendžia pastatyti tiltą per Bosporą ir surengti žygį prieš skitus (Hdt. 4. 83), tačiau žygis baigiasi nesėkme – su skitais jis taip ir nesusiremia, o jo grįžimas namo vos nesibaigia visos kariuomenės pražūtimi. Negana to, ir paties Darėjo elgesys su persais neatitinka aukščiausių moralinių reikalavimų, apie kuriuos buvo kalbėjęs Herodotas<sup>163</sup>: Darėjas visomis pastangomis stengiasi užimti ir išlaikyti valdžią, o jo požiūris į melą prieštarauja ortodoksiškai persų tiesakalbystei.

Apie Kserksą Herodotas kalba daugiausiai, o Kserkso įsiveržimas į Graikiją yra *Istorijoje* aprašomų įvykių epicentras. Kserksas didina savo įžūlių poelgių „kapitalą“ sulig kiekvienu poelgiu – pirmiausia, ruošdamasis į žygį į Graikiją, jis įsako per Helespontą nutiesti tiltą, tačiau kilusi audra jį sunaikina. Supykęs Kserksas įsako išplakti jūrą (Hdt. 7. 35):

*Tai sužinojęs, Kserksas baisiai supyko ir įsakė už bausmę išplakti Helespontą 300 rykščių ir nuleisti į jūrą porą grandinių. Girdėjau, kad jis pasiuntė ir įspauduotojus Helespontui įspauduoti. Be to, Kserksas liepė, plakant rykštėmis, barbariškai ir nešvankiai plūsti: „O bjaurusis vandenie, valdovas tave šitaip baudžia už tai, kad tu padarei jam žalos pats nieko blogo*

---

<sup>161</sup> Nors esama ir priešingų liudijimų, esą Kambisas ne nužudęs, o pagerbęs Apį Serapėjo nekropolyje, o jo kapą netgi papuošęs ant stelos hieroglifais užrašyta epitafija (M. Brosius, *The Persians*, London and New York: Routledge, 2006, p. 64).

<sup>162</sup> Paribio tautos skitai, masagetai ir etiopai žymi gyvenamojo pasaulio ribas, sudarydami natūralų barjerą agresyviai Persijos ekspansionizmui. Priversdamos persus patirti karinę nesėkmę šios tautos tarsi sugrąžina įprastinę pasaulio tvarką (J. Gould, *op. cit.*, p. 101).

<sup>163</sup> M. Flower, „Herodotus and Persia“, in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, C. Dewald and J. Marincole (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 282.



*iš jo nepatyręs. Vis tiek karalius Kserksas pereis per tave, ar tu nori, ar nenori. Visai teisingai niekas tau neaukoja aukų, nes esi drumzlina ir sūri upė“. Tiems patiems žmonėms jis įsakė nubausti jūrą ir nukirsti galvą tiems, kurie vadovavo tiltų per Helespontą statybai.*

Vėliau Kserksas nužudo lydo Pitijo sūnų – už tai, kad Pitijas paprašo pagailėti vieno jo sūnaus, supykęs Kserksas įsako jį perkirsti per pusę (Hdt. 7. 39), nors aiškiai žinoma, kad netgi karalius negali myriop nuteisti savo pavaldinių; sudegina Atėnų akropolį (Hdt. 8. 35); išniekina spartiečių karaliaus Leonido kūną (Hdt. 7. 238), nors persai labiau nei kiti gerbia kare pasižymėjusius karius (pvz., persai sutvarsto aiginiečio Pitėjo žaizdas; Hdt. 7. 181).

Tačiau tai, kiek persai pasiekia žygiuodami prieš graikus (įsiveržimas ne tik į pačią Graikiją, bet ir, sakytume, pačios Heladės širdį, Atiką, ir jos sunaikinimas), persų paveikslą daro ne ką mažiau prieštaringą. Viena vertus, persų ir ypač jų valdovų elgesys yra aiškiai *hybristiškas*, antra vertus, Herodotas, Michaelo Flowerio teigimu, parodo persus ne kaip kažin kokius silpnus, sumoteriškėjusius ir turto išlepintus, bet kaip stiprius, savimi pasitikinčius ir dėl šio pasitikėjimo savo įžūlumą rodančius žmones, o skaudus persų pralaimėjimas atitinka didelius jų nusikaltimus<sup>164</sup>. Dėl šios priežasties graikų pergalė yra tik dar vertingesnė. Tačiau persų pralaimėjimo priežastis nėra tik kuri nors viena, tai greičiau pralaimėjimą nulėmęs priežasčių kompleksas. Viena iš tų kompleksą sudarančių priežasčių buvo ta, kad persai tiesiog atliko keletą neteisingų strateginių sprendimų: Kserksas nepaklausė Demarato (Hdt. 7. 234–237) ir Artemisijos (Hdt. 8. 68) patarimų iš karto plaukti į Peloponesą, o vietoj to stojo į žūtbutinį mūšį prie Salamino<sup>165</sup>. Maža to, net ir po pralaimėjimo prie Salamino persų padėtis buvo pakankamai patogi, jie kontroliavo Tebus, o iš jų ir visą centrinę Graikiją. Akivaizdu, kad, nevertindamas persų vien tik neigiamai, Herodotas parodo, kokias pasekmes turi perdėta saviklioja savo kariniais sugebėjimais ir žmonių kiekiu. Nors Herodotas to ir neakcentuoja, tačiau graikų pergalė parodoma kaip nulemta ne kurio nors vieno, tačiau keletu dalykų iš karto. Galima kalbėti apie graikiškų vertybių universalumą: graikai nugalėję persus dėl to, jog susivienija, yra narsesni, geriau ginkluoti, organizuotesni, inovatyvūs, sugeba geriau pasinaudoti aplinkybėmis, yra strategiškai sumanesni, pagaliau graikai laimi dėl tos priežasties, jog gina savo žemę nuo įsiveržusių persų<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>166</sup> Herodotas daugeliu atvejų parodo, jog įvairaus pobūdžio defensyvizmas – nesvarbu, ar būtų kalbama apie savo krašto, miesto, šeimos ar vertybių apgynimą – susilaukia paramos ir iš dievų, kurie rūpinasi esamos tvarkos išsaugojimu, pusės.

Herodoto aprašyta graikų ir persų santykių ir karų istorija nevaizduoja Atėnų triumfališkai, parodydama, kad ir vienu, ir kitu atveju abiejų tautų patirtos ir patiriamos nelaimės yra atpildas už jų netinkamus veiksmus, tvarkos suardymą, dievų įžeidimą. Reikia turėti galvoje dar ir tai, kokių metu rašė<sup>167</sup> Herodotas ir kad tam tikros užuominos leidžia kalbėti apie moralinę jo *Istorijoje* slypinčią potekstę. Herodotas parodo, kad persų patirtas pralaimėjimas, kurį lemia bandymas išvengti dievų ir žmonių nustatytos tvarkos ar jos peržengimas, gresia ir Atėnams tuo atveju, jeigu šie nesutiks pažaboti savo ambicijų ir toliau eskaluos tai, ką būtų galima pavadinti imperializmu iki imperializmo<sup>168</sup>. Herodotas kalba apie žmogiškosios patirties įvairovę ir kartu panašumą, jis pabrėžia žmogiškosios patirties bendrumą – temą, einančią per visą knygą. Herodotas kalba apie skirtingų žmonių patirtis, parodančias, kad visi jie yra pavaldūs būtinybei, dievų nustatytai tvarkai, besireiškiančiai per bausmes tiems, kurie jai priešinasi, ar per sėkmę tiems, kurie jai paklūsta. Žmogiškasis pasaulis Herodoto *Istorijoje* yra sutvarkytas pagal geriausią įmanomą pavyzdį.

### 2.2.5 Spartiečiai kaip helėnų „Kitas“

*Istorijoje* Herodotas kalba ne tik apie skirtingas tautas jungiančius dalykus, bendrą žmogiškąją patirtį, papročių panašumą, taip parodydamas, jog skirtumas tarp tautų yra kur kas mažesnis, nei gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio, bet užsimena ir apie svetimumo savojoje kultūroje patirtį. Herodotas kalba apie Spartą kaip apie Graikijos *Kitą*, kaip apie savą, tačiau iš dalies ir svetimą elementą, labiausiai nutolusį nuo graikiškų papročių paradigmos: Spartoje, jo nuomone, esama nemažai persiškų (ir nedaug egiptietišκών) elementų, ir būtent jie Spartą daro panašią į Persiją. Pirmiausiai tai pasakytina apie valdovo instituciją. Spartos karaliai turi išskirtines teises ir privilegijas, jie mėgaujasi išskirtine jiems rodoma pagarba (Hdt. 6. 56–57): Spartos karaliai turi teisę skelbti karą kam tik panorėję ir nė vienas spartietis negali tam užkirsti kelio (Hdt. 6. 56. 3–4); karalius į karą vyksta pirmas ir grįžta paskutinis (Hdt. 6. 56. 5–6) – šis faktas rodo, kokią reikšmę spartiečiai skyrė karo menui; karaliui skiriama šimto žmonių rinktinė sargyba (Hdt. 6. 56. 5–6); vykdamas į karą

---

<sup>167</sup> Apie tai žr. C. W. Fornara, „Evidence for the Date of Herodotus’ Publication“, in: *JHS* 91, 1971, p. 25–34.

<sup>168</sup> C. Dewald, J. Marincola, „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, C. Dewald and J. Marincola (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 3.

karalius gali aukojimui pasiimti tiek gyvulių, kiek tik nori, ir gauna paaukotų gyvulių odas ir nugaras (Hdt. 6. 56. 7–6. 57. 1 ). Karalius turi privilegijų, kurios jį išskiria iš kitų piliečių, tačiau karalius tuo pat metu turi jį įpareigojančių priedermių, parodančių jo išskirtinį statusą.

Taikos metu, rengiant auką valstybės vardu, jie pirmieji sėdasi už stalo ir pradeda vaišes (Hdt. 6. 57. 2); karaliai gauna dvigubai daugiau maisto nei kiti vaišių dalyviai (Hdt. 6. 57. 4–5); per jauną mėnulį ir septintą kiekvieno mėnesio dieną kiekvienam karaliui buvo duodama po gyvulį Apolono šventyklai paaukoti, taip pat po medimną miltų ir po lakonišką ketvirtį vyno (Hdt. 6. 57. 7–10); visose rungtyneose karaliai gauna garbingiausias vietas (Hdt. 6. 57. 10); karaliai saugo orakulų ištermes (Hdt. 6. 57. 18–19); karaliai turi teisę paskirti proksenus – žmones, kurie būdami kito miesto nei Sparta piliečiai, tame mieste atstovauja Spartos interesams (Hdt. 6. 57. 11)<sup>169</sup>.

Kaip visada, Herodotas ypatingai daug dėmesio skiria laidojimo papročiams ir šiuo požiūriu spartiečiai, jo manymu, elgiasi labai panašiai kaip Azijos barbarai<sup>170</sup> (Hdt. 6. 58): apie karaliaus mirtį praneša tam tikslui pasiųsti raiteliai (Hdt. 6. 58. 2–3); iš kiekvieno namo du laisvieji – vyras ir moteris – privalo aiškiais ženklais parodyti savo gedulą dėl mirusio karaliaus (jeigu taip nepadaroma, jie yra baudžiami didele pabauda) (Hdt. 6. 58. 5–7); ryškiausias pavyzdys, rodantis spartiečių ir barbarų papročių panašumą karaliui mirus, yra tas, kad į karaliaus laidotuves be visų spartiečių turi atvykti ir tam tikras skaičius perioikų (Hdt. 6. 58. 13–14). Susirinkus spartiečiams, perioikams ir helotams visi mušasi sau į krūtines sakydami, jog pastarasis karalius buvęs pats geriausias (Hdt. 6. 58. 17–18); jeigu atsitinka taip, kad karalius miršta karo lauke, tuomet padaromas jo atvaizdas, kuris paguldomas į gražiai paklotą lovą ir paskui palaidojamas (Hdt. 6. 58. 19–20); karaliui mirus dar ilgą laiką nevyksta turgūs, liaudies susirinkimai ar rinkimai (Hdt. 6. 58. 21–23).

Į persus spartiečiai labiausiai yra panašūs tuo, kad, mirus karaliui, naujasis valdovas panaikina visas kieno nors Spartos karaliui ar valstybei nesumokėtas skolas (Hdt. 6. 59. 1–4).

Galiausiai į kitus barbarus, egiptiečius, spartiečiai yra panašūs amato perimamumo tradicija: spartiečių šaukliai, fleitininkai ir virėjai perima amatą iš savo tėvo (taip fleitininko sūnus tampa fleitininku, virėjo sūnus – virėju, šauklio - šaukliu). Niekas, net ir norėdamas, negali jų iš tų pareigų pašalinti, nes jie jas yra perėmę iš tėvo (Hdt. 6. 60. 1–6 ).

---

<sup>169</sup> Pavyzdžiui, Kalijas buvo Spartos proksenas Atėnuose. Kai kuriais atvejais proksenija buvo, regis, net paveldima (W. W. How, J. Wells, *comm. ad loc.*).

<sup>170</sup> Graikai apribojo perdėm jausmingas gedėjimo apeigas. Atėnuose pernelyg gedėti mirusiojo buvo uždrausta Solono (plg. Thuc. 2. 45), o Spartoje – Likurgo įstatymais (Plut. *Lyc.* 27).

Tai, kad Herodotas randa panašumų su persų ir egiptiečių papročiais, gali būti paaiškinama spartiečių kilme, mat jis užsimena, kad Heraklidų karaliai kilo iš egiptiečio Persėjo, kurio palikuonys vėliau imti laikyti helėnais. O nuo Akrisijo dukters Danajos, Persėjo motinos, einant tolyn į praeitį, matyti, kad dorėnų, iš kurių save kildina spartiečiai, protėviai buvę tikri egiptiečiai (Hdt. 6. 53). Be kita ko, Spartos karaliai taip pat buvo kilę iš finikiečių, kadangi Euristeno ir Proklio (dvynių, iš kurių kilo dvi Spartos karalių šeimos – Agijadai ir Euripontidai) motina buvo kilusi iš Kadmo (Hdt. 4. 147. 5). Dar kitur Herodotas tvirtina, kad Persėjas laikytas persų karalių protėviu (Hdt. 7. 61, 7. 150–151). Šios genealoginės detalės leidžia iš dalies paaiškinti, kodėl tam tikri spartiečių papročiai yra kiek kitokie nei likusių graikų<sup>171</sup>. Spartiečiai yra ir savi, ir svetimi, tačiau Herodotas, tikriausiai, suvokdamas, kad spartiečių svetimumo elementas yra nedidelis, ir jų papročius aprašo ne pernelyg išsiplėsdamas. Antra vertus, Spartos visuomenė buvo pakankamai uždara, o Herodotas savo pasakojimu tiesiog praskleidžia šią visuomenę dengiantį paslapties šydą. Taigi kalbėdamas apie Spartą ir jos vietą graikiškame pasaulyje Herodotas išlaiko balansą tarp, viena vertus, spartiečių kaip „savo“ elemento patirties, kita vertus, jis pasistengia parodyti ir paaiškinti, kad tam tikri spartietiški papročiai yra aiškiai nutolę ir signalizuoja apie kitokios patirties įsitarpinimą graikiškojoje kultūroje<sup>172</sup>.

Aptarėme panhelėninio tapatumo problemą iš įvairių tautų kaip netapačių ir skirtingų helėnams savo papročiais, gyvenimo būdu, politine sąranga perspektyvos. Vis dėlto Herodoto *Istorijoje* bendros tapatybės klausimas keliamas ir pačių helėnų viduje. Aštuntojoje *Istorijos* knygoje Herodotas atėniečių lūpomis pateikia pamatinius visus graikus vienijančius elementus, sudarančius helėnų kultūrinės tapatybės šerdį (Hdt. 8. 144):

*Mat yra daug ir svarbių priežasčių, kurios mums sutrukdytų tai padaryti [tai yra, tapti persų sąjungininkais – A. J.], net jei mes panorėtume: pirmiausia ir svarbiausia kliūtis – tai sudeginti ir išgriauti dievų namai ir statulos, už kuriuos turime labiau kuo smarkiausiai atkeršyti, bet ne tartis su*

---

<sup>171</sup> P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek Experience*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1994, p. 152. Sparta yra vienintelis graikų polis, kuris yra nagrinėjamas etnografiškai (E. G. Millender, „The History, Power, and Prerogatives of the Spartans’ ‘Divine’ Dyarchy“, in: *A Companion to Sparta*, A. Powell (ed.), Oxford: Willey Blackwell, 2018, p. 452).

<sup>172</sup> P. Cartledge, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, London: Duckworth, 1987, p. 105; R. V. Munson, „Three Aspects of Spartan Kingship in Herodotus“, in: *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, R. Rosen and J. Farrell (eds.), Ann Arbor: University of Michigan Press, p. 43–44.

*tuo, kuris tai padarė. Toliau – kraujo ir kalbos bendrumas su helėnais, bendros su visais dievų šventovės, šventės, bendri papročiai. Būtų negražu, kad atėniečiai visa tai išduotų.*

Šiais žodžiais Herodotas užfiksuoja V a. pr. Kr. prasidėjusį laipsnišką perėjimą nuo etninės priklausomybės prie kitu, patvaresniu pagrindu, grindžiamos kultūrinės visų tapatybės klausimo. Sunku tiksliai įvardinti tokio perėjimo priežastis. Viena iš jų buvo manipuliavimas etninėmis afiliacijomis siekiant pragmatinių tikslų, kita – Atėnų ir Spartos susvetimėjimas ir bandymas kontroliuoti savo sąjungininkus apeliuojant į bendrą jonėnišką ir dorėnišką kilmę. Toks pasidalijimas į dvi – prospartietišką ir proatėnietišką – stovyklas kėlė grėsmę bendram Graikijos saugumui, panaikino galimybę kalbėti apie helėnų vienijimąsi į platesnę bendruomenę<sup>173</sup>. Prie bandymo apie helėnus kalbėti kaip apie kultūriškai apibrėžtą junginį prisidėjo ir demokratijos išplitimas, reiškęs ne tik laipsnišką politinių galių suteikimą liaudžiai, bet ir aristokratijos politinės įtakos susilpninimą<sup>174</sup>. Ši liaudies pergalė kartu buvo ir bandymas kontroliuoti pernelyg artimus graikų, o ypač Atėnų, elito ryšius su persų aristokratija. Žinia, kad Atėnų elito nariai užmegzdavo artimus ryšius su persų aristokratija, o toks jų elgesys skatino įtarimus dėl išdavystės. Daugelis pavyzdžių rodo, kad tie, kurie buvo įtariami palaikę ryšius su persais, dažnai buvo ostrakizuojami arba jiems grėse ostrakizmas<sup>175</sup>: pirmoji ostrakizmo auka tikriausiai buvo Hiparchas, kuris buvo apkaltintas išdavyste po to, kai jo brolis Hipijas į Maratoną atvyko kartu su persų kariuomene (Hdt. 6. 102, 107). Ryšiais su persais ir atitinkamai išdavyste apkaltinti buvo ir alkmajonidai (Hdt. 6. 121–124), kurių elgesys tikriausiai prisidėjo prie Megaklio ir Ksantipo ostrakizmo 486 m. pr. Kr. ir 484 m. pr. Kr.. Galų gale Temistoklis, ostrakizuotas 470 m. pr. Kr., taip pat buvo apkaltintas ryšiais su persais. Taigi ostrakizmo procedūra buvo vienas iš saugiklių apsaugoti nuo tų elito narių, kurie palaikė pernelyg artimus ryšius su barbarais. Kadangi elitas, palaikydamas artimus ryšius su persų diduomene, perimdavo ir tam tikras kultūrinės praktikas<sup>176</sup>, tokiu būdu kultūra iš vien tik į

---

<sup>173</sup> J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, p. 198.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>175</sup> S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 154.

<sup>176</sup> Nors yra įprasta manyti, kad Atėnai nekenė ir niekino viską, kas buvo persiška, tačiau archeologiniai, epigrafiniai, ikonografiniai bei literatūriniai duomenys liudija visai ką kita, – kad Atėnai buvo ypač imlūs įvairiems achaimeniškosios Persijos kultūriniais elementams (apie tai žr. M. C. Miller, *Athens and Persia in the V Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

elito praktikas orientuotos kritikos pavirto helėniškumą ir barbariškumą nustatančiu kriterijumi<sup>177</sup>.

Galima būtų manyti, kad minėtuosius graikiškumo esmę sudarančius elementus – kalbą, kraują, bendrus dievus, šventyklas ir šventes – Herodotas išvardija dėl tos priežasties, jog jie yra visiškai nebūdingi barbarams ir tik helėnai turi išskirtinę teisę ir priedermę juos savintis. Vis dėlto reikia turėti omenyje, kokiame kontekste yra ištariami šie helėnų tapatybę apibrėžiantys žodžiai. Nesunku suprasti, kodėl Herodotas panhelėnizmą sieja su krauju ir kalba. Nors barbarus buvo įprasta kildinti iš helėnų ir atvirkščiai (tarkim, buvo manoma, kad Argą įkūrė egiptietis Danajas, Tebus – finikietis Kadmas, netgi išskirtinai barbariškomis laikytos tautos, kaip antai persai, save kildino iš „tikro“ helėno Persėjo<sup>178</sup>), tačiau sąsajos tarp barbarų ir mitinio helėnų protėvio Helėno nebuvimas savaimė pašalino ir bet kokią barbarų ir helėnų susiejimo galimybę. Kalbinis skirtumas tarp helėnų ir barbarų turbūt buvo dar akivaizdesnis. Kaip teigia Jonathanas M. Hallas, „esama rimto pagrindo teigti, kad kalbėjusieji graikiškai suvokė barbarus kalbėjęs kitaip, nors nereikia manyti juos kada nors buvus kalbiniu požiūriu pakankamai kvalifikuotus, jog galėtų *tiksliai* nustatyti, kur yra lingvistinės ribos tarp graikų ir negraikų kalbų“<sup>179</sup>. Tačiau Herodoto teiginys, jog visiems helėnams taip pat būdingos bendros šventės ir bendri papročiai, yra šiek tiek komplikuoatas, mat net ir pačioje Heladėje kulto praktikos ir šventės gerokai skyrėsi, todėl tokia nuomonė reikalauja paaiškinimo. Tikriausiai Herodotas omenyje turi sąlyginį helėniškų švenčių ir religinių ritualų apibrėžtumą<sup>180</sup>, jeigu lygintume juos su kitų tautų šventėmis ar religinėmis praktikomis. Kalbant apie persus (Hdt. 1. 131), Herodotui labai svarbu paminėti, kad jiems yra nebūdinga statyti statulas

---

<sup>177</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 199. Tai, kad ryšiai su persais reiškė ir tam tikrų persų kultūros elementų perėmimą ir savotišką subarbarėjimą, rodo vienas ostrakas, ant kurios yra pavaizduotas žmogus (tikriausiai atėnietis Kalijas), apsirengęs persišku drabužiu (S. Forsdyke, *op. cit.*, p. 154). Toks svetimais papročiais pasiėmęs žmogus buvo įtartinas ir politiškai, kadangi svetimų kultūrinių elementų perėmimas reiškė savanorišką pasišalinimą ir iš helėniškosios politinės erdvės. Dėl tos priežasties jo elgesys, jo „graikiškumas“ turėjo būti patikrintas.

<sup>178</sup> Hdt. 7. 150. 6–10: „Mes manome, kad Persas, iš kurio esame kilę, buvo Danajės sūnaus Persėjo vaikas, gimęs iš Kefėjo dukters Andromedos. Taigi mes esame jūsų palikuonys“.

<sup>179</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 45.

<sup>180</sup> Pavyzdžiui, viena žinomiausių religinių-sportinių švenčių – Olimpinės žaidynės – buvo „švenčiama“ reguliariai, kaip, beje, ir kitos žaidynės – Nemėjinės, Istminės ar Pitinės.

ir aukurus, nes jie dievus įsivaizduoja ne žmogiškuoju pavidalu<sup>181</sup>. Tokia kultūrinė perskyra tarp helėnų ir persų labai aiškiai apibrėžia, kuo pasižymi helėnai, kuo jie skiriasi nuo kitų tautų, šiuo atveju – nuo persų. Vis dėlto jei kalbėtume apie kultūrinį tapatybės modelį, konstruojamą per opoziciją tarp barbarų ir helėnų, būtina nepraleisti pro akis to, kad Herodoto atveju kalbama apie silpnąją opoziciją. Herodotas nemano, kad egzistuoja nepajudinama, statiška helėnų ir atitinkamai barbarų apibrėžtis, jis nevengia paminėti, ką vienos tautos pasiskolino iš kitų, atskleisdamas labai akivaizdų kultūrinių elementų difuzijos faktą<sup>182</sup>. Tačiau kai kurios tautos, kurias būtų galima laikyti kultūriškai „grynomis“ ir svetimoms įtakoms nepasiduodančiomis tautomis, tokį kultūrinių elementų skolinimosi precedentą tarsi paneigia. Viena iš tokių tautų yra egiptiečiai, kurie, kaip pasakoja Herodotas (Hdt 2. 79. 3–6), turi savų iš kartos į kartą perduodamų giesmių, todėl svetimų giesmių nepripažįsta (Herodotą labiausiai nustebina tai, kad egiptiečių giedama Lino giesmė nėra pasiskolinta). Kitas daug pasakantis svetimų papročių vengimo atvejis jau buvo pateiktas aprašant skitų papročius (Hdt. 4. 76) – tai skito Anacharsio, persiėmusio svetimais helėniškais papročiais ir dėl to pasmerkto savotiškai *damnatio memoriae*, istorija. Iš Anacharsio pavyzdžio matyti, kad egzistuoja tam tikra kultūrinė riba, kurios negalima peržengti, o žmogus, surizikavęs ją peržengti, atsiduria už tautos ribų. Tačiau šis pavyzdys labiau galioja nehelėnų tautoms, kurioms yra svarbus papročių grynumas. Patys helėnai, kaip nesyk pažymi Herodotas, daug ką skolinasi iš kitų tautų (ryškiausias tokio skolinimosi pavyzdys yra dievai, kuriuos helėnai neva „pasiskolina“ iš egiptiečių). Helėnams yra būdingas dinamiškas kultūrinis tapatumas arba, paprasčiau tariant, jie yra kultūriniu požiūriu „negryna“ tauta ir daugybės svetimų įtakų susipynimo mazgas. Net ir pačioje Heladėje galima rasti pavyzdžių, paneigiančių helėnų kultūrinio unitariškumo principą. Jeigu pritaikytume „Kito“ diskursą patiems helėnams, tuomet šiuo helėnų „Kitu“ galėtų būti Sparta. Herodoto aprašytoji Leotichido ir Demarato kova dėl valdžios labiau primena persams, o ne helėnams būdingą varžymąsi (Hdt. 6. 65). Savo ruožtu šis kultūrinis helėnų „negrynumas“ kontrastuoja su jų etninio grynumo paieškomis ir bandymu išsiaiškinti, kurios tautos yra autochtoniškos, o kurios – ne. Jiems yra labai svarbu pabrėžti, kad, pavyzdžiui, atėniečiai nuo pat pradžių gyveno toje pačioje teritorijoje. Tuomet šie pavyzdžiai tarsi sugriauna aštuntojoje Herodoto knygoje pateiktą panhelėnizmo apibrėžimą:

---

<sup>181</sup> Skitų ir persų pavyzdžiai pasitelkiami siekiant parodyti statulų ir aukurų reikšmę helėnų religinėse praktikose (J. M. Hall, *op. cit.*, p. 192; taip pat žr. F. Hartog, *op. cit.*, p. 175).

<sup>182</sup> S. Scullion, „Herodotus and Greek religion“, in: *Companion to Herodotus*, C. Dewald, J. Marincole (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 198.

jeigu tam tikri kultūriniai elementai nėra išimtinai helėniški, o pasiskolinti iš kitur, kalbėjimas apie panhelėniškus dievus ir papročius netenka prasmės. Taigi turi būti kitas būdas apibrėžti tai, kas būdinga visiems helėnams. Natūraliai peršasi mintis, kad helėnų esmę kaip tik ir sudaro šis atvirumas svetimiems papročiams, laisvė nuo kultūrinių prietarų, bet tuo pat metu ir tam tikras konservatyvumas, tik susijęs ne su papročiais, bet siekiu išlaikyti esamą padėtį nepakitusią, su politine helėnų sankloda. Ne visur Heladėje būta demokratijos ir demokratiškai besitvarkančių polių, tačiau Herodoto *Istorijos* pabaigoje matome, kad helėnai laimi susivieniję, demokratiškai nulemdami savo likimą<sup>183</sup>.

Nors tapatinimasis su etnine grupe nenustojo savo reikšmės, tačiau susiklosčiusios naujos aplinkybės vertė kitu žvilgsniu pažvelgti į tapatybės problemą. Senasis panhelėniškosios tapatybės apibrėžimas nebetiko iškilus barbaro, svetimšalio figūrai. Herodotas, susidūręs su nauja tikrove, šį apibrėžimą bandė pateikti priešindamas helėnus ir barbarus ir mėgindamas parodyti jų kultūrinius skirtumus. Tačiau kaip galima matyti, tik retais atvejais yra pagrindo kalbėti apie nehelėnų tautų papročių kitoniškumą ar svetimumą<sup>184</sup>. Dažnai tam tikri barbarų papročiai susilaukia Herodoto pagyrų, o helėnų papročiai neretai yra laikomi pasiskolintais iš nehelėnų. Herodotas, regis, tokiais aprašymais siekia paneigti vyraujančią stereotipą apie barbarų kultūrinį nepakankamumą ar jų papročių neteisingumą. Kaip gerai parodo Herodoto pateikta skitų ir amazonių (tiek vieni, tiek kitos, iš helėniškosios perspektyvos žvelgiant, yra laukinius papročius praktikuojantys barbarai) papročių analizė, skitai užima centro poziciją, kai yra sulyginami su amazonėmis, kurios yra pristatomos kaip dar keistesniais papročiais nei skitai pasižyminti tauta. Taigi papročių normalumo perspektyva priklauso nuo buvimo centre arba periferijoje pozicijos. Helėnai, kuriems priklauso ir pats

---

<sup>183</sup> Labai svarbus epizodas, daug pasakantis apie tai, kas sudaro panhelėnizmo esmę, yra Demarato ir Kserkso pasikalbėjimas (Hdt. 7. 101–104): Kserkso paklaustas, ar helėnai stos prieš jį į kovą, Demaratas atsako, kad šaunumas (ἀρετή) helėnus gelbsti ir nuo skurdo (πενία), ir nuo vergijos (δεδουλοσύνη), todėl tikėtis, kad helėnai bailiai pasitrauks, vargu ar įmanoma. Kitas bruožas, kuriuo helėnai, o ypač spartiečiai, išsiskiria yra šaunumas kovoje. Maža to, jie yra laisvi (ἐλεύθεροι), tačiau nevisiškai, mat turi valdovą įstatymą (δεσπότης νόμος), kuriam paklūsta su didesniu nuolankumu, nei Kserkso pavaldiniai paklūsta jam. Matome, kad tam tikras asmeninės laisvės ir savanoriško paklusimo ne vienam valdovui, o universaliam principui, kuriuo yra *įstatymas* ir dėl kurio nusprendžia visa tauta, derinys nulemia panhelėniškojo tapatumą esmę. Įstatymas, kitaip nei vienas žmogus, visada suteikia tam tikrą apibrėžtumą, jis niekuomet nesikeičia (kaip galėtų keistis žmogiškoji užgaida) ir neleidžia kiekvienam elgtis taip, kaip jam atrodo tinkama.

<sup>184</sup> Turbūt geriausia barbarų papročius įvardinti kaip keistus: kuo jie labiau nutolę, tuo keistesni.



Herodotas, užima centro poziciją, todėl visos kitos tautos atsiduria periferijoje ir yra vertinamos pagal šį buvimo periferijoje matą. Visų aplink išsidėsčiusių tautų papročiai yra nutolę nuo helėniškojo vidurkio ir gali būti laikomi mažų mažiausiai neįprastais. Herodoto siekis yra pakeisti šią perspektyvą. Dėl šios priežasties jis neįvardija arba labai retai įvardija tai, kuo išsiskiria helėnai. Jis naudoja inversiją, kuri leidžia parodyti ne tik tai, kuo helėnai skiriasi, bet suteikia gerą progą pamąstyti ir apie paties kitoniškumo konstravimo prigimtį. Tačiau ta pati strategija gali būti pritaikyta ir skitams, egiptiečiams, libiams, trakams, persams. Herodotas, panašu, ir pats kvestionuoja savo helėnocentristinę poziciją, tarsi sakydamas, kad viskas priklauso nuo žiūrėjimo kampo, o jo barbarus palankiai vaizduojantys aprašymai yra ne kas kita kaip šios helėnocentristinės pozicijos atsisakymas. Jis nori parodyti teiginių apie helėnų ir barbarų papročių nesutaikomumą neteisingumą ir naujai apibrėžti helėniškumą per kultūros, papročių ir etniškumo derinį.

## 2.3 POLITINIS TAPATYBĖS MODELIS

Politinio tapatybės modelio atsiradimą pirmiausia reikia sieti su polio kaip atskiro politinio vieneto iškilimu. Pasekus panhelėninės tapatybės evoliuciją matyti, kaip nuo bendru protėviu grįstos tapatybės pamažu pereinama prie etniniu pagrindu (dorėnų, jonėnų ar ajolėnų) kuriamos tapatybės, kol galiausiai yra pasiekiamas polio pagrindu kuriamas tapatybės modelis. Šią kaitą galima apibūdinti kaip didesnio apibrėžtumo link vykstantį panhelėninės tapatybės formavimosi procesą. Nors tiek Herodoto, tiek Tukidido atveju priklausymo etninei grupei klausimas vis dar išlieka aktualus, tačiau tuo pat metu jį ima keisti kitas – tapatybę naujai apibrėžti reikalaujantis – klausimas apie tapatinimosi su etnine grupe pakankamumą. Turbūt galima teigti, kad tikrasis savo tapatybės suvokimas ir sąmoningas tapatinimasis prasideda tik peržengus etninės tapatybės ribas ir perėmus polio tapatybę<sup>185</sup>. Tapatinintis su poliu kaip atskiru vienetu yra paprasčiau vien dėl jo fizinio ir vertybinio apibrėžtumo. Polis yra kur kas lengviau apžvelgiamas nei, tarkime, etninė grupė, polio vertybės yra aiškesnės nei etninės grupės, todėl natūralu, kad polio tapatybė yra lengviau formuojama. Polio gyventojas aiškiai žino, kokioms vertybėms atstovauja jo polis ir kokias vertybes jis kaip polio pilietis

---

<sup>185</sup> Būtų galima pasakyti, kad tapatybė ar etninės grupės ribos yra politiniai dalykai ir kad negalima kalbėti apie tautos egzistavimą iki polio.

turi ginti. Tai reiškia, kad etniniu pagrindu kuriama tapatybės samprata nusidėvi. Tukididas ne kartą parodo, kad etninės priklausomybės klausimas kone ciniškai keliamas iškilusios grėsmės akivaizdoje<sup>186</sup>. Kitaip tariant, etninės afiliacijos yra svarbios tik tuomet, kai reikia burtis į sąjungą esant išorinei grėsmei ar patiems siekiant tapti grėsmę keliančia jėga. Žinoma, nereikia pamiršti, kad polio tapatybės klausimas didele dalimi yra susijęs su dviejų polių – Atėnų ir Spartos – iškilimu ir lenktyniavimu, prasidėjusiu jau karų su persais, o savo apogėjų pasiekusiu Peloponeso karo metu. Būtent tada susiformuoja du politinės tapatybės modeliai – atėnocentrinis ir spartocentrinis. Praktiškai bet koks diskursas, susijęs su panhelėninės tapatybės klausimu, negali apeiti Atėnų ir Spartos. Šią dviejų polių įtampą pirmasis užčiuopia Herodotas, tačiau geriausiai ją užfiksuoja Tukididas.

Tukidido *Peloponeso karo istorija* – tai tiesioginis liudijimas, kaip dviejų galių – Atėnų ir Spartos – kūrimasis, prasidėjęs dar karų su persais metu, įgavo varžybų pobūdį ir atvedė prie didžiausio susipriešinimo, kokį tik helėniškasis pasaulis kada nors buvo matęs. *Peloponeso karo istorijos* ašis yra Atėnų ir Spartos, dviejų superpolių, santykių istorija, daug pasakanti ir apie panhelėniškosios tapatybės problemą. Akivaizdu, kad etninės priklausomybės klausimas, nors ir keliamas sporadiškai, nebebuvo toks aktualus kaip anksčiau<sup>187</sup>, todėl buvo pereita prie politinės tapatybės klausimo. Antra vertus, etninės priklausomybės klausimas galėjo būti keliamas prirėkus sąjungininkų: pasak Herodoto (Hdt. 7. 150), daugelis graikų manė, kad Argas karų su persais metu atsisakė drauge pulti persus būtent dėl to, jog jį saistė bendra giminytė su persais. Atėnai po tiranų nuvertimo atstovavo demokratijai, kuri nuo Kleistenio reformų buvo pristatoma kaip paradigminė, pavyzdžiu visiems helėnams esanti savivaldos sistema, savo ruožtu spartiečiai atstovavo mišraus pobūdžio valdymo sistemai. Apie spartietišką tapatybę sunkiau kalbėti dėl tos priežasties, jog pastaroji nebuvo tokia universali, kad ja remiantis būtų galima apibrėžti panhelėnišką tapatybę, o atėnietiškosios vertybės (tiek socialinės, tiek politinės) buvo pristatomos kaip kone tobula bazė, ant kurios būtų galima statyti visą panhelėniškąjį identitetą. Todėl

---

<sup>186</sup> G. E. M. de Ste Croix kalba apie tai, kad Peloponeso karas atskleidė santykių tarp miestų amoralų pobūdį (G. E. M. de Ste Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, London: Duckworth, 1972, p. 5–34).

<sup>187</sup> J. M. Hallas (*op. cit.*, p. 198) pateikia puikų pavyzdį, koks absurdiškas kartais galėjo būti šis kilmės iš vieno bendro protėvio aspektas: „helėniškoji genealogija jau buvo, regis, atgyvenusi savo funkcinio naudingumo dienas. Viena vertus, ji nebuvo pakankamai visaapimanti: helėnai negalėjo nesuprasti ironijos, slypinčios už to fakto, kad Tegėjos ar Orchomeno arkadai, taip narsiai kovęsi už Heladės laisvę, negalėjo įrodyti tiesioginės kilmės iš Helėno. Kita vertus, nebuvo nieko, kas garantuotų jos (t. y. helėniškosios genealogijos – A. J.) išskirtinumą“.

Tukidido atveju galbūt reikėtų kalbėti ne apie panhelėniškąsias vertybes, išreiškiančias tai, kas būdinga visiems helėnams, bet apie atėnocentriškai orientuotas panhelėniškąsias vertybes, tapusias siektinu ir primestinu tikslu visiems helėnams, net jeigu jiems tos vertybės buvo svetimos.

Ryškesniausiai polio tapatybės suaktualėjimo<sup>188</sup> ir etninės tapatybės devalvacijos procesas atsiskleidžia Tukidido *Peloponeso karo istorijoje* fiksuojamų įvairių graikų polių konfliktų atveju. Tam, kad apsigintų arba užpultų, graikų poliai naudojo etniškumo argumentą. Artimesnių ryšių tarp polių nebuvimas skatino juos griebtis šios priemonės, kuri buvo visiškai pateisinama ir netgi tam tikra prasme demonstravo graikų miestų politikos racionalumą. Vis dėlto *Peloponeso karo istorijoje* aiškiai matyti, kad etniškumo klausimas niekada nėra išvystomas plačiau ir neperžengia sąjungininkų pritraukimo savo pusėn diskurso.

### 2.3.1 Giminytės samprata Tukidido *Peloponeso karo istorijoje*

*Peloponeso karo istorijoje* Tukididas vartoja du giminystei ar artimumo ryšiams apibrėžti skirtus žodžius: *ξυγγένεια* / *ξυγγενής* ir *ἀποικία* / *ἀποικος*<sup>189</sup>. Įprastai terminas *ἀποικος* nurodo į santykius tarp miestų, o terminas *ξυγγενής* apibrėžia šeimos santykius<sup>190</sup>. Tačiau Tukididas išplečia šių terminų vartoseną: žodžiu *ξυγγενής* įvardijama tai, kas išeina už oikos ribų ir nurodo į viešąją sferą, polio erdvę arba kas nusako etninę grupę<sup>191</sup>. Ypatinę reikšmę klausimas apie giminytę įgauna vadinamajame Melo dialoge ir VI Tukidido *Peloponeso karo istorijos* knygoje. Tarpbendruomeniniu lygmeniu

---

<sup>188</sup> Tai buvo natūralus procesas. Priklausomybė pirmiausia reikėsi per priklausymą savo miestui-valstybei. Priklausomybė ir ištikimybė poliui buvo regima kaip tarpinė pakopa tarp priklausomybės etninei grupei (gr. *ἔθνος*) ir priklausomybės filei arba demui. Tačiau sunku buvo įsivaizduoti ką nors mirštant kovoje už etninę grupę arba filę, tačiau buvo tikimasi, jog pilietis mirs už savo polį, kuris buvo jo tėvynė (M. H. Hansen, Th. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 12).

<sup>189</sup> Apie termino *ξυγγένεια* santykį su žodžiu *οἰκειότης* žr. D. Musti, „Sull’idea di *συγγένεια* in iscrizioni greche“, in: *ASNP* 32, p. 225–239.

<sup>190</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 33.

<sup>191</sup> Pavyzdžiui, Tukididas žodį *οἰκεῖος* vartoja priklausymo poliui prasme. Kaip sako Gregory’is Crane’as, „terminas *suggeneia* apibūdina apibendrintą ir didžia dalimi klasifikacinę giminytę, kuria dalijasi artimų polių nariai“ (G. Crane, *The Blinded Eye: Thucydides and the New Written Word*, London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996, p. 148). Iš trisdešimt penkių žodžio *ξυγγένεια* paminėjimų tik septyniškart šis terminas nusako ryšius tarp žmonių – didžiosios daugumos atveju kalbama apie santykius tarp miestų (M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 33).

žodžiu *ξυγγένεια* gali būti įvardijama giminystė tarp metropolijos ir kolonijos arba netgi tarp dviejų metropolijos kolonijų. Šia prasme terminai *ξυγγένεια* ir *ἀποικία* yra tos pačios prigimties: žodžiu *ἀποικία* išreiškiami santykiai tėra smulkesnis terminu *ξυγγένεια* įvardijamų santykių subelementas<sup>192</sup>.

Giminystės klausimas yra klausimo apie kolonizaciją sudedamoji dalis. Pats kolonizacijos procesas aptariamas jau pačioje *Peloponeso karo istorijos* pradžioje, žinomoje „Archeologijos“ pavadinimu. Kolonizacijos proceso pradžią Tukididas fiksuoja nuo Kretos karaliaus Mino laikų (Thuc. 1. 4. 1). Minas, turėdamas stiprų laivyną, išplėtė savo įtaką visoje Egėjo jūroje, valdė Kikladžių salas, jose įsteigdamas kolonijas ir jas pavesdamas valdyti savo sūnums (tokiu būdu pradėdamas „minojizacijos“ procesą<sup>193</sup>). Dar didesni postūmį kolonizacijai, taip pat ir vidiniams miesto procesams suteikė Trojos karas. Po Trojos karo vyko nuolatinis migracijos ir kolonizacijos procesas (Thuc. 1. 12. 1: *μετὰ τὰ Τρωικὰ ἡ Ἑλλὰς ἔτι μετανίστατό τε καὶ κατοκίζετο*), miestuose vyko sukilimai (Thuc. 1. 12. 2: *στάσεις ἐν ταῖς πόλεσιν ὡς ἐπὶ πολλὸν ἐγίνοντο*), o neramumų paskatinti žmonės kėlėsi (kartais ne savo noru) kitur ir steigė naujus miestus<sup>194</sup>. Peloponesu vadinamą Graikijos dalį apgyvendino dorėnai Heraklio palikuonys. Praėjo nemažai laiko, kol stojo taika ir ramybė, o nuolatinis gyventojų judėjimas liovėsi. Su šiuo taikos ir ramybės laikotarpiu Tukididas sieja didžiulę kolonizacijos bangą vakarų ir rytų kryptimis: Joniją ir didžiąją dalį salų kolonizavo atėniečiai, dorėnams palikdami Italiją, Siciliją ir kai kurias žemyninės Graikijos sritis (Thuc. 1. 12. 4). Pamažu dorėniški, jonėniški ir ajolėniški miestai išsibarstė po visą oikumėnę, sudarydami tankų ir sudėtingais tarpusavio ryšiais pasižymintį, tačiau vieno centro neturintį tinklą<sup>195</sup>.

Etninių priklausomybių klausimas tampa svarbus ir aptariant Peloponeso karo priežastis. Dingstis kilti Peloponeso karui buvo ginčas dėl Epidamno miesto<sup>196</sup>. Epidamnas buvo Korkiros kolonija, įkurta Falijo,

---

<sup>192</sup> A. Giovannini, „Les relations de parenté entre cites grecques“, in: *Museum Helveticum* 54 (3), 1997, p. 162.

<sup>193</sup> Trumpai, bet aiškiai apie „minojizacijos“ klausimo kontroversiją žr. S. Hornblower, *comm. ad loc.*, in: S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Volume I, Books I–III, Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 18–19.

<sup>194</sup> Vienas iš pirmųjų tokio ištiso miesto gyventojų priverstinio „persikėlimo“ pavyzdžių yra bojtiečių išsivymas iš Arnės miesto ir jų įsikūrimas Kadmėjidėje (Thuc. 1. 12. 3: *Καδμηίδα γῆν καλουμένην ᾠκισαν*).

<sup>195</sup> I. Malkin, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 4.

<sup>196</sup> Kalbant apie priežastis, esama trijų galimų paaiškinimų. Pagal vieną iš jų karą paskatino Spartos pasiryžimas sunaikinti Atėnų galią. Pagal antrąją teigiama, kad tai patys atėniečiai stengėsi karą išprovokuoti. Galiausiai, paties Tukidido žodžiais

korintiečio iš Heraklidų giminės (Thuc. 1. 24. 1). Laikui bėgant Epidamnas stipriai išaugo tiek galia, tiek gyventojų skaičiumi. Prieš prasidedant karui tarp Atėnų ir Spartos Epidamno miesto demokratinė partija išvijo aristokratus, kurie prisijungė prie miesto priešų ir ėmė jį puldinėti. Tuomet demokratai nusprendė kreiptis pagalbos ir pasiuntė pasiuntinius į Korkirą, jų motininį miestą (μητρόπολις), prašydami pagalbos. Vis dėlto korkiriečiai atsisakė priimti pasiuntinius ir išsiuntė juos atgal. Nežinodami, ką daryti, epidamniečiai kreipėsi į Delfų orakulą, norėdami išsiaiškinti, ar jie turėtų perduoti miestą jį įsteigusiems korintiečiams. Orakulas patvirtino, kad jie turėtų pasielgti būtent taip (Thuc. 1. 25. 2). Epidamniečių pasidavimo Korinto globon argumentas buvo toks: kadangi Falijas buvo korintietis, tai ir Korintas gali būti laikomas tikruoju jų miestu-steigėju. Korinto atsakas į šį veiksma buvo vienareikšmis: Korintas laikė Epidamną savo kolonija, negana to, į pagalbą epidamniečiams skatino ateiti ir tas faktas, kad tarp Korinto ir Korkiros tvyrojo neapykanta: korintiečiams užkliuvo tai, kad Korkira nerodė deramos pagarbos savo motininiam miestui, nesuteikė korintiečiams įprastinių teisių ir nerodė pritinkančių pagarbos ženklų viešų švenčių metu, neteikė pirmenybės jiems atliekant aukojimus (Thuc. 1. 25. 4: οὔτε Κορινθῶ ἀνδρὶ προκαταρχόμενοι τῶν ἱερῶν). Korkiros santykis su motininio miestu buvo persmelktas paniekos, kylančios iš finansinių išteklių gausos ir karinio pajėgumo suvokimo<sup>197</sup>. Tukididas rašo, kad korintiečiai buvo labiau nei patenkinti galėdami į Epidamną pasiųsti pagalbą (οἱ Κορίνθιοι ἔπεμπον ἐς τὴν Ἐπίδαμνον ἄσμενοι τὴν ὠφελίαν). Korintas surinko norinčius į Epidamną persikelti žmones ir išžygiavo. Ir nors šioje santykių tarp Korinto ir Korkiros istorijoje daugiausia dominuoja sentimentalūs motyvai<sup>198</sup>, tačiau, anot Jacquelline'os de Romilly, pragmatiniai interesai šiuo atveju taip pat buvo ne paskutinėje vietoje, ir sentimentai jokia būdu jų nepašalina<sup>199</sup>. Į pagalbą Epidamnui galima žiūrėti kaip į bandymą naujai persteigti miestą. Tukididas rašo, kad korintiečiai kvietė visus savanorius, norinčius įkurti naują koloniją Epidamne (Thuc. 1. 27. 1). Naujesiems kolonistams buvo žadamos lygios

---

kalbant, tikroji karo priežastis buvusi Atėnų galios augimas ir Spartos baimė dėl neriboto jos masto (plačiau apie tai žr. G. Cawkwell, *Thucydides and the Peloponnesian War*, London and New York: Routledge, 1997, p. 20).

<sup>197</sup> Korkira ypatingai didžiavosi savo laivynu, o patys korkiriečiai tvirtino, kad garsieji fajakai buvę pirmieji Korkiros gyventojai (1. 25. 4).

<sup>198</sup> A. W. Gomme, *comm. ad loc.*, in: A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford: Clarendon Press.

<sup>199</sup> J. de Romilly, *Thucydides and Athenian Imperialism*, Oxford: Blackwell, 1963, p. 80.

teisės, visi pageidavusieji galėjo nusipirkti savo dalį naujosios kolonijos steigime.

Korkira, atsakydama į Korinto veiksmus, atsiuntė pasiuntinius su nurodymais nesikišti į jos kolonijos reikalus arba, jeigu Korintas vis dėlto norėtų užginčyti Epidamno priklausomybę Korkirai, kreiptis į trečiųjų šalių teisną (Thuc. 1. 28. 1–2). Korintas savo ruožtu pareikalavo nutraukti miesto apgultį. Korkira nenusileido, tvirtindama, kad dialogas galys prasidėti tik tuomet, kai Korintas iš miesto išves savo karines pajėgas. Aktyvios<sup>200</sup> Korinto pastangos pradėti karą buvo daugiau nei akivaizdžios. Galiausiai konfrontacija tarp Korkiros ir Korinto baigėsi karu, kuriame Korintas patyrė pralaimėjimą. Korinto bandymas atgauti savo koloniją baigėsi nesėkme.

Nors ir pralaimėjęs, Korintas neatlyžo, stengdamasis dar labiau pagausinti savo ir taip jau nemenką laivyną. Buvo ieškoma jūreivių ne tik Peloponese, bet ir visoje Graikijoje (Thuc. 1. 31. 1). Dėl to sunerimę korkiriečiai nusprendė pagalbos ieškoti Atėnuose. Iš pradžių buvo pasiūsti pasiuntiniai su pasiūlymu priimti juos į Atėnų sąjungą. Korintas, sužinojęs apie tokius Korkiros veiksmus ir stengdamasis užkirsti kelią dviejų galingų laivynų susijungimui, į Atėnus taip pat atsiuntė savo pasiuntinius. Korkiriečių kalba bandant įtikinti Atėnus priimti juos į savo sąjungą yra nepaprastai įtikinanti naudos kariniame konflikte argumento aptartis. Korkiriečiai aiškiai parodo, kuo Atėnų sąjunga su jais galėtų būti naudinga (ξυμφέρον), ko Atėnai gali tikėtis iš Korkiros, kokio pobūdžio santykius ir įsipareigojimus tokia sąjunga implikuoja (Thuc. 1. 32. 1):

*Atėniečiai, susiklosčius tokiai padėčiai yra teisinga ir priderama aiškiai nurodyti tam tikrus dalykus. Mes atvykome prašyti jūsų pagalbos ne dėl suteiktų didelių paslaugų ir ne dėl sąjungos, bet norėdami iš pradžių*

---

<sup>200</sup> Dar vienas iš tokių miestų, kuriuose Korinto įtaka itin reikšėsi, buvo Poteidaja: Korintas Poteidajoje vykdė aktyvią politiką, stengėsi dalyvauti jo valdyme (siųsdamas savo vietininkus), rėmė jos pastangas kovoje su Atėnais (Thuc. 1. 57. 2, 58. 1, 60. 2). Tukididas taip pat pamini Korinto kolonijinius ryšius su Apolonija (Thuc. 1. 26. 2) ir Leukade (Thuc. 1. 30. 2). Visi šie pavyzdžiai Korintą pristato kaip artimus ryšius su savo kolonijomis besistengiantį palaikyti miestą, besididžiuojantį savo turtais ir galia, kurią jis stengiasi išlaikyti vykdydamas aktyvią ir neretai agresyvią politiką, prisiimdamas kolonijinio lyderio vaidmenį (M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 72). Korintas aktyviai rėmė Ambrakijos veiksmus prieš Akarnaniją (Thuc. 2. 80. 3; 2. 81. 3), kišosi į Korkiros vidaus politiką (Thuc. 1. 55. 1), su savo kolonijomis Leukade ir Ambrakija derino karinius ir diplomatinius veiksmus (Thuc. 2. 80. 3, 2. 81. 3). Galiausiai Korintas palaikė itin artimus ryšius su savo kolonija vakaruose Sirakūzų miestu.

*parodyti, kad suteikdami mums pagalbą jūs veiksate savo labui arba bent jau sau nekenksite*<sup>201</sup>.

Korkiriečiai supranta savo prašymo nepagrįstumą, kadangi jie anksčiau nedalyvavo jokiose sąjungose, laikėsi neutraliai, už tai sumokėdami didžiausią galimą kainą. Korkiriečiai supranta, kad prašydami pagalbos dabar jie keičia savo politikos kryptį, tačiau tai neturėtų, anot jų, stebinti, žinant, kas jiems gresia pralaimėjus Korintui. Stengdamiesi bet kokia kaina patraukti Atėnus savo pusėn, korkiriečiai nuo ζυμφέρων argumento pereina prie δίκαιον argumento:

*Jeigu jūs patenkinsite mūsų prašymą, tai suprasite, kad daugeliu atžvilgių buvo geras dalykas, jog mes kreipėmės į jus šiuo metu. Mat pirmiausia jūs nesuteiksite pagalbos užpuolikams, padėdami žmonėms, kurie yra užpuolimo aukos. Antra, mums dabar gresia didžiulis pavojus, todėl jeigu dabar mus priimsite į savo sąjungą, pelnysite amžiną padėką.*

Vis dėlto svarbiausias momentas korkiriečių kalboje yra bandymas pateisinti savo atsimetimą nuo metropolijos, argumentuojant tuo, jog pastaroji iš esmės pažeidė juos siejančius artimumo ryšius, pamindama teisingumo ir laisvės principus. Iš korkiriečių kalbos galima suprasti, kad Korintas smarkiai išnaudojo savo koloniją, o jos gyventojus laikė žemesniais. Korkiriečiai pabrėžia pažeistą lygybės principą tarp kolonijos ir metropolijos (Thuc. 1. 34. 1):

*Jeigu korintiečiai sakys, kad jūs neturite teisės priimti vieną jų kolonijų į savo sąjungą, jiems reikėtų žinoti, kad kiekviena kolonija, jeigu su ja elgiamasi gražiai, gerbia savo metropoliją ir nutolsta tik tuomet, kai su ja elgiamasi blogai. Kolonistai siunčiami svetur ne tam, kad būtų pasiliekančiųjų vergai, bet tam, kad būtų jiems lygūs. Ir visiškai aišku, kad Korintas su mumis pasielgė blogai. Mes paprašėme jo išspręsti Epidamno klausimą kreipiantis į trečiųjų teismą, tačiau užuot protingai išsprendęs klausimą jis atsakė į jų prašymus karu. Iš tikrųjų tai, kaip jis elgiasi su mumis, savo giminaičiais, jums turėtų būti įspėjimas ir turėtų neleisti pakliūti į pinkles arba klausytis to, kas gali pasirodyti kaip pagrįsti reikalavimai.*

Tačiau korintiečių atsakas atskleidžia visai kitokią santykių tarp metropolijos ir kolonijos realybę. Korintiečiai savo atsakomąja kalba parodo, kad jokio lygybės principo santykiuose tarp Korinto ir Korkiros negali būti – kolonizacijos tikslas buvęs tvarkyti savo kolonijos gyvenimą ir sulaukti iš jos pagarbos (Thuc. 1. 38. 2–3). Abipusiškumo principas tarp Korinto ir Korkiros veikia pagal tam tikrą hierarchiją. Kaip Korkiros steigėjas Korintas turi teisę

---

<sup>201</sup> Čia ir toliau, jei nenurodyta kitaip, Tukidido *Peloponeso karo istorijos* vertimas – mano – A. J.

reikalauti pavaldumo, ir tam tikra prasme čia galioja panašus abipusiškumo principas kaip tarp tėvų ir vaikų: tėvai rūpinasi vaikais, reikalaujami iš jų paklusnumo ir pagarbos: „*apoikia* pasirodo esanti nuolatinėje ir neišvengiamoje dėkingumo savo motinio miesto atžvilgiu pozicijoje, prasidedančioje kartu su kolonizacijos įvykiu – naujos gyvenvietės gyvenimo pradžia. Kolonizacijos įvykis paskatina nekintamą hierarchiją tarp *metropolijos* ir *apoikijos*, palyginamą su fizinės gimties įvykiu. Ta prasme pagarba ar motininiam miestui suteiktos paslaugos [...] nėra skaičiumi išmatuojamas išsimokėjimas iki nulinio balanso, bet simbolinis patvirtinimas ir amžinos dėkingumo skolos atnaujinimas“<sup>202</sup>. Tiek korintiečių, tiek korkiriečių kalbose išryškėja visai kitoks etinių verčių, veikiančių ζυγγένεια tipo santykiuose, pobūdis<sup>203</sup>.

Korinto atstovai į korkiriečių kaltinimus atsako apversdami pastarųjų argumentus ir jų kalbos stipriąsias puses paversdami silpnosiomis bei jas nukreipdami prieš juos pačius. Korintiečiai parodo, kad korkiriečių neutralumas ir ligšiolinis nenoras sudaryti vienokią ar kitokią sąjungą liudija apie pačių korkiriečių nusikaltimus ir bandymus juos nuslėpti. Būtent korkiriečiai jėga atiminėja kitų turta, apgaudinėja ir elgiasi negarbingai (Thuc. 1. 37. 4–5). Galiausiai korintiečiai prabyla apie netinkamą kolonijos elgesį metropolijos atžvilgiu, subordinacijos santykių pažeidimą (Thuc. 1. 38. 1):

*Iš tiesų jie garbingai nesielgė nei su mumis, nei su kuo nors kitu. Nors jie yra mūsų kolonija, jie nebuvo mums ištikimi ir dabar su mumis kariauja. Jie sako, kad jie nebuvo išsiųsti tam, kad su jais būtų blogai elgiamasi. O mes gi sakome, kad neįkūrėme kolonijų tam, kad būtume jų įžeidinėjami, bet greičiau tam, kad vadovautume ir sulauktume pagarbos. Visais kitais atvejais kitos mūsų kolonijos mus gerbia ir rodo mums didelį prieraišumą. Tuomet yra akivaizdu, kad jeigu didžioji dauguma yra*

---

<sup>202</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 85–86. „The *apoikia* appears to be in a position of permanent and inalienable debt of gratitude towards the mother-city, which starts with the event of the colonization – the start of the life of the new settlement. The event of the colonization initiates an unalterable hierarchy between *metropolis* and *apoikia*, comparable to the event of physical birth. In that sense, honours or services rendered to the mother-city [...] are not measurable repayments towards a zero balance, but symbolical confirmations and renewals of the eternal debt of gratitude.“

<sup>203</sup> Jau buvo užsiminta, kad pagrindinis korkiriečių argumentas dėl atsimetimo nuo savojo metropolijos yra lygybės, kuri ζυγγένεια tipo santykiuose yra šalutinis dalykas, iškėlimas. Tai, ko Korkira reikalauja, t. y. iš naujo apibrėžti pagal griežtas taisykles palaikomus santykius, yra veik neįmanoma, kadangi egzistavusi hierarchinį statusą apibrėžianti etika ir lūkesčiai paprasčiausiai neleido to padaryti (G. Crane, *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998, p. 111).



*patenkinta mumis, Korkira negali turėti pagrįsto pagrindo būti vienintelė, kuri būtų mumis nepatenkinta. Ir mes stojame į karą ne neapgalvotai, o kaip tik dėl to, jog buvome sąmoningai priversti. Net jeigu mes padarėme klaidą, teisinga jiems būtų mums pasiduoti, savo ruožtu mums būtų gėdinga neparodyti pagarbos tokiam elgesiui. Tačiau jų elgesys ir pasitikėjimas savo turimu turtu daugybę kartų privertė juos elgtis negarbingai mūsų, o ypač Epidamno, kuris mums priklauso, atžvilgiu.*

Giminystės saitais nulemtos sąjungos buvo trapios, ir karo realybė darė akivaizdžias korekcijas santykiuose tiek tarp etniškai artimų, tiek tarp skirtingų etninėmis priklausomybėmis pasižyminčių miestų. Korkiriečių ir korintiečių bandymas išsiaiškinti priklausomybės ryšius ir skirtingų argumentų naudojimas atskleidžia netvirtą kolonijos ir metropolijos ryšį, bendrų vertybių, galiausiai formalių taisyklių, apibrėžiančių jų savitarpio santykius, nebuvimą. Ši akivaizdų faktą paliudija ir atėniečių, į kuriuos kreipiasi abi pusės, svarstymai. Karo pragmatika nulemia tai, kad atėniečiai nusprendžia į sąjungą priimti korkiriečius. Atėniečiai nekreipia dėmesio į etninių priklausomybių faktą (jiems netrukdo tai, kad su Korkira jie nėra sudarę sąjungos ar kad jų nesaisto giminystės ryšiai), žiūrėdami tik to, ar šis sprendimas gali būti naudingas jiems patiems. Atėniečių svarstymai pasižymi racionalumu, jie puikiai suvokia padėtį, mato galimas rizikas ir išeitis, o jų sprendimas tėra prisitaikymas prie esamos situacijos (Thuc. 1. 44. 2–3):

*Jie manė, jog karas su Peloponesu yra neišvengiamas, ir nenorėjo, kad Korkira, turinti tokį didelį laivyną, patektų į Korinto rankas. Jie norėjo, kad vieni kitus pultų kuo stipriau, idant Korintas ir kiti laivyną turintys poliai būtų išsekinti, jeigu jie turėtų stoti į karą. Savo ruožtu jiems taip pat buvo aišku, kad Korkira užėmė labai patogią padėtį pakrantės kelyje Italijos ir Sicilijos link.*

Atsižvelgiant į tai, galutinis Atėnų sprendimas nekelia nė menkiausių abejonių, kadangi jis yra priimtas artėjančio karo akivaizdoje. Tokį sprendimą tam tikra prasme sankcionuoja ir patys korintiečiai, savo kalboje tiksliai apibrėžę karo realybę (Thuc. 1. 41. 2–3):

*Ir šie veiksmai buvo atlikti tinkamu metu, kuomet žmonės yra itin linkę atsisukti į savo priešus ir nepaisyti nieko, išskyrus pergalę. Tokiu metu net ir buvusius priešus jie laiko savo draugais, jeigu jie yra jų pusėje, o tikrus draugus priešais, jeigu pastarieji stoja jiems skersai kelio.*

Dar vienas akivaizdus pavyzdys, bylojantis apie dažnai sunkiai suprantamą giminystės ryšių logiką, yra pademonstruojamas Poteidajos atveju. Poteidaja, miestas Palėnės sąsmaukoje, buvo Korinto kolonija, tačiau kaip Atėnų sąjungininkė mokėjo jiems įnašą (Thuc. 1. 56. 2). Tukididas

nepateikia daug informacijos<sup>204</sup> apie tai, kaip atsitiko, jog Poteidaja ėmė mokėti Atėnams piniginių įnašą. Kaip ten bebūtų, tačiau esama išlikusių įnašo mokėtojų sąrašų, kuriuose nurodoma, jog įnašas Poteidajai buvo padidintas nuo 6 iki 15 talentų apie 439/8 arba apie 435/4 m. pr. Kr.<sup>205</sup>. Nežinia, ar būtent ši aplinkybė galėjo paskatinti Poteidajos gyventojus sukilti<sup>206</sup>, tačiau akivaizdu buvo tai, kad Korintas ėmėsi aktyvaus vaidmens bandydamas susigrąžinti savo koloniją. Atėnai reagavo į šiuos veiksmus bandydami išsaugoti savo sąjungininę ir kartu įnašo mokėtoją po to, kas atsitiko su Korkira, atsimetusia nuo Korinto. Atėnai, stengdamiesi užkirsti kelią bet kokioms išsilaisvinimo iniciatyvoms, pareikalavo, kad Poteidaja nugriautų įtvirtinimus, į Atėnus pasiųstų įkaitų, iš miesto išvarytų Korinto siunčiamus pareigūnus ir ateityje nepriimtų naujų, atvykstančių pakeistųjų vieton (Thuc. 1. 56. 2)<sup>207</sup>. Šie sprendimai, kaip rašo Tukididas, buvo padaryti tam, kad Poteidaja, spaudžiama Korinto ir padedama Makedonijos karaliaus Perdiko, nesugalvotų atsimesti.

Poteidajos išsilaisvinimo iš Atėnų įtakos ir Korinto atėjimo į pagalbą savo kolonijai pavyzdys atrodo kaip gražus sukilimo ir giminytės ryšių efektyvumo tarp metropolijos ir kolonijos įsikūnijimas, bet reikia turėti omeny, kad ir šiuo atveju naudos kriterijus yra akivaizdus: Korintas veikti imasi tik tuomet, kai nuo jo atsimeta Korkira, ir jo rūpestis savo kolonija greičiau rodo baimę prarasti dar vieną koloniją ir taip susilpninti savo pozicijas, nei nesavanaudišką pagalbą. Poteidajos veiksmai taip pat leidžia suprasti, kad ryšiai tarp jos ir metropolijos nebuvo tokie stiprūs, kad paskatintų ją sukilti nepaisant to, kokios pasekmės grėstų. Poteidaja žaidė dvigubą žaidimą: viena vertus, ji siuntė savo pasiuntinius į Atėnus siekdama juos įtikinti nedaryti jokių pakeitimų ir palikti esamą dalykų padėtį, antra vertus, baimė dėl galimos diplomatinės nesėkmės vertė Poteidają ieškoti pagalbos Spartoje (Thuc. 1. 58. 1).

Prie Poteidajos atvejo galima prišlieti ir Platajų bei Tebų santykių temą. Šie santykiai pasižymi ypatinga specifika: tiek Platajos, tiek Tebai buvo

---

<sup>204</sup> S. Hornblower, *comm. ad loc.*

<sup>205</sup> Šią informaciją nurodo R. Meiggsas (R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 528).

<sup>206</sup> J. B. Salmono manymu, labai abejotina, kad toks duoklės padidėjimas būtų galėjęs paskatinti poteidajiečius sukilti (S. B. Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 292).

<sup>207</sup> Atrodo, kad Atėnai pakankamai geranoriškai žiūrėjo į tokią praktiką, buvo netgi toleruojama Poteidajos politinė santvarka (Poteidajoje, kaip manoma, veikė oligarchija), tačiau ši padėtis netruko ilgai ir Atėnai buvo priversti pateikti Poteidajai ultimatumą (P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 299).

ajolietiški miestai, tačiau Platajos palaikė itin artimus ryšius su Atėnais. Nepaisant Platajas ir Tebus saistančių giminystės ryšių, juos skyrė stiprus priešiško jausmas. Antrojoje knygoje, aprašydamas karo pradžią, Tukididas ją susieja su karinių veiksmų tarp Tebų ir Platajų pradžia. Priešiškas tarp Tebų ir Platajų buvo įsisenėjęs<sup>208</sup>, tačiau panašu, kad būta bandymų šį priešišumą įveikti – bent jau iš Tebų pusės<sup>209</sup>. Tebų ir Platajų nesantaikos priežastis nėra atskleidžiama iš karto, o atidedama iki vadinamųjų „Platajų debatų“ trečiojoje knygoje, kuomet įtampa dėl Platajų išlikimo pasiekia aukščiausią tašką: Platajos kreipiasi į Spartą siekdamas išlikti, o Tebai, kaip ir Korinto bei Korkiros atveju, su pasipiktinimu kalba apie Platajų nepagarbą elgesį savo metropolijos atžvilgiu ir atitinkamų įsipareigojimų nevykdymą bei vengimą paklusti (3. 61. 2)<sup>210</sup>. Metropolijos ir jos kolonijos priešiškas, turint tokių santykių precedentą, neatrodo neįprastas, tačiau Platajų sąjunga su Atėnais reikalauja išsamesnio paaiškinimo, kadangi šis ryšys natūraliai nekyla iš giminystės ryšių. Maria Fragoulaki teigimu, Platajų sąjunga su Atėnais neturėtų būti suprasta kaip ζυγγέχεια ryšių pažeidimas, o kaip visiškai įprastas dalykas, pakeičiantis Platajų ir Tebų ajolėnišką / bojotišką sąjungą. Ir nors ši sąjunga nebuvo grįsta akivaizdžiais giminystės ryšiais, tačiau formaliai tokio tipo santykius priminė<sup>211</sup>.

Platajų ir Tebų santykių atomazgą Tukididas aprašo trečiojoje knygoje. Platajos, apsuptos Peloponeso jungtinių pajėgų, nebeišgalėjo priešintis, todėl nusprendė atverti miestą savo noru. Galutinis Platajų likimas buvo Spartos rankose (Thuc. 3. 52. 2–3). Atvykę spartiečių teisėjai, įvertindami platajiečių elgesį, paklausė vienintelio, tačiau labai svarbaus klausimo, dar kartą labai gerai parodančio klausimo apie giminystės ryšių trapumą karinio konflikto fone. Jų klausimas skamba taip (Thuc. 3. 52. 4): „Ar padarėte ką nors, kad šiame kare padėtumėte lakedaimoniečiams ir sąjungininkams?“ Etniniu požiūriu spartiečių sąsaja su platajiečiais nėra galima (vienai, kaip žinia, yra dorėnai, kiti – ajolėnai), tačiau darsyk pakartojamas naudos motyvas byloja apie skirtingų miestų veiksmus kreipiantį pragmatizmo įskiepą. Tiesmukas spartiečių klausimas bet kokius

---

<sup>208</sup> Apie ilgą šio susipriešinimo istoriją galima spręsti iš Thuc. 2. 2. 3 esančių žodžių: αἰεὶ σφίσι διάφορον οὖσαν (žr. M. Fragoulaki, *op. cit.*, 120).

<sup>209</sup> Plg. Thuc. 2. 2. 4. Bojotiečiai ragina platajiečius sudaryti sąjungą su Tebais.

<sup>210</sup> Sicilijos sąjungininkų kataloge (Thuc. 7. 57. 5) platajiečiai yra įvardijami kaip vieninteliai bojotiečiai, kovojantys su su sau artimais bojotiečiais (Πλαταιῆς δὲ καταντικρὸν Βοιωτοὶ Βοιωτοῖς μόνον εἰκότως κατὰ τὸ ἔχθος [ἐμάχοντο]). Įdomu tai, kad Platajų priešiškas Tebų atžvilgiu yra įvardijamas kaip natūralus (εἰκότως) dėl tarp jų dviejų nuo seno egzistuojančios neapykantos (κατὰ τὸ ἔχθος).

<sup>211</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 121.

svarstymus apie teisėtus veiksmus, tinkamą elgesį, teisingumą ir moralę parodo kaip nerelevantiškus, karo sąlygomis negaliojančius. Svarbiausi dalykai karo padėties atveju yra nauda poliui ir jo apsauga. Jeigu šitie aspektai negali būti įgyvendinami nepažeidžiant giminystės ryšių, giminystės ryšiai yra pastumiami į šalį<sup>212</sup>. Šis naudos aspektas gali būti įvardijamas ir kitu žodžiu – draugystė (Thuc. 3. 54. 2). Platajiečių atsakymas į klausimą, ar jie kuo nors prisidėjo prie Spartos, svarstymus apie naudą transformuoja į sąjungininkų arba priešų paieškas – aiškėja, kad kare įmanomi tik sąjungininkai arba priešai, o jų etninės afiliacijos yra antraeilis dalykas.

Platajiečių kalba, bandant pateisinti savo veiksmus ir reikalaujant deramo teismo, argumentaciniu požiūriu yra nepriekaištinga. Pirma, ne platajiečiai pradėjo konfliktą su Tebais, antra, jie pasižymėjo karuose su persais, trečia, itin prisidėjo prie Heladės išlaisvinimo (Thuc. 3. 54. 3–4, 3. 57. 1, 3. 58. 1, 3. 59. 2). Platajiečiai gali priminti spartiečiams apie savo pagalbą kilus žemės drebėjimui, o helotams sukilus ir persikėlus į Itomę (Thuc. 3. 54. 5). Antra vertus, Spartos kaltė dėl to, jog Platajos tapusios priešu, neabejotina: Tebams ėmus spausti Platajas, pastarosios kreipėsi į Spartą prašydamos priimti į savo sąjungą, tačiau jos atsakymas buvo ieškoti pagalbos Atėnuose, buvusiuose, anot spartiečių, arčiau jų (Thuc. 3. 55. 1).

Tebų padaryti nusižengimai taip pat akivaizdūs: jie nuolatos elgėsi argresyviai, puolė miestą ir taikos, ir religinių švenčių metu (Thuc. 3. 56. 1). Platajos tik atsakė į agresorių veiksmus ir dėl tos priežasties negali būti pavadinti konfliktą pradėjusia puse. Tačiau nepaisant šio platajiečių apeliavimo į tai, kas akivaizdu ir nekelia abejonių, pats faktas, jog Spartos tarpininkavimas sprendžiant konfliktą tarp Tebų ir Platajų yra aiškiai orientuotas naudos kryptimi, leidžia platajiečiams padaryti akivaizdžią išvadą dėl spartiečių šališkumo (Thuc. 3. 56. 3):

*Jeigu apie teisingumą spręsite pagal trumpalaikę naudą sau ir anųjų priešišku, pasirodysite ne kaip tikri to, kas tinkama, teisėjai, bet kaip žmonės, kuriems labiau rūpi nauda. Nors jei dabar tebiečiai jums gali atrodyti naudingi, turite pripažinti, kad praeityje, kuomet grėsė didelis pavojus, mes ir kiti helėnai jums buvome kur kas naudingesni.*

Tebų atstovų atsakymas į platajiečių kaltinimus yra tipiška kolonijos ir metropolijos santykių eskalacija: po to, kai Tebai įkūrę Platajas, pastarosios atsisakė pripažinti metropolijos viršenybę ir apskritai atsiskyrę nuo Bojotijos, o verčiami sugrįžti perėję Atėnų pusėn (Thuc. 3. 61. 1–2). Tebai taip pat

---

<sup>212</sup> Pastebėtina, kad platajiečiai nujaučia galimą spartiečių sprendimą jų atžvilgiu (Thuc. 3. 53. 2): „Turime pagrindo įtarti, kad dabar sprendžiamas ne koks kitas, o gyvenimo ir mirties klausimas ir kad jūs nesielgsite nešališkai“.

atsako į platajiečių kaltinimus kolaboravus su persais (Thuc. 3. 56. 4) politinės santvarkos netobulumu – esą tuo metu buvusi mišri politinė santvarka, kurios atstovai palaikę ryšius su persais. Taigi tai nebuvo viso polio, o greičiau pavienių individų pozicija. Vėliau, persams pasitraukus ir politinei santvarkai pasikeitus, tebiečių elgesys buvęs nepriekaištingas (Thuc. 3. 62. 2–4).

Galop tebiečių kaltinimai pakrypsta kita linkme: tai, kad jie sudarė sąjungą su Atėnais, nenusipelnytų priekaištų tuo atveju, jeigu ši sąjunga būtų buvusi išskirtinai gynybinė ir nukreipta tik prieš Tebus. Tačiau platajiečiai bausmės nusipelno dėl to, kad dalyvavo žygiuose kartu su atėniečiais (Thuc. 3. 63. 1–4 3. 64. 5). Kaltinimai platajiečių adresu skrieja ir dėl konflikto metu nužudytų belaisvių (Thuc. 3. 66. 3).

Tiek platajiečių, tiek tebiečių argumentai yra labai įtikinantys ir neretai sunku suprasti, kuri pusė yra teisi. Tačiau Spartos elgesys su platajiečiais nekelia abejonės – ji pasielgė negailestingai. Sparta, nužudydama apie du šimtus platajiečių belaisvių, manėsi vykdanči teisingumą, bet sunku suprasti tokį teisingumą, kuomet vienas po kito platajiečių belaisviai sulaukia vieno ir to paties klausimo: ar jie šiame kare kuo nors pagelbėję Spartai? Tukidido teigimu, pasmerkdamą Platajas Sparta siekė pamaloninti Tebus dėl galimos naudos. Jos parodytas elgesys tik patvirtino, kad Sparta paprasčiausiai užmiršo Platajų nuopelnus visiems graikams, jų ryžtingą poziciją persų atžvilgiu, patirtus nuostolius dėl bendro visų helėnų reikalo, galop Sparta pamynė panhelėninius įstatymus, paniekino tėvų atminimą. Bendra praeitis karo fone nublanko, o platajiečių retorikoje prisimenamas panhelėninis žygis prieš persus, panhelėniniai nuopelnai juos atremiant, panhelėniniai įstatymai ir principai nieko nebereiškė vien todėl, kad jiems nebuvo naudingi.

Aptariant vienos iš svarbiausių Peloponeso karo dalyvės Spartos giminystės ryšius svarbu paminėti du dalykus: pirma, spartiečiai save kildino iš mitinio protėvio Heraklio, kurio palikuonys, vadinamieji Heraklidai, kartu su kitais dorėnais užėmė didžiąją dalį Peloponeso. Bendra kilmė iš Heraklio simbolizavo mitinę Spartos kilmę ir labai aiškiai apibrėžė giminystės ryšių apimtį – susiję buvo visi, kurie galėjo išvesti savo kilmę iki heraklidų. Antras dalykas – tai Spartos vaidmuo karų su persais metu. Kadangi Spartą lydėjo Graikijos išlaisvintojų įvaizdis, įvairių polių Peloponeso karo metu apeliacija į Spartos kaip išvaduotojos vaidmenį pastarąją vertė giminystės ryšius „prisiminti“ ir juos suaktualinti. Tai reiškia, kad net tuo atveju, jeigu giminystės ryšiai buvo silpni, Sparta dėl savo prisiimtos graikų miestų išlaisvintojos iš Atėnų jungo pozicijos buvo linkusi tuos ryšius pripažinti kaip įpareigojančius veikti. Ir nors Spartos veiksmai giminystės ryšiais susijusių polių atžvilgiu daugeliu atvejų buvo nesavanaudiški, tačiau galima paminėti kelis atvejus, kuomet nauda turėjo ne ką mažesnę, o galbūt ir didesnę nei

giminystės ryšiai svarbą. Vienas iš tokių atvejų yra susijęs su Heraklėjos kolonijos Trachinijoje įsteigimu (Thuc. 3. 92). Trachinijos gyventojai nuolatos kariavo su savo kaimynais oitiečiais, ir dėl šios priežasties galvojo pasiduoti Atėnų globon. Tačiau nežinodami, ar Atėnai gali pasiūlyti tokią apsaugą, kokios jie nori, trachiniečiai pasiuntė pasiuntinius ir į Spartą. Neapsikentę tų pačių oitiečių, prie trachiniečių prisijungė Doridės gyventojai. Tukididas rašo, kad, išklausę trachiniečių ir doridiečių kalbų, spartiečiai nusprendė pasiūsti koloniją, nes „jie norėjo padėti trachiniečiams ir doridiečiams“ (Thuc. 3. 92. 4). Tačiau čia pat Tukididas užsimena ir apie kur kas akivaizdesnę priežastį (Thuc. 3. 92. 4):

*Taip pat atrodė, kad naujas polis bus gera vieta karui su Atėnais: laivyną dėl nedidelio atstumo buvo galima parengti karui prieš Eubojų miestas taip pat buvo patogioje vietoje keliaujant į Trakiją.*

A. Andrewesas, nagrinėdamas šias Heraklėjos įkūrimo priežastis, mano, kad šiuo atveju galima kalbėti apie spartietiško imperializmo atvejį: spartiečiai akivaizdžiai siekė plėstis į centrinę ir šiaurės Graikiją<sup>213</sup>.

Dėl miesto įkūrimo spartiečiai iš pradžių pasiteiravo Delfų orakulo<sup>214</sup> ir, gavę teigiamą atsakymą, išsiuntė kolonistus, sudarytus tiek iš pačios Spartos gyventojų, tiek iš perioikų. Buvo kviečiami ir kiti graikai, išskyrus achajus ir jonėnus (Thuc. 3. 92. 4).

Miesto įkūrimas Atėnuose iš pradžių pasėjo nerimą, tačiau grėsmės iš naujosios Spartos kolonijos nekilo dėl tesaliečių, pabijojusių savo pašonėje atsiradusio galingo kaimyno ir dėl to nuolatos puldinėjusių polį, kol šis galiausiai nebekėlė nė menkiausios grėsmės, veiksmų.

Heraklėjos atvejis leidžia pamatyti Spartos santykių su savo kolonijomis ir jos požiūrio į giminystės ryšius pobūdį, paties ξυγγένεια fenomeno sudėtingumą. Iš etinės ir religinės pozicijų giminystės ryšiai buvo svarbūs tiems spartiečiams, kurie giminystę laikė ne tik santykių tarp bendruomenių sudėtine dalimi, bet priskyrė jai ir religinį matmenį<sup>215</sup>. Tokiu

---

<sup>213</sup> A. Andrewes, „Spartan Imperialism“, in: *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 96. Taip pat žr. A. Andrews, „Two Notes on Lysander“, in: *Phoenix* 25(3), p. 217–226. Anot Paulo Cartledge, Heraklėjos įkūrimas rodo, jog Sparta suprato, kad Atikos puolimas sausuma nepadės laimėti karo. Todėl Heraklėja buvo numatyta tiek kaip bazė jūrų operacijoms, tiek kaip sustojimas pakeliui pas Atėnų sąjungininkus Trakijoje (P. Cartledge, *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300 to 362 BC*, London and New York: Routledge, 2002, p. 204).

<sup>214</sup> Tukididas nutyli tai, jog dar viena iš Heraklėjos įkūrimo priežasčių galėjo būti siekis daryti įtaką Delfuose gaunant balsavimo teisę Delfų amfiksionijoje (S. Hornblower, *comm. ad loc.*).

<sup>215</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 144.

atveju giminystė buvo svarbi priimant politinius ir karinius sprendimus. Vis dėlto net ir giminyste grindžiama politika turėjo prisitaikyti prie karo diktuojamos realybės, nes pagrindinis tiek dorėnų, tiek nedorėnų siekis buvo išlikti ir dominuoti. Taigi moraliniai įsipareigojimai, tam tikras etinis kodas, kurio galbūt buvo galima reikalauti taikos sąlygomis, karo atveju egzistavo tik iš dalies, priklausomai nuo to, ar kariaujanti pusė galėjo vykdyti savo įsipareigojimus, ar ne.

Jeigu ligi šiol daugiausiai buvo kalbama apie giminystės ryšių trapumą, nepastovumą, manipuliavimą jais, tai būtina paminėti ir kitą atvejį, parodantį giminystės ryšių tvirtumą ir dažnai sunkiai suvokiamą užsispyrimą bandant šiuos ryšius išlaikyti. Žinoma, turint galvoje tai, kaip lengvai giminystės klausimas buvo apeinamas kitais atvejais, šis atkaklus giminystės ryšių gynimas (bandymas parodyti tokių giminystės ryšių prasmę, įsipareigojimas juos ginti) gali būti suprastas kaip neadekvatus tikrovės vertinimas. Toks atvejis – tai Melo salos gyventojų bandymas pasipriešinti neišvengiamam Atėnų puolimui. Tukididas rašo, kad Melo sala buvo Spartos kolonija. Melas atsisakė prisijungti prie Atėnų sąjungos, kaip tai padarė kitų salų gyventojai, ir iš pradžių laikėsi neutralumo politikos – nei pasidavė Atėnų įtakai, nei aktyviai reikšėsi palaikydamas Spartą (Thuc. 5. 84. 2). Bet vėliau, kai Atėnai į Melą pasiuntė savo kariuomenę ir ėmė ją siaubti, Melas tapo Atėnų priešu. Melo dialogas – tai apsikeitimas argumentais tarp atėniečių ir meliečių, pirmiesiems bandant parodyti neprotingo meliečių užsispyrimo pasekmes, o antriesiems mėginant apginti savo teisę nesudaryti sąjungos nei su Atėnais, nei su Sparta. Atėnų planuojamas Melo puolimas yra palydimas religinių ir moralinių svarstymų – apie tai, kas yra teisinga ir garbinga (Thuc. 5. 89. 1), tačiau atėniečių kalbėjimas apie teisingumą, meliečių pastebėjimu, prilygsta kalbėjimui apie naudą (Thuc. 5. 90. 1). Atsaku į tokias atėniečių kalbas tampa meliečių apeliavimas į giminystės ryšius su Sparta, ryšius, kurie, jų teigimu, yra pagrįsti teisingumo ir garbingumo principais. Meliečiai kliaujasi savo giminystės ryšiais su Sparta, tikisi jos pagalbos, nes, jų teigimu, ateiti į pagalbą savo kolonijai būtų sąžininga. Meliečiai yra tikri dėl tam tikrų moralinių principų, giminystės ryšių tvarumo (Thuc. 5. 104. 1):

*Sunku – būkite tikri – yra mums priešintis jūsų galiai ir sėkmei, nebent tai galėtume daryti vienodomis sąlygomis. Vis dėlto tikime, kad dievai mums bus lygiai taip pat palankūs kaip ir jums, kadangi kaip šventi žmonės stovime prieš neteisiuosius; ir nors mums trūksta galios, tačiau tikime, kad jos nebuvimą atvers sąjunga su spartiečiais, kurie yra įsipareigoję, jei ne dėl kitos priežasties, tai dėl garbės ir dėl giminystės ateiti mums į pagalbą. Ir mūsų pasitikėjimas nėra toks visiškai nepagrįstas.*

Bet atėniečiai, turėdami bendradarbiavimo su Sparta patirties ir gerai suvokdami karo realybę, meliečiams parodo, su kuo jiems tenka susidurti: nepaisant deklaruojamų giminystės ryšių, formaliai egzistuojančio garbės kodekso, įpareigojančio metropoliją ginti savo koloniją, tenka pripažinti visus santykius tarp miestų reguliuojantį naudos elementą, veikiančį stipriau už bet kokią etninę priklausomybę (Thuc. 5. 105. 4):

*O dėl jūsų nuomonės apie spartiečius ir tikėjimo, kad jie ateis jums į pagalbą iš pagarbos, – sveikindami jūsų naivumą nepavydime jūsų neprotingumo. Savo reikalų ar santvarkos atžvilgiu spartiečiai iš tiesų rodo didžiausią dorybę, tačiau santykiuose su kitais jie, trumpai sakant, labiausiai iš visų tiki, kad tai, kas malonu, yra garbinga, o kas naudinga – teisinga. Ir ši nuostata nepadės jums neprotingai tikintis išsigelbėti.*

Toks pragmatiškas tikrovės vertinimas ir pačius meliečius, regis, verčia keisti retoriką: visai neseniai kalbėję apie garbę, jie turi pripažinti, kad ateidami jiems į pagalbą spartiečiai turės naudoti sau (Thuc. 5. 106. 1):

*Bet būtent todėl mes turime didžiausią pagrindą manyti, kad dėl naudos sau jie nesiryš išduoti meliečių, savo kolonistų, ir taip prarasti savo draugų graikų pasitikėjimą bei pagelbėti priešams.*

Atėniečių manymu, nauda sau neturi nieko bendra su pavojumi, o ateidami į pagalbą meliečiams spartiečiai labai rizikuotų (Thuc. 5. 107. 1). Šie argumentai meliečių neįtikina: jie yra įsitikinę, kad net ir tokiu atveju Sparta turi ateiti į pagalbą dėl patogios Melo salos padėties (ji esanti netoli Peloponeso), taip pat dėl to, jog jų požiūriai sutampa ir dėl šios priežasties jais galima pasitikėti labiau nei kitais (Thuc. 5. 108. 1).

Reikia pripažinti, kad meliečių argumentai yra nepakankami, jie remiasi išsakinėjusiu įsitikinimu, jog giminystė susaistytų polių pareiga yra padėti vienas kitam, jų įsitikinimai neatitinka visiškai naujos padėties, reikalaujančios ir naujos moralės bei elgesio modelių. Ir, atvirkščiai, atėniečiai demonstruoja visoms šioms ką tik išvardintoms priešingas savybes – adekvatų tikrovės vertinimą, realiosios politikos išmanymą, ramią savikliovą ir savo padėties supratimą, atėniečių argumentai, nors ir atgrasūs, yra įtikinantys<sup>216</sup>. Verta pažymėti, kad atėniečiai jau yra peržengę meliečių demonstruojamą senąją garbės etiką, yra prisitaikę prie naujų moralinių reikalavimų, kuriems galioja principas „gera yra tai, kas naudinga“<sup>217</sup>. Abstraktūs idealai, kalbėjimas apie dorybę, moralinių principų laikymosi reikalavimas tėra

---

<sup>216</sup> C. Orwin, *The Humanity of Thucydides*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 110.

<sup>217</sup> P. Low, *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 232.



politikos epifenomenai, o prisitaikymas prie naujų aplinkybių yra svarbus ir dėl paties miesto egzistencijos – tai yra, tik prisitaikę jo gyventojai gali išlikti. Meliečiai tai nesugeba padaryti, o jų kliovimasis giminystės ryšiais su Sparta tik patvirtina naujais principais besiremiančio pasaulio tvarką. Tolesnė Melo istorija tik patvirtino tai, ko ir buvo galima tikėtis: Sparta taip ir neatėjo jiems į pagalbą, miestas buvo užimtas, jo gyventojai vyrai nužudyti, o moterys ir vaikai parduoti į vergiją (Thuc. 5. 116. 4).

Kalbėti apie Atėnų giminystės ryšius – tai kalbėti apie neatskiriamus dalykus: jonėnišką kilmę ir autochtoniškumą. Jonėniškos kilmės ir autochtoniškumo tema minima jau Tukidido *Archeologijoje*, be to, ir tolesniuose paminėjimuose jos nuolatos atsiduria greta<sup>218</sup>. *Archeologijoje* Atėnai taip pat minimi kaip Jonijos metropolija, o pati Jonija yra sutapatinama su salomis<sup>219</sup>. Be Egėjo jūros salų, jonėniški Atėnų ryšiai nusidriekia į dar du geografinius regionus – Sicilijos vakarinę dalį ir Graikijos šiaurę, Chalkidikės pusiasalyje esančius miestus. Ypatingą statusą Atėnų santykiuose su jonėniškomis salomis užima Delas. Delas laikytas Apolono namais, o pats Apolonas buvęs Atėnų herojaus Jono, eponiminio jonėnų protėvio, tėvas. Delas buvo simbolinis vadinamosios Delo lygos centras. Tačiau Atėnų ryšiai su Delu paženklinėti ir praktiniais išskaičiavimais. Simono Hornblowerio teigimu, Tukididas nutyli tai, jog Atėnų aktyvi veikla Delo saloje galėjo būti atsakas į Spartos 426 m. pr. Kr. įkurtą Heraklėją, siekiant sustiprinti dorėniškąjį elementą šioje Graikijos dalyje<sup>220</sup>. Taip pat Atėnai Delą matė kaip alternatyvą Delfams, bent jau karo pradžioje rodžiusiems aiškiai prospartietiškas simpatijas<sup>221</sup>. Apie Atėnų ryšius su Jonija ir salomis kalbama atėniečių sąjungininkų Sicilijoje kataloge: kaip atėniečių sąjungininkai čia minimi lemniečiai, imbriečiai, aiginiečiai, taip pat Eubojos saloje esančios Hestijajos gyventojai. Be minėtųjų – dar ir Kėjo, Andro, Teno, Samo, Chijo gyventojai. Paminėti Eubojos miestų Eretrijos, Chalkidės ir Stirų gyventojai (Thuc. 7. 57. 4). Atėniečiai šiame kataloge aiškiai tapatinami su jonėnais (Thuc. 7. 57. 2), o jonėnų atėnietiška kilmė dar sykį eksplicitiškai paminėta (Thuc. 7. 57. 4).

Atėnų interesus Sicilijoje ir giminystės ryšių pragmatiką atskleidžia sirakūziečio Hermokrato, pasiūsto įtikinti Kamarinos gyventojus pirmiems

---

<sup>218</sup> Pirmąkart atėniečiai ir jonėnai minimi Thuc. 1. 6. 3 kalbant apie tam tikrą aprangos stilių ir įprotį susisėgti plaukus naudojant cikados formos segtuką.

<sup>219</sup> 1. 12. 4: „Jonija ir didžioji dalis salų buvo apgyvendinta atėniečių“ (καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ᾤκισαν).

<sup>220</sup> S. Hornblower, *Thucydidean Themes*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 145–146.

<sup>221</sup> S. Hornblower, *comm. ad loc.*

stoti į kovą, kalba. Hermokratas tvirtina, kad atėniečių teiginys, esą jie atvyko padėti leontiniečiams, slepia jų tikrąsias intencijas (Thuc. 6. 76. 2):

*Jų atvykimo į Siciliją dingstį jūs žinote, tačiau mes visi numanome tikrąją priežastį. Mano manymu, tai, ką jie nori padaryti, – ne tiek gražinti leontiniečiams tai, kas jiems priklauso, kiek atimti iš mūsų tai, kas priklauso mums. Žinoma, neprotinga griauti tenykščius miestus, o čia esančius – iš naujo apgyvendinti, dėl leontiniečių, kurie yra chalkidiečiai, rodant rūpestį dėl giminytės ryšių, tačiau Eubojoje gyvenančius chalkidiečius, kurių kolonistai leontiniečiai yra, laikyti pavergus.*

Atėnai, savo kalboje pastebi Hermokratas, prie esamos Atėnų imperijos nori prijungti dar vieną miestą. Atėniečių tikslas yra pasinaudoti Leontinų miestu kaip karine baze savo operacijoms vykdyti. Tad ir Atėnų atveju giminytės ryšiai buvo išnaudojami kaip galima efektyviau, o naudos kriterijus, nors ir ne visada, turėjo didelę reikšmę. Atėnų atveju galima paminėti ir dar vieną fenomeną – bandymą strateginiais sumetimais apeiti giminytės ryšius arba jų nepaisyti, sudarant sąjungas su nejonėniškais miestais. Vienas iš pavyzdžių buvo minėta sąjunga su Korkira. Kiti atvejai – tai sąjunga su Dzakintu<sup>222</sup>, šiauriau nuo Dzakinto esančia Kefalėnija ir Akarnanija<sup>223</sup>. Sudarydami bendrą regioninį vienetą visi šie poliai Atėnams buvo strategiškai svarbūs. Strateginė jų reikšmė skatino ieškoti bent menkiausių sąlyčio taškų su šiais miestais. Dzakintas šiuo aspektu pasirodė pakankamai lengvai prieinamas, kadangi buvo Achajos kolonija (Thuc. 2. 66), o Achaja kaip ir Argas<sup>224</sup> bent jau Peloponeso karo pradžioje priklausė tiems graikų poliams, kurie nesijungė į Peloponeso sąjungą, todėl ieškodami sąjungininkų Dzakinte Atėnai galėjo jaustis pakankamai komfortiškai ir saugiai, kadangi nebūtų kišęsi į svetimą įtakos zoną. Kefalėnijos draugystė ir sąjunga su Atėnais yra fiksuojama<sup>225</sup>, tačiau apie giminytės ryšius išsamiau nekalbama<sup>226</sup>.

---

<sup>222</sup> Tukididas mini sąjungą su Dzakintu Peloponeso karo metu (Thuc. 2. 9. 4, 66). Dzakintas Atėnus rėmė pinigais, kariais ir laivais (Thuc. 2. 9. 4–5, 3. 94–95, 4. 8. 2–5, 4. 13. 2, 7. 31. 2, 57.7).

<sup>223</sup> Thuc. 2. 7. 3.: „Tuo metu atėniečiai įvertino esamą sąjungą ir pasiuntė pasiuntinius į aplink Peloponesą esančias vietas – Korkirą, Kefalėniją, Akarnaniją ir Dzakintą, suprasdami, kad jei galėtų užmegzti su jomis draugiškus ryšius, tuomet galėtų apsupti Peloponesą“.

<sup>224</sup> Apie Atėnus ir Argą (Thuc. 5. 44. 1), taip pat pgl. Thuc. 1. 102. 4, 107. 5, 137. 3, 5. 67. 2, 6. 61. 3, 67. 1, 105. 1.

<sup>225</sup> Thuc. 2. 7. 3, 33. 3, 3. 94. 1, 95. 2, 7. 31. 2, 57. 7.

<sup>226</sup> Mitologija kalba apie tam tikrus Atėnų ir Kefalėnijos ryšius: Kefalas, eponiminis Kefalėnijos įkūrėjas (Arist. fr. 504 Rose), buvo Atėnų herojus, vienos iš Atėnų giminės – kefalidų – pradininkas. Jo žmona buvo Prokridė, Atėnų karaliaus Erechtojo

Atėniečiai nesibodėjo peržengti graikiškosios erdvės ir ieškoti sąjungos helėniškojo pasaulio pakraščiuose. Tai buvo hibridinės žemyninės Graikijos sritys (pirmiausia Trakija ir Epiras (Molosija), neturėjusios aiškiai apibrėžtų ribų, apgyvendintos netvirtais politiniais ryšiais pasižyminčių tautų, kuriose graikiškasis elementas egzistavo šalia negraikiškojo. Galutinis rezultatas buvo vietinės ir graikiškosios kultūros bei politinių institucijų derinys. Žinoma, nepaisant abipusės įtakos, graikų kalba, kultūra ir politinės institucijos darė didesnę įtaką, todėl pagrįstai galima kalbėti apie šių kraštų helėnizacijos procesą<sup>227</sup>.

Kalbėdamas apie Trakiją Tukididas pabrėžia jos strateginę reikšmę, turtus (Thuc. 2. 97. 3–5, 4. 105. 1), keistus papročius (Thuc. 2. 97. 3, 7. 29. 4). Dėl savo didžiulės teritorijos Trakija Atėnams buvo labai patrauklus kraštas. Trakijoje sugyveno barbarai ir graikai<sup>228</sup>. Prie jūros esantys miestai daugiausiai buvo graikų kolonijos, dažniausiai įkurtos jonėnų arba chalkidiečių. Bet net ir šiuose miestuose buvo gausu vietinių gyventojų, kurie buvo helėnizavęsi<sup>229</sup>. Atėniečiai išnaudojo šį graikų ir barbarų sugyvenimo drauge faktą karo tikslams: žinome, kad karo pradžioje trakai buvo Atėnų sąjungininkai, o Kleono Polui, odomantų valdovui, skirtas prašymas atsiųsti samdinių yra ypač iškalbinga detalė apie egzistavusį aljansą tarp atėniečių ir trakų (Thuc. 5. 6. 2).

Molosai buvo Epiro srities gyventojai, užėmę strategiškai patogią poziciją ir turėję artimų ryšių su graikais. Tukididas apie molosus kalba 429 / 8 m. pr. Kr. įvykių kontekste, juos įvardindamas kaip dorėnų sąjungininkus (Thuc. 2. 80. 6). Vis dėlto jau po trejų metų, karo veiksmų Akarnanijoje metu, kuomet peloponesiečiai ir ambrakiečiai patyrė stiprų pralaimėjimą (Thuc. 3. 112. 8), epiriečiai nebefigūruoja besikaunančiųjų peloponesiečių pusėje sąrašuose. Gali būti, kad to priežastis buvo aktyvesnė Atėnų diplomatinė veikla šiam regione<sup>230</sup>.

Šie pavyzdžiai rodo, kad Atėnai stengėsi išnaudoti net ir menkiausias pasitaikiusias progas sąjungoms sudaryti ar draugystės ryšiams užmegzti. Tam netrukdė nei giminytės ryšių trapumas, nei jų nebuvimas.

---

dukra. Kefalas per neatsargumą nužudė savo žmoną (Pherecydes *FGrH* 3 F 34), todėl buvo teisiamas (Hellanicus *FGrH* 323a F 22) ir priverstas išvykti.

<sup>227</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 261.

<sup>228</sup> Apie tai galima spręsti iš to, jog tiek vietiniai gyventojai, tiek graikai mokėjo Trakijos karaliui duoklę (Thuc. 2. 97. 3).

<sup>229</sup> P vz., Aktė, kurios gyventojai buvo dvikalbiai (Thuc. 4. 109. 1).

<sup>230</sup> M. Fragoulaki, *op. cit.*, p. 272. Taip pat žr. N. G. L. Hammond, *Epirus: The Geography, the Ancient Remains, the History and Topography of Epirus and Adjacent Areas*, Oxford: Oxford University Press, 1967.

Savo ruožtu mitais, galėjusiais įtvirtinti tarpusavio ryšius, buvo manipuliuojama ir tuo atveju, jeigu buvo galima surasti bent menkiausią tarpusavio sąsają, tokia situacija buvo stengiamasi pasinaudoti.

Etninės priklausomybės ir giminystė, į kurią buvo apeliuojama šių priklausomybių pagrindu, nebuvo pakankamai sviri priežastis vienam poliui ateiti į pagalbą kitam poliui. Solidarumas, grindžiamas bendros kilmės iš vieno protėvio mitu, nors ir nebuvo užmirštas, bet buvo laikomas nepakankamu pagrindu įsitraukti į kito polio reikalus. Etninis bendrumas buvo tapęs veikiau tradicijos dalimi, formaliai užtikrinančia draugystės ryšių tvarumą, tačiau jis nebuvo sviri priežastis karinėms sąjungoms sudaryti. Išryškėjo manipuliatyvus etninės priklausomybės pobūdis, ja buvo galima naudotis selektyviai. *Peloponeso karo istorijoje* yra pastebimas laipsniškas giminystės ryšių silpnėjimas, kurį geriausiai parodo santykių tarp taisy pačiais giminystės ryšiais susaistytų miestų neapibrėžtumas: pamažu nyko bet kokie miestų santykius reguliuojantys principai, o nuo seno galiojęs kolonijos garbės ir ištikimybės metropolijai priesakas nesyk buvo sulaužomas. Ir nors formaliai jonėnų, dorėnų ar ajolėnų priklausomybė egzistavo, tačiau tuo pat metu ši priklausomybė galėjo būti palankia kryptimi, išnaudojama, kitaip tariant, etninė priklausomybė, turėjusi užtikrinti santykių tarp etninių grupių tvarumą, dažnai buvo apeinama, pamirštama, iškraipoma<sup>231</sup>. Etninės priklausomybės kontekste atsirado priklausomybės poliui aspektas. Iš pateiktų pavyzdžių matyti, kad polio interesas neretai buvo svarbesnis už etninę priklausomybę. Vengiant pavojaus, nenorint veltis į miestui nenaudingą konfliktą, netgi etninės afiliacijos, pagal giminystės santykių logiką tarsi įpareigojančios ateiti nuskriaustajai šaliai į pagalbą, negalėjo įpareigoti miesto padėti savo giminaičiams. Su didžiuliu atidumu

---

<sup>231</sup> Édouardas Willis neteisis sakydamas, kad Tukididui giminystės problema buvo nesvarbi, tačiau jis teisingai pastebėjo sofistinį, manipuliatyvų apeliacijų į etninę giminystę pobūdį (É. Will, *op. cit.*, 1956, p. 68). Johnas Alty'is savo straipsnyje, oponuodamas pagrindinei Willio minčiai, bando parodyti etninės giminystės, etninių stereotipų, etninių simpatijų ir antipatijų reikšmę. Jo manymu, negalima teigti, kad Tukididas giminystės ryšius laikė nesvarbiais, tačiau Tukididas netikėjo jų tvirtumu, jų nuoširdumu sprendžiant tarpusavyje iškilusius klausimus (J. Alty, „Dorians and Ionians“, in: *JHS* 102, 1982, p. 5). Pats Tukididas, svarstydamas apie priežastis, skatinusias skirtingus miestus jungtis prie kariaujančiųjų – iš esmės tai buvo dorėnų ir jonėnų, reprezentuojamų Spartos ir Atėnų kova – kalba apie tai, kad miestus prie vienos iš kariaujančiųjų pusių jungtis vertė ne giminystės ryšiai, bet atsitiktinumas, nauda ir prievarta (Thuc. 7. 57. 1), o kitoje vietoje, kalbėdamas apie tarpusavyje besikaunančius dorėnus, jis dar kartą pasirūpina priminti, kad dorėnai argiečiai prieš Atėnų pusėje buvusius dorėnus, atėniečių sąjungininkus, kovėsi ne dėl egzistuojančios sąjungos, bet iš neapykantos spartiečiams ir vildamiesi kiekvienas gauti naudos (Thuc. 7. 57. 9).

buvo peržvelgiamos tokios pagalbos pasekmės ir vertinama galima nauda. Tuo pat metu pastebimas atvirkščias reiškinys: jeigu polio išitraukimas į konfliktą buvo matomas kaip naudingas, jeigu buvo įžvelgiama potencialaus sąjungininko strateginė reikšmė ir nauda, etninės afiliacijos buvo išnaudojamos su didžiausiu efektyvumu, visais įmanomais būdais ieškant sąlyčio taškų (mitologija čia vaidino ne paskutinį vaidmenį).

### **2.3.2 Polio genezė pagal Tukididą: Atėnų ir Spartos atvejis**

Tukididas polio iškilimo trajektorijas nužymi jau *Archeologijoje*. Senais laikais, kaip juos įvardija Tukididas, Heladė, tuo metu dar taip nesivadainusi, buvo nuolatos migruojančių genčių teritorija: naujai atsikėlę gyventojai, būdami stipresni, vertė vietinius gyventojus užleisti savo teritoriją. Tuo metu jokia prekyba neegzistavo, susisiekimo jūra ar sausuma nebuvo, žemė buvo dirbama tik siekiant išgyventi, galop dėl to, jog gentys nuolat migravo, nebuvo poreikio gintis nuo priešų statant sienas (Thuc. 1. 2. 1). Didžiausių neramumų būta ten, kur žemė buvo derlingiausia – Tesalijoje, Bojotijoje, Peloponese (išskyrus Arkadiją). Visame sumaištis ir nuolatinio kraustymosi fone išsiskyrė Atikos regionas, dėl savo nederlingos žemės pasižymėjęs stabilumu, kurį lėmė tai, jog Atikoje visuomet gyveno tai pačiai etninei grupei priklausantys žmonės (Thuc. 1. 2. 6). Paradoksalu tai, kad neramumai, purtę kitus regionus, prisidėjo prie Atikos ir, konkrečiai, prie Atėnų iškilimo. Tukidido manymu, dėl nuolatinės migracijos kitų miestų raida nebuvo pastovi, tačiau ji buvo naudinga Atėnams – vidinių nesutarimų išvartyti įtakingi žmonės kūrėsi Atėnuose. Tokiu būdu likusios Heladės nestabilumas buvo Atėnų stabilumo ir vienybės sąlyga (Thuc. 1. 2. 6).

Ilgainiui vienas po kito Graikijoje ėmė kurtis ir kiti miestai: jų atsiradimą lėmė pagerėjęs susisiekimas jūra ir didesni materialiniai ištekliai. Naujieji sienomis apsupti miestai buvo statomi pakrantėje arba ties sąsmaukomis (visuomet kiek toliau nuo jūros) daugiausia siekiant palengvinti prekybą, apsaugoti nuo kaimynų ar piratų (Thuc. 1. 7. 1). Miestų valdymo formos skyrėsi: senoji valdymo forma buvo paveldima monarchija. Tačiau Heladei stiprėjant, o piniginiams ištekliams augant, labiausiai išsivysčiusiuose poliuose buvo įvestos tiranijos (Thuc. 1. 13. 1). Kartu su tiranijos įvedimu padidėjo įplaukos, o siekiant užvaldyti jūrą buvo statomi laivai (Thuc. 1. 13. 2). Tukididas išskiria kelis galingus bei turtingus poliūs – Korintą, esantį prekybos kelių kryžkelėje, besižėrusį pelną iš savo patogios padėties (Thuc. 1. 13. 5), Samo salą, kurią tiranas Polikratas pavertė didele jūrų galia (Thuc. 1. 13. 6), ir Spartą, kurios vieta Graikijos istorijoje yra ypatinga. Spartos

išskirtinumas reiškėsi ne tik jos kariniu pranašumu, bet ir iš šio pranašumo kylančia jos politine misija<sup>232</sup>. Spartos autoriteto ir jos kaip graikų lyderės vaidmuo (προστασία) buvo pripažįstamas bemaž nuo VI a. pr. Kr. Šis vaidmuo jai teko dėl jos nuolatinės kovos prieš tiraniškus Graikijos režimus (Thuc. 1. 18. 1), tačiau ši kova implikuoja šiek tiek daugiau – galima kalbėti apie iniciatyvą apskritai ginti kiekvienos Graikijos bendruomenės laisvę<sup>233</sup>. Kurį laiką galios pusiausvyra išliko nepakitusi, net jei Atėnai ir bandė tai padaryti. Esama daugybės pavyzdžių, kuomet į Spartą buvo kreipiamasi kaip į laisvės gynėją: pvz., jonėnų kreipimasis po to, kai Kyras nugalėjo Kroisą ir ėmė grasinti Mažosios Azijos miestams (Hdt. 1. 141. 1, 1. 152); miletiečio Aristagoro prašymas paremti vykdant sukilimą prieš Persiją (Hdt. 5. 38. 2, 5. 49); pagaliau reikia prisiminti, kad vadovavimas helėnams prieš persus buvo patikėtas Spartai ir tik jos atsisakymas tai padaryti leido Graikijoje atsirasti naujai jėgai – Atėnams. Atėnai mėgino mesti iššūkį Spartai ir jos kaip προστατής vaidmeniui. Ir nors kurį laiką jėgų pusiausvyra išliko nepakitusi, bet ilgainiui Atėnai vis atkakliau ėmė reikštis kaip naujieji Heladės lyderiai tiek karine, tiek politine prasme. Naujasis vaidmuo reikalavo tam tikros rizikos, kurią Atėnai nedvejodami priėmė: Spartai atsisakius, Atėnai, rizikuodami užsitraukti Persijos valdovo Darėjo pyktį, atėjo į pagalbą sukilusiems jonėnams. Po to sekė atėniečių pergalė Maratone, kurią jie pasiekė be Spartos pagalbos (Thuc. 1. 73. 4). Atėnai netgi apleido ir leido fiziškai sunaikinti savo miestą, o pergalė prie Salamino didžia dalimi buvo nulemta Atėnų laivyno, patyrusių karių ir Temistoklio talento<sup>234</sup>. Taip pat mūšio prie Platajų ir Atėnų metu puikus atėniečių hoplitų pasirodymas sumenkino Spartos karių indėlį į bendrą pergalę. Taigi Atėnai, rodydami dideles pastangas, buvo pasiruošę priimti Heladės lyderio vaidmenį, o Sparta tam pernelyg nesipriešino. Atėnai šioje kovoje ėmė išnaudoti laisvės temą, kurios reikšmę parodė karai su persais. Laisvės netekties galimybė leido išnaudoti laisvės temą propagandos tikslais. Šia prasme karas su persais buvo lemtingas įvykis, leidęs konceptualizuoti ne tik kolektyvinę-išorinę laisvę, bet ir vidinę laisvę, suprastą kaip išsilaisvinimą iš tiranijos, Persijos karalių laikant tiranu tikrąja to žodžio prasme. Tokiu būdu įvyko tam tikras pokytis laisvės sampratoje. Po karų su persais ir Atėnų imperijos sukūrimo laisvė yra naudojama kaip Atėnų ir atitinkamai Spartos propagandos šūkis: Atėnuose ji glaudžiai siejama su demokratiniu režimu ir su tokiomis sąvokomis kaip

---

<sup>232</sup> K. Raaflaub, *Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004, p. 169.

<sup>233</sup> *Ibid*, loc. cit.

<sup>234</sup> *Ibid*., 170.

αὐτάρκεια, ἰσηγορία ar παρρησία, kurių derinys veda prie sąvokos ἔλευθερωτάτη πόλις, sąvokos, žyminčios tuo pat metu laisvą ir savo galią rodantį miestą. Laisvė yra susiejama su gebėjimu parodyti jėgą, dominuoti, daryti įtaką. Savo ruožtu Spartos propagandoje laisvė susiejama su sąjungininkų išvadavimu iš Atėnų priespaudos. Apie Spartos naudojamą laisvės šūkį ir jo efektyvumą galima spręsti pagal tai, kaip dažnai Tukididas apie tai kalba<sup>235</sup>. Pirmąkart išlaisvinimo tema nuskamba dar karo pradžioje. Tukididas rašo, kad prieš prasidedant konfliktui didesnės simpatijos buvo Spartos pusėje (Thuc. 2. 8. 4):

*Žmonių palankumas apskritai buvo labiau spartiečių pusėje, ypač dėl to, kad jie savo tikslu skelbė Heladės išlaisvinimą. Visi miestai ir žmonės norėjo jiems kaip išgalėdami padėti darbais ir žodžiais. Kiekvienam atrodė, kad jeigu jis asmeniškai nedalyvaus, reikalas nenusisėks. Tokį pyktį visi laikė atėniečių atžvilgiu – tiek norėjusieji išsilaisvinti iš jų valdžios, tiek bijantieji į ją patekti.*

Panašu, kad priešiškus tarp Spartos ir Atėnų buvo toks didelis, jog galima kalbėti apie graikiškojo pasaulio pasidalijimą į dvi dalis – Atėnus ir visą likusią Heladę: kai planuodama įsiveržimą į Atiką Sparta sukviečia savo sąjungininkus iš Peloponeso, o Spartos karalius Archidamas, kuriam teko garbė vadovauti žygiui, savo kalboje susirinkusiems karinę ekspediciją prieš Atėnus prilygina protėvių atliktiems žygiams ir pasiektoms pergalėms (Thuc. 2. 11. 1: „Peloponesiečiai ir sąjungininkai, mūsų tėvai dalyvavo daugybėje karinių žygių tiek Peloponese, tiek už jo ribų, ir tie iš mūsų, kurie yra sulaukę vyresnio amžiaus, nėra nepatyrę kare“), šiuose žodžiuose girdisi karo su persais atgarsiai. Atėnai, prieš kuriuos žygiuoti rengiasi rinktinė Peloponeso kariuomenė, Archidamo įvardijami kaip „šiuo metu galingiausias polis“ (Thuc. 2. 11. 1: καὶ ἐπὶ πόλιν δυνατωτάτην νῦν), yra nepaprastai gerai pasirengęs miestas (Thuc. 2. 11. 6: τοῖς πᾶσιν ἄριστα παρεσκευασμένην). Tai miestas, kurio karinis pajėgumas nekelia abejonių, tačiau jis turi vieną trūkumą – būtent tai, kad Atėnai, netiesiogiai gretinami su Persija, yra nekenčiami visos Graikijos (Thuc. 2. 11. 2):

*Nes visa Heladė su nekantrumu stebi mūsų veiksmus ir dėl bendros neapykantos atėniečiams linki mums sėkmės.*

Šiuos Archidamo žodžius reiktų skaityti kaip užuominą apie galimą laisvės netekimą: tai, kad visa Heladė stebi Spartos veiksmus ir tai, kad Atėnų elgesys kelia neapykantą, reiškia, kad Atėnai plėtė savo įtaką ir kėlė grėsmę į jos įtakos sferą nepatenkantiems miestams, o Sparta savo ruožtu nesiėmė reikiamų veiksmų Atėnų plėtimuisi sustabdyti. Heladės ateitis priklausė nuo

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 194.

tolesnių veiksmų: ar Atėnų plėtimasis bus pažabotas, ar Sparta užtikrins laisvę savo sąjungininkams.

Prisiimti kovotojos už laisvę vaidmenį Spartą iš dalies skatino ir jos nesėkmės, nesugebėjimas užtikrinti laisvės Heladei ir pasipriešinti Atėnų ekspansijai, taip pat Spartos sąjungininkų priekaištai. Sukvietusi savo sąjungininkus dėl veiksmų prieš Atėnus Sparta išgirdo daugybę kaltinimų savo adresu. Korintiečiai tiesiogiai užsipoilė Spartą, apkaltindami ją aplaidumu (Thuc. 1. 68. 3, 1. 69. 4):

*Jūs patys matote, kokiū būdu Atėnai iš vienu atėmė, o iš kitų ketina atimti laisvę, ir ypač iš mūsų sąjungininkų, ir kad jie jau nuo seno ruošėsi kilšančiam karui. Mat kodėl tuomet iš mūsų jėga būtų paveržę Korkirą ir laikytų apsupę Poteidają? Poteidaja yra geriausia vieta karui Trakijos srityje, o Korkira peloponesiečiams būtų suteikusi didžiausią laivyną.*

*Ir dėl to kalti esate jūs, mat pirmiausia jūs leidote sustiprėti jų miestui po karų su persais, vėliau leisdami pastatyti ilgąsias sienas. Iki šios akimirkos jūs laikėte atėmę laisvę ne tik iš Atėnų pavergtų miestų, bet ir iš savo sąjungininkų. Nes kai kas nors netenka laisvės, teisinga yra kaltinti ne tą, kuris laisvę atėmė, bet tą, kuris galėdamas tam užkirsti kelią tik žiūri, nors jis ir teigia esąs vertas Heladės išvadotojo vardo.*

*Iš helėnų jūs, spartiečiai, esate vieninteliai, kurie sėdite sudėję rankas: jūs ginatės ne iš tiesų panaudodami jėgą, bet grasindami ją panaudoti; jūs esate vieninteliai, kurie užkertate kelią priešo stiprėjimui ne vos jam prasidėjus, bet kai jis sustiprėja dukart. Apie jus kadaise buvo galvojama kaip apie saugumo šaltinį, tačiau dabar atrodo, kad žodžiai prasilenkė su tikrove. Persai, kaip žinome patys, atėjo iš pasaulio pakraščio ir nusidangino iki pat Peloponeso, kol jūs išėjote su jais susiremti.*

Kaltinimų Spartai kontekste korintiečiai įvardija ir atėniečių bei spartiečių mentalitetų skirtumus, kurie yra iš dalies atsakingi už Spartos aplaidumą saugant savo sąjungininkų laisvę ir agresyvų Atėnų ekspansionizmą kitų miestų laisvės sąskaita (Thuc. 1. 70. 1):

*Sykiu jei kas ir turi teisę skųstis savo kaimynais, tai mes, ypač turint galvoje tokius didelius skirtumus, kurių, mums regis, jūs nepastebite. Atrodo, kad jūs niekuomet nepagalvojote, kokie žmonės, prieš kuriuos kintate žygiuoti, atėniečiai yra ir kiek bei kaip visiškai jie nuo jūsų skiriasi. Jie linkę į naujoves, greitai mąsto ir tai, ką sugalvoja, įgyvendina. Savo ruožtu jūs užtikrinate dalykų padėtį nepakitusią, jūs nieko neišgalvojate ir nesiimate net būtiniausių veiksmų. Vėlgi jie yra drąsūs ne pagal galimybes, jie neprotingai rizikuoja ir sunkiu metu nenustoja vilties. Tačiau jūsų prigimtis verčia jus padaryti mažiau nei galite, nepasitikėti netgi savo pagrįstais sprendimais ir manyti, kad pavojai niekuomet nesibaigs. Tiesą sakant, jie nedvejoja, kai jūs*



*gaištat, ir visuomet yra svetur, kai jūs būnat namuose. Mat jie galvoja, kad būdami kitur jie ką nors išigys, o jūs manote, kad išvykdami pakenksite net ir tam, ką turite. Pasiekę pergalę, jie stengiasi ją išnaudoti iki galo, o patyrę pralaimėjimą jie atsitraukia kiek galima mažiau. Be to, jie išsižada savo kūnų polio labui, tačiau visi puoselėja savo protą, vildamiesi ką nors padaryti jo labui. Ir jeigu jiems nepavykta padaryti to, ko jie siekė, jie galvoja, kad iš jų buvo atimta tai, kas jiems jau priklausė; bet jeigu jiems pasiseka gauti tai, ko jie siekė, jie, lyginant su būsimais dalykais, tai laiko menku pasiekimu,. Bet jeigu, tiesą sakant, jie kur nors susikerta, nesėkmes jie atsveria savo viltis nukreipdami prie kitų dalykų. Apie juos vienintelius galima sakyti, kad jie bereginti turi tai, ko užsigeidžia – taip greitai sprendimą lydi veiksmai. Ir taip jie nesiliauja plūkęsi ir rizikavę visą savo gyvenimą. Jie retai džiaugiasi tuo, ką turi, nes visuomet trokšta daugiau; vienintele švente jie laiko daryti tai, kas privalu, o nieko neveikimą didesne kančia nei varginantis darbas. Būtų galima pagrįstai sakyti, kad jie iš prigimties nei patys gali pabūti ramūs, nei kitiems leidžia tai daryti.*

Taigi Spartos elgesys užtikrinant laisvę ir pažabojant Atėnų imperializmą buvo mažų mažiausiai neefektyvus ir nemetė išsūkio besiplečiančiai Atėnų įtakai. Spartos sąjungininkai, pirmiausia Megarai ir Korintas, matė Atėnų grėsmę, kurios akivaizdoje Sparta nesiėmė jokių veiksmų. Atėnų kontroliuojama erdvė ėmė plėstis į Spartos įtakos zoną, kelti grėsmę jos valdymui. Sparta toleravo Atėnų veiksmus tol, kol šie nebuvo peržengę Atėnų imperijos ribų. Tai, kaip Atėnai elgėsi su savo sąjungininkais, kaip juos kontroliavo, buvo ne Spartos reikalas. Trisdešimties metų taikos sutartimi buvo užtikrintas formalus Spartos ir Atėnų aljansų egzistavimas. Inicijuoti karą prieš Atėnus Spartai nebuvo taip lengva – intervenciją buvo galima pradėti tik radus svarų pretekstą, pavyzdžiui, tokiu pretekstu galėjo tapti siekis užtikrinti helėnų pasaulį reguliuojančių nerašytų principų laikymąsi. Vienas iš tokių svarbiausių principų, pagal kurį turėjo būti garantuota helėniškųjų miestų laisvė, buvo pažeistas Atėnų, kitados gynusių helėniškąjį pasaulį, tačiau iš gynėjų patiems tapusių pavergėjais. Atėnų tapsmas tiranišku miestu skatino nuo jų nukentėjusius miestus apeliuoti į Spartos kaip laisvės nuo tiraniškų režimų gynėjos vaidmenį – tokią funkciją ji bent jau atliko anksčiau, kai buvo laikoma Heladės saugotoja<sup>236</sup>. Tačiau geriau pasižiūrėjus į korintiečių kreipimąsi, galima pamatyti, kad helėnų išvadavimas buvo toli gražu ne pats svarbiausias jų kalbos punktas (Thuc. 1. 124. 3):

*Suprasdami, kad tiraniško polio, kuris vienus jau turi savo valdžioje, o kitus planuoja užvaldyti, įsitvirtinimas Heladėje yra grėsmė visiems,*

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 196.

*pulkime jį ir priverskime pasiduoti; gyvenkime nuo tada nejausdami pavojaus ir išvaduokime dabar vergijoje esančius helėnus.*

Apie helėnų išlaisvinimą korintiečiai užsimena tik pabaigoje, nedviprasmiškai parodydami savo kalbos tikslą bet kokia kaina įtikinti spartiečius pradėti karą prieš Atėnus. Kad taip ir buvo iš tiesų, tik dar kartą patvirtina faktas, jog Archidamas ir Stenelaidas, kalbėdami prieš lemiamą balsavimą dėl karo paskelbimo, helėnų išlaisvinimo net nemini. Iš pradžių konfliktą bandyta eskaluoti religijos pagrindu, vėliau atsigręžta į savo sąjungininkus Peloponese ir jų nusiskundimus, kol galop buvo paliestas Atėnų sąjungininkų autonomijos klausimas. Akivaizdu, kad Heladės išlaisvinimo tema iš Atėnų gniaužtų buvo pristatoma kaip pretekstas, strateginis sumanymas ir propagandos priemonė. Nors Sparta savo veiksmus aiškino kaip kovą dėl helėnų išlaisvinimo, nėra abejonės, kad jos tikslas buvo kur kas kuklesnis – tai pirmiausia savo sąjungininkų interesų apgynimas. Graikų laisvė ar išlaisvinimas buvo tik priemonė šiam, pirminiam, tikslui pasiekti<sup>237</sup>.

Vis dėlto ir kalbant apie Spartos pradėtą „Heladės išlaisvinimo programą“ kyla abejonių dėl visiško jos nekaltumo. Pakanka tik prisiminti Brasido kampaniją Chalkidikėje: pagrindinis Brasido tikslas buvo įtikinti chalkidikiečius padėti įveikti atėniečius. Jis stengėsi parodyti, kad tapdami Spartos sąjungininkais jie prisidės prie šios panhelėninės išlaisvinimo misijos (Thuc. 4. 85. 1–3, 4. 85. 5). Tačiau matydamas, kad sąjungininkai nesutinka jo priimti savo noru, Brasidas perėjo prie „priverstinio išlaisvinimo“ idėjos, mat dėl propagandinių ir strateginių priežasčių Sparta nebūtų galėjusi leisti tokio savo pasiūlytos pagalbos atmetimo (Thuc. 4. 83. 3, 4. 84, 4. 87. 2). Spartos pasiūlyta išlaisvinimo programa ne visuose miestuose buvo sutikta vienodai – vieni įsileido jos kariuomenę iš baimės (Thuc. 4. 108. 2, 4. 108. 120, 4. 108. 123), kiti – ne ir dėl to buvo „išlaisvinti“ prievarta (Thuc. 4. 88, 4. 104, 4. 110). Sparta netrukus šiuose miestuose įvedė sau pavaldžius oligarchinius režimus<sup>238</sup>. 418 / 417 m., sudarius taikos sutartį su Argu (Thuc. 5. 77. 5), Sparta ėmė steigti oligarchijas Sikijone (Thuc. 5. 81. 2, 5. 82. 1), pačiame Arge (Thuc. 5. 81. 2), o vėliau ir Achajos miestuose jau nebe natūraliu, iš bendrų interesų kylančiu pagrindu, bet tarsi siekdama pataisyti neteisingas politines preferencijas<sup>239</sup>. Toks Spartos politikos krypties pasikeitimas buvo sąlygotas Spartos pozicijos sudarant Nikijo taikos sutartį. Kai kurie sąjungininkai šią sutartį visiškai atmetė dėl vieno punkto, pagal kurį

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>238</sup> Būtų galima tvirtinti, kad tokiu būdu Sparta harmonizavo savo sąjungininkų politines santvarkas.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 199.

bet kokie sutarties su Atėnais punktai turėjo pirmiausia būti derinami su Sparta. Pasigirdo pavienių balsų apie galimą Spartos sąmokslą su Atėnais siekiant pavergti Peloponesą (Thuc. 5. 17. 2, 5. 22. 1; Xen. *Hell.* 3. 2. 21). Ir nors kaltinimai sąmoningu pavergimu buvo didžia dalimi nepagrįsti, tačiau Spartos elgesyje buvo matyti tendencija savo sąjungininkus valdyti su vis didesniu efektyvumu, paliekant jiems kiek galima mažiau veiksmų laisvės ir savarankiškumo. Tai, ką darė Sparta, negalėjo labai guosti jos sąjungininkų: Spartos dėka pasiektas išsilaisvinimas nebuvo absoliuti laisvė, nes išsivadavimas iš Atėnų kontrolės reiškė patekimą į Spartos aljansą. Negana to, Sparta leido sau kištis į savo sąjungininkų politinę autonomiją (pvz., Arge, nepaisant stiprios demokratų opozicijos, buvo, kaip jau minėta, įvestas oligarchinis režimas). Aiškus Spartos programos ir realybės disonansas, pastebimas jau ankstyvuoju Peloponeso karo laikotarpiu, tik dar labiau stiprėjo. Sparta netgi leido sau sudaryti sąjungą su Persija, už karinę ir finansinę pagalbą šiai pripažindama visas teritorijas, kontroliuotas Persijos karaliaus ir jo pirmtakų<sup>240</sup>. Paskutiniajame Peloponeso karo etape Sparta ėmėsi dar efektyvesnės savo sąjungininkų kontrolės sudarydama su jais sutartis ir įvesdama į jų miestus karines įgulas, kurioms vadovavo harmostai<sup>241</sup>. Tokia kontrolė padėjo pagrindus Spartos imperiniam valdymui po karo<sup>242</sup>. Aišku, įvesdama tokį valdymo modelį Sparta galėjo teisintis karo situacija, tačiau tai, kad ji galiausiai atsisakė savo kaip helėnų išlaisvintojos vaidmens, tapo akivaizdu po to, kai karo metu galioję apribojimai nebuvo panaikinti net po Atėnų kapituliacijos.

### 2.3.3 Laisvės samprata ir atėnietiškoji ideologija

Kalbėti apie laisvę helėniškajame pasaulyje visų pirma reiškė sulaukti dėmesio. Nepriklausomų graikų polių fenomenas, nepriklausomybės varžymo patirtis, tiranų ir tiraniškų režimų atsiradimas – visos šios temos nurodė į vieną, tačiau graikams labai svarbų laisvės aspektą. Laisvės pažadas buvo stiprus motyvas, dar karų su persais metu išryškėjęs kaip helėnus vienyti galinti jėga. Būtent dėl tokio laisvės sureikšminimo graikams pavyko pasiekti pergalę prieš kur kas gausesnį priešą. Graikų-persų karų metu laisvė buvo suvokta kaip kolektyvinė visų helėnų vertybė ir tam tikra prasme kaip neįkainojamas turtas. Grėsmės akivaizdoje savo polio laisvės išsaugojimo

---

<sup>240</sup> Pirmieji bandymai sudaryti sąjungą su Persija: Thuc. 1. 82. 1, 2. 67. 1. Pirmoji „tikra“ sutartis su Persija: Thuc. 8. 18. 1; antroji sutartis: Thuc. 8. 37. 2.

<sup>241</sup> Harmostai buvo Spartos siunčiami pareigūnai, užtikrinę Spartos kontroliuojamų miestų stabilumą.

<sup>242</sup> K. Raaflaub, *op. cit.*, p. 200.

siekis sutapo su visos Heladės laisvės išsaugojimo pastanga. Šia prasme graikų-persų karas suteikė galimybę kalbėti apie panhelėninę laisvės patirtį, apie laisvę kaip visiems graikams būdingą savybę, kurios vertės suvokimas grindė jų tapatybę. Tačiau kalbėti apie laisvės sampratą Peloponeso karo metu, apie bandymus prisimetant laisve užtikrinti savo interesus, reikštų imti kalbėti apie naują laisvės koncepciją. Žinoma, laisvės šūkis vis dar turėjo pakankamai jėgos ir darė įspūdį, tačiau tai, kaip ir kokiais tikslais laisvė buvo žadama, atskleidžia pakitusią laisvės sampratą. Peloponeso karo metu laisvė tapo propagandos įrankiu, turinčiu padėti stiprinti vienos iš kariaujančiųjų pusių ideologiją. Iš esmės tai buvo dviejų laisvės sampratų – atėnietiškosios ir spartietiškosios – kolizija. Sparta laisvę iškėlė kaip tikslą kovoje su Atėnų imperializmu, pažadėdama užkirsti kelią Atėnų plėtimuisi. Laisvė Spartos atstovų kalbose buvo tapusi tam tikra oponuojančia vertybe (galėtume sakyti, bene vienintele ryškia) atėnietiškujų vertybių universalumui. Juk, iš esmės kalbant, Sparta neturėjo daugiau ką pasiūlyti, ir kalbėjimas apie laisvę buvo spartietiškos tapatybės šerdis. Jokia kita savybė, joks Spartos politinės santvarkos ar visuomenės aspektas nėra taip dažnai iškeliamas sąjungininkų kalbose ir prašymuose. Sparta nuo seno buvo laikoma laisvės gynėja – tokį vaidmenį atliekanti ji tebuvo matoma. Tai nesuk pastebi jos sąjungininkai, kreipdamiesi į ją su prašymu užtikrinti laisvę, pasipriešinti Atėnų vykdomai negailėstingai nepriklausomų miestų įtraukimo į savo imperiją politikai.

Kalbėdami apie atėnietiškąją laisvės sampratą susiduriame su iš esmės nauju reiškiniu. Atėnai, tapę pirmąja graikų imperija, iš esmės pakeitė ankstesnį laisvės kaip nepriklausomybės nuo bet kokio suvaržymo ir prievartos supratimą. Tapę dominuojančia ir savo kontrolę kitiems graikų miestams primetančia jėga Atėnai šiai savo ἀρχή bandė ieškoti pateisinimo, kurti laisvės ideologiją ir propagandą. Laisvė netruko tapti sėkmingai išnaudojama vertybe – jos vertė augo ne tiek dėl paties ja reiškiamo turinio reikšmingumo, kiek dėl manipuliavimo pačios laisvės samprata. Atėnams reikėjo paaiškinti savo valdymo niuansus, ypač ėmus ryškėti neigiamoms tokio valdymo pasekmėms<sup>243</sup>. Nežinia, kaip savo valdymo specifiką bandė teisinti Atėnai, neaišku, kokių priemonių buvo imtasi Atėnų valdymo metodais ir laisvės užtikrinimo politika abejojančių sąjungininkų atžvilgiu, tačiau negalima paneigti, jog būta ne tik derybų, bet ir konfrontacijos.

*Peloponeso karo istorijoje* pateikta atėnietiškoji laisvės koncepcija didžia dalimi, žinoma, yra nulemta karo situacijos. Karo realybė padėjo susiformuoti tokiai laisvės dinamikai, kurios ryškiausi pavyzdžiai atsispindi derybose dėl Lesbo salos miesto Mitilėnės ar Melo salos gyventojų likimo.

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 166.

Tačiau tai nėra vienintelis Atėnų totalinės laisvės paaiškinimas. Teisę valdyti kitus Atėnai grindė, pirma, savo nuopelnais praeityje, pabrėždami savo kaip helėnų gelbėtojų vaidmenį. *Peloponeso karo istorijoje* galima rasti ne vieną pasąžą, kuriame šis Atėnų kaip laisvės gynėjų nuopelnas yra iškeliamas. Toks apeliavimas į praeities nuopelnus buvo bandymas legitimuoti savo pretenzijas. Pavyzdžiui, tokių kalbų užuomazgos pastebimos vėlyvuuoju Periklio valdymo laikotarpiu<sup>244</sup> (Thuc. 1. 73):

*Tvirtiname, kad Maratono lygumoje mes vieninteliai drąsiai stojome prieš barbarą ir rizikavome dėl jūsų. Ir vėliau, kai jis vėl atėjo, mes, negalėdami gintis sausumoje, visi sėdome į laivus ir susirėmėme ties Salaminu. Šitai jam neleido plaukti prieš mūsų miestus ir nusiaubti Peloponesą, juolab kad tokios daugybės laivų akivaizdoje jums nebūtų pavykę padėti vieni kitiems. Pats priešas buvo geriausias to įrodymas, mat kai jo laivynas buvo nugalėtas, jis, galvodamas nesąs toks stiprus, koks buvo, pasitraukė su didesniąja kariuomenės dalimi.*

Be praeities nuopelnų, Atėnų imperijos atsiradimą ir specifinę Atėnų savo sąjungininkams atneštą laisvę galima aiškinti ir sąmoningai prisiimta helėnų lyderio pozicija, taip pat kitų graikų polių (pirmiausia Spartos) neryžtingumu. Įsipareigojimas laisvei ir jos užtikrinimas Heladės miestams, regis, nebuvo lengva užduotis, nes tai reiškė baugią kovos prieš didžiulę imperiją, kurios ištekliai buvo keletą kartų didesni, perspektyvą. Tačiau laisvė, kurią Atėnai galėjo pasiūlyti, jos sąjungininkų greitai ėmė nebepatenkinti, jie ėmė reikšti pasipiktinimą ir pradėjo maištauti. Užsitikrinę laisvę ir saugumą kaip Atėnų partneriai, jie netrukus panoro kitokio vaidmens ir kitokios laisvės. Vis tik Atėnai nebegalėjo rizikuoti, nes paleidę savo sąjungininkus būtų rizikavę ir savo egzistencija (Thuc. 1. 75. 1):

*Nėra abejonės, spartiečiai, kad dėl tuomet parodyto narsumo ir sumanumo nesame nusipelnę tokio helėnų priešiško – bent jau dėl savo valdžios. Juk gavome ją ne jėga. Būtent todėl, kad jūs nenorėjote iki galo kovoti su likusiomis priešo pajėgomis, pas mus atėjo sąjungininkai patys prašydami perimti vadovavimą. Tokiomis aplinkybėmis buvome priversti išplėsti ją iki dabartinio dydžio: svarbiausia priežastis buvo baimė, nors vėliau prisidėjo ir garbė bei nauda. Tačiau kai didžioji dalis sąjungininkų ėmė mūsų nekęsti, o kai kurie netgi pradėjo maištauti ir buvo pažaboti, ir kai jūs nebebuvote tokie pat draugiški kaip anksčiau, tačiau tapote įtarūs ir ėmėt mums nepritari, tuomet mums pasirodė nebesaugu leisti valdžiai iširti, kadangi mūsų sąjungininkai būtų perėję pas jus.*

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 170

Antra, remdamiesi tam tikra galios filosofija, Atėnai tvirtino, kad stipresnieji turi teisę valdyti silpnuosius, kad vieni žmonės paprasčiausiai nenusipelnė laisvės (pvz., jonėnai, paremdami Persijos karalių, pasirodo esą neverti laisvės). Šis Atėnų požiūris atsiskleidžia sirakūziečio Hermokrato kaltinimų Atėnams fone. Hermokrato teigimu, Atėnų misija Sicilijoje esanti ne kas kita kaip virsmas į iš esmės visai Graikijai priešišką jėgą, kurios tikslas – Heladės užkariavimas. Hermokratas mato tam tikrą panašumą tarp Persijos ir Atėnų veiksmų. Jo manymu, Atėnų sąjunga buvusi jos sąjungininkų klaidingai suprasta kaip laisvės užtikrinimo garantas: esą tikėtasi, kad patikėję lyderystę Atėnams jos sąjungininkai susigrąžins tai, ką persai iš jų buvo atėmę. Tikrasis Atėnų imperijos valdymo pobūdis paaiškėjęs visai netrukus: Atėnai ne tik atėmė iš savo sąjungininkų laisvę, bet ir užėmė Persijos vietą bei tapo savotiškais Heladės persais (Thuc. 6. 76. 3–4). Atsakydamas į šiuos kaltinimus Atėnų pasiuntinys Eufemas pateisina tokį Atėnų elgesį pačių sąjungininkų veiksmais (Thuc. 6. 82. 3–4):

*Būdami jonėnai, mes pagalvojome, kaip galėtume sumažinti savo priklausomybę nuo Peloponeso dorėnų, kurių už mus yra daugiau ir kurie gyvena šalia. O po karų su persais, kuomet pasistatėme laivyną, mes išsilaisvinome iš Spartos įtakos ir vadovavimo, kadangi vienintelis pateisinimas tam, kad jie mums, o ne mes jiems nurodinėjome, buvo tas, kad jie tuo metu turėjo didesnę galią. Savo ruožtu mes buvome paskirti vadovauti buvusiems Persijos karaliaus pavaldiniams, galvodami, kad tokiu būdu būsime mažiausiai pažeidžiami peloponesiečių, kadangi sugebėjome apsiginti. Tiesa ta, kad mes neklydome pavaldiniais padarydami jonėnus ir salų gyventojus, nors sirakūziečiai mus kaltina pavergus savo artimuosius. Bet užpildami mus, savo metropoliją, jie stojo persų pusėn; jie neturėjo drąsos sukilti ir paaukoti savo namus, kaip padarėme mes apleisdami savo miestą. Vietoj to jie pasirinko vergystę, negana to, vergais norėjo padaryti ir mus.*

Eufemas kalba apie jonėnų savanorišką vergystę – veiksmą, kuris juos eliminuoja iš helėnų bendruomenės. Pasiduodami Persijos karaliaus valdžiai jonėnai ne tik išduoda atėniečius, bet apskritai visus graikus, ir todėl, patys pasižymėdami „vergų mentalitetu“, jie nenusipelnė kitokio elgesio iš atėniečių<sup>245</sup>. Dar stipresne retorika, apibrėžiančia Atėnų teisę valdyti silpnesnius miestus, pasižymi atėniečio Kleono kalba, pasakyta svarstant Mitilėnės gyventojų mirties bausmės klausimą. Kleonas aiškiai pasako, kad Atėnai yra stipresnė jėga, turinti teisę valdyti (Thuc. 3. 37. 2):

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 173. Tokio jonėnus diskvalifikuojančio mąstymo užuomazgas galima pastebėti Herodoto *Istorijoje*.

*Jūs nematote, kad jūsų turima valdžia yra tiranija, primesta prieš jus sąmokslą rezgančių ir paklusti nenorinčių pavaldinių. Jie priima jūsų valdymą ne dėl jūsų daromų aukų jiems pamaloninti, bet dėl jūsų pranašumo, kylančio greičiau iš jūsų jėgos nei iš jų geros valios.*

Trečia, Atėnai pabrėžė teigiamus savo valdymo aspektus, parodydami Atėnų valdymo teikiamą naudą, išorinės ir vidinės laisvės užtikrinimą. Spartos valdymo griežtumas, jos įvestos dekarchijų politikos nepopuliarumas savaime vertė daryti išvadą, kad Atėnų valdymas buvo ne toks slegiantis, taigi iš esmės ir geresnis. Paskutiniaisiais Peloponeso karo metais Sparta tik dar labiau sustiprino šį įspūdį, kuomet už finansinę paramą pripažino Persijos karaliaus teisę valdyti Mažosios Azijos graikus. Tokiu būdu ji graikus ne tik atidavė valdyti barbarui, bet ir išsižadėjo savo kaip laisvės užtikrintojos vaidmens (Thuc. 8. 43. 3). Būtent tai ir buvo esminis skirtumas tarp Spartos ir Atėnų, kurie nebūtų galėję sau leisti padaryti nieko panašaus. Galima ginčytis, kiek toks vaizdas buvo pagrįstas ir ar nebuvo stengiamasi juo parodyti Atėnų valdymo iš kiek įmanoma geresnės perspektyvos, tačiau Spartos sutartis su Persija (Thuc. 8. 37. 1) buvo blogiausias scenarijus graikiškajam pasauliui, kokį tik buvo galima įsivaizduoti – juk iš esmės visa išsilaisvinimo iš Persijos įtakos kova tapo nieko verta. Šioje diskusijoje dėl Atėnų ir Spartos vaidmens užtikrinant laisvę, pabrėžiant savo valdymo pranašumus, susiduria skirtingų įvaizdžių kūrimo strategijos. Galima pastebėti, kad tiek Atėnų, tiek Spartos atstovų kalbos išsiskiria bandymu pristatyti savo polio politiką ir veiksmų programą, netgi įvaizdį kaip panhelėninį. Be jokios abejonės, formuodami autoįvaizdį Atėnai ar Sparta stengėsi prisistatyti iš geriausios pusės, pabrėžti teigiamas savo polių ypatybes, nepamiršti laisvės temos, parodyti savo politinės santvarkos patrauklumo. Savo ruožtu kurdami heteroįvaizdį abu šie poliai kritikavo vienas kitą, nurodydami trūkumus, išryškindami abejotinus veiksmus praeityje, iniciatyvos svarbiais helėnams klausimais nebuvimą.

Ketvirta, dėl savo sąjungininkų ir Spartos priešiško Atėnai tvirtino, kad jų valdymas yra būtinas saugumui ir laisvei užtikrinti. Atėnai, sukūrę savita valdymo specifika pasižyminčią imperiją, nebegalėjo jos atsakyti, nes tai būtų reiškę pavojų sau. Ši savosios imperijos saugumo aspektą Atėnų pasiuntiniai iškelia dar prieškarinėse kalbose: jie tvirtino, kad tam tikras prievartos aspektas sąjungininkų atžvilgiu yra neišvengiamas, nes priešingu atveju Atėnų imperijos integralumas būtų buvęs sukompromituotas. Pasak jų, susidūrusi su tokia situacija net ir Sparta būtų pasielgusi lygiai taip pat (Thuc. 1. 76. 1):

*Bent jau jūs, spartiečiai, poliūs Peloponese valdote savo naudai. Be to, jeigu tuomet būtumėte taip ir toliau elgęsi bei dėl savo vadovavimo*

*užsitraukę neapykantą, kaip kad atsitiko mums, puikiai žinome, kad būtumėte buvę tokie pat nenuolaidūs savo sąjungininkams, kokie buvome mes, ir jūs būtumėte buvę arba priversti valdyti jėga, arba patys patirti pavojų.*

*Lygiai taip pat atsitiko su mumis: mes, priimdami imperiją ir paskui atsisakydami ją paleisti, nepadarėme nieko stebėtino arba prieštaraujančio žmogaus prigimčiai. Mus taip padaryti privertė trys dalykai: garbė, baimė ir nauda.*

Šias Atėnų pasiuntinių kalbas galima palyginti su Eufemo kalba, pasakyta Kamarinoje, aiškiai parodančia politikos „valdyti, idant nebūtum valdomas“ būtinumą (Thuc. 6. 82–83)<sup>246</sup>.

Ir galiausiai, kalbėdami apie savo imperiją kaip apie jų polio savarankiškumo ir nepriklausomybės pagrindą, Atėnai suformulavo absoliučią laisvės sampratą, kurios esmė slypi žodžiuose „laisviausias polis“ (Thuc. 6. 89. 6: ἐλευθερωτάτη πόλις). Ši ištara atspindi tam tikrą Atėnų laisvės superstruktūrą: negana to, kad Atėnai patys gali būti laikomi demokratija tikrąja to žodžio prasme, o laisvė buvo tarsi pagrindinis šią demokratiją palaikantis veiksnys, iš kurio kilo visos kitos atėnietiškos vertybės, tačiau tuo pat metu ši laisvė suteikė teisę valdyti ir kontroliuoti kitus. Šia prasme atėnietiškojoje laisvės sampratoje galima pastebėti lygesnio už lygius principo transformaciją: laisvė, kuri karų su persais metu buvo suvokiama kaip visų helėnų prerogatyva, kaip visus graikus vienijanti vertybė, Atėnų atveju tampa „laisvės, laisvesnės už kitų laisvę“ principo manifestacija. Atėnai tarytum nusavino laisvę, įsigijo laisvės monopolį ir tokiu būdu eliminavo kitus, patys nusprenddami, kokią laisvę derėtų suteikti savo sąjungininkams.

Be jokios abejonės, laisvė buvo vienas pagrindinių motyvų, kuriuo rėmėsi Delo lygos propaganda<sup>247</sup>. Atėnų ir jai pavaldžių miestų sąjunga buvo sukurta didelėmis pastangomis išsaugotai ir naujai įgytai laisvei užtikrinti. Atėnų kaip šios sąjungos pagrindinio nario, sąjungos palaikytojo ir lyderio vaidmuo abejonių nekėlė tol, kol visi sąjungininkai buvo matomi kaip lygiaverčiai partneriai. Tačiau Atėnams transformavusis į imperiją Atėnų reikalavimai greitai išaugo, juolab kad juos buvo nesunku pagrįsti praeities nuopelnais. Atėnų kaip užkardo nuo barbarų grėsmės įvaizdis ėmė keistis, jie pradėjo kištis į savo sąjungininkų reikalus, pažeidinėti jų laisvę. Sąjungininkai pamažu ėmė abejoti Atėnų teise jiems vadovauti, ypač turint galvoje tai, kad Atėnų išvadavimo politika staiga pasikeitė į savo sąjungininkų pavergimo

---

<sup>246</sup> Plg. Thuc. 6. 87. 2: „Sakome, kad Heladėje mes valdome, idant nebūtume valdomi“ (φραμὲν γὰρ ἄρχειν μὲν τῶν ἐκεῖ, ἵνα μὴ ὑπακούωμεν ἄλλου).

<sup>247</sup> K. Raaflaub, *op. cit.*, p. 179.



strategiją. Savo ruožtu Atėnai, siekdami išlaikyti valdžią, vis labiau akcentavo praeities nuopelnus dabartiniam savo režimui pateisinti ir, anot K. Raaflaubo, turbūt pirmąkart istorijoje laisvės diskursas radikaliam pasikeičia – laisvė, iš tiesų tapusi savo priešingybe, panaudojama priespaudai ir imperiniam valdymui pagrįsti<sup>248</sup>. Užimdami stipresniųjų poziciją (t. y. galėdami apie viską spręsti iš galios pozicijos) Atėnai sprendė, kas nusipelnė laisvės, ir iš jų veiksmų Peloponeso karo metu matyti, kad savo sąjungininkus Atėnai laikė ta silpnesniaja puse, dėl kurių laisvės galėjo nuspręsti tik jie. Todėl nepaisant viso gražaus kalbėjimo apie laisvę fasado, apie savo nuopelnų karų su persais išskėlimą, apie laisvės helėnams išsaugojimą ir užtikrinimą, galima teigti, kad Atėnai laisvę sąmoningai priėmė pirmiausia kaip savo polio vertybę ir atitinkamai kaip vieną iš miesto tapatybę konstituojančių elementų. Kartu negalima nepastebėti pragmatinio laisvės kaip imperijos stabilumo užtikrinimo priemonės aspekto: laisvė iš idealo buvo virtusi kontrolės ir įtakos darymo priemone.

Laisvė buvo tik viena iš Atėnų imperijos vertybių monopolio sudedamųjų dalių. Atėnai savinasi laisvę, kurią jie suprato kitaip nei likusioji Heladė ir kuri propagandos tikslais buvo naudojama Atėnų imperinei politikai išlaikyti. Tačiau be laisvės buvo ir kitos vertybės, kurios darė Atėnus išskirtiniu poliū, kurios kūrė unikalų šio miesto ir jo gyventojų vaizdą. Į akis krinta Atėnų bandymas išskirti save iš visos Heladės, save įsivaizduoti, Periklio žodžiais tariant, tarytum salą (Thuc. 1. 143. 5). Toks kuriamas Atėnų kaip salos įvaizdis reiškė du dalykus – izoliaciją ir unikalumą<sup>249</sup>. Atėnų insuliarumas reiškė jų atskirtumą nuo visos likusios Heladės ne tik fizine, bet ir vertybine prasme. Fizinis atskirtumas siejosi su saugumu, o vertybinė atskirtis – su tam tikrų savybių išskirtinumu. Kalbėdamas prasidedančio Peloponeso karo išvakarėse ir norėdamas padrąsinti atėniečius Periklis prisimena protėvius, kurių pastangos, drąsa ir ryžtas – taigi išskirtinių savybių kompleksas – padėjo nugalėti persus. Atėniečių protėviai pasižymėjo išskirtinėmis savybėmis, leidusiomis priimti neįprastus sprendimus ir taip išsaugoti miestą (Thuc. 1. 144. 4):

*Kai mūsų tėvai atsispyrė persams net ir turėdami mažiau bei paaukodami netgi tai, ką turėjo, jie barbarą išvarė greičiau sumanumu nei sėkme ir greičiau drąsa nei jėga.*

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>249</sup> Ch. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands: Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 119.

Šį argumentą apie protėvių pademonstruotas išskirtines vertybes, kurių universalumas nekelia abejonių, bet kurias Periklis parodo tarsi išskirtinai priklausančias atėniečiams, paremia kitas jo teiginys, taip pat nusakantis atėnietišką pažiūrą kitoniškumą (arba raginantis tokį požiūrį puoselėti): kad ir kaip paradoksaliai tai gali skambėti, Periklis ragina rūpintis ne savo namais ir žeme, bet jūra ir miestu (Thuc. 1. 143. 5). Jūrą Periklio kalboje reikia suprasti kaip Atėnų turimą jūrinę imperiją, į kurios sudėtį įeina Atėnų sąjungininkai. Šie du dalykai – jūra ir sąjungininkai – buvo Atėnų saugumo pagrindas. Praradę jūros kontrolę Atėnai būtų praradę ir savo sąjungininkų kontrolę bei paramą. Aiškiai matyti, kad Atėnams reikėjo ne žemės ir namų, laikinų gėrybių, bet žmonių, kurie padėtų tas laikinas gėrybes pelnyti<sup>250</sup>. Bet tuo pat metu Periklio retorika dėl būtinybės apieisti žemę kelia didelių abejonių. Periklis mano, kad Spartos puolimas bus nukreiptas į Atikos regioną, kuris, Periklio supratimu, gali būti paaukotas, kadangi Atikos praradimą galima kompensuoti žeme Atėnų valdomose salose. Be to, kalbėdamas apie karą su Sparta ir apie spartiečius, su kuriais teks kariauti atėniečiams, Periklis priduria pastabą, galinčią žeisti ir atėniečius (Thuc. 1. 141. 3):

*Nes spartiečiai yra žemdirbiai, neturintys visuomeninių ar privačių išteklių, jie neturi ilgų užjūrio karų patirties, mat dėl savo neturto jie kovoja vienas su kitu artimose gretose. Ir tokie žmonės nesugeba nei aprūpinti laivų įgulomis, nei dažnai siųsti savo pėstininkus.*

Svarbiausia šiuose žodžiuose slypinti informacija yra susijusi su Spartos kariniais įpročiais: būdami pernelyg neturtingi, kad paliktų savo žemes, spartiečiai kariauja brolių židius karus<sup>251</sup>. Šiais žodžiais spartiečiai yra kvalifikuojami kaip žemdirbiai (αὐτουργοί), ir šie žodžiai stipriai rezonuoja su Periklio Thuc. 2. 14. 1–15. 1 pasakytais žodžiais, kadangi kalbėdamas apie spartiečius kaip apie žemdirbystei didelį dėmesį skiriančius žmones jis tuo pat metu ignoroja faktą, kad žemdirbystė nuo seno buvo svarbi ir atėniečiams:

*Atėniečiai, išgirdę Periklio žodžius, pakluso ir atvedė savo vaikus bei žmonas bei atnešė visus kitus namuose turimus rykus, jie netgi išlupo medines namų dalis. Avis ir nešulinius gyvulius jie išsiuntė į Euboją bei netoliese esančias salas. Ši permaina jiems buvo sunki, kadangi daugelis iš jų*

---

<sup>250</sup> Thuc. 1. 143. 5: „Raudoti reikia ne dėl namų ir žemės, bet dėl žmonių, mat ne šitie dalykai teikia žmones, bet žmonės juos“ (τὴν τε ὀλόφουρσιν μὴ οἰκιῶν καὶ γῆς ποιεῖσθαι, ἀλλὰ τῶν σωμαίων. οὐ γὰρ τάδε τοὺς ἀνδρας, ἀλλ' οἱ ἀνδρες ταῦτα κτῶνται).

<sup>251</sup> E. Foster, *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 141.

*buvo visada įpratę savo dienas leisti laukuose. Nuo labai senų laikų atėniečiai taip elgėsi labiau nei kiti.*

Maža to, Thuc. 2. 16. 1–2 aiškiai pasakoma, kad gyvenimas Atikoje (κατὰ τὴν χώραν) buvo stabilaus gyvenimo sinonimas ir kad atėniečiai buvo įpratę gyventi kaime:

*Taigi atėniečiai ilgą laiką gyveno nepriklausomą gyvenimą Atikoje ir dėl tokio gyvenimo būdo, netgi po to, kai jie buvo suvienyti, daugelis senosios ir naujosios kartos gyventojų iki pat prasidedant šiam karui gimė ir gyveno kaime; jie sunkiai gali susitaikyti su mintimi apie persikėlimą kartu su visu savo turtu, juolab kad jie tik neseniai buvo įsikūrę po karų su persais. Jie buvo susikrėtę ir sunkiai tai pakėlė, turėdami palikti namus ir šventyklas, kurios buvo jų visą laiką pagal senąjį valdymo būdą. Kiekvienas buvo bepakeičias savo gyvenimo būdą ir paliko už savęs ne ką kitą kaip savo miestą.*

Tad Periklio raginimas apleisti Atiką buvo sunkiai suvokiamas, kadangi juo buvo skatinama atsisakyti gyvybiškai svarbios Atėnų dalies. Atika tarsi buvo ištrinama, idant Atėnai būtų naujai apibrėžiami jau kaip imperija<sup>252</sup>. Tai, kad Periklis norėjo „atsiskyrimo“ nuo Atikos, galima aiškinti tuo, jog prisirišimas prie savo žemės buvo siekio plėsti Atėnų imperiją stabdys. Prisirišimas prie savo žemės būtų vertęs atėniečius pasitenkinti turimais dalykais<sup>253</sup>. Periklis sukuria įtampą tarp tradicinių, nuo seno puoselėtų, ir naujų, su naujai kuriama imperija siejamų, vertybių. Periklis, nepaisydamas senosios *politeia* formos, kurios svarbiausi akcentai buvo tradicija, šeima, žemdirbystė, kuria, sakytume, naują atėnietiškosios tapatybės variantą.

Kalbėdamas apie agrikultūrišką Spartos gyvenimo būdą, kuris netiesiogiai yra susiejamas su tariamai silpnąja Atėnų grandimi<sup>254</sup> – Atika, kurios netekimas yra parodomas tarsi nereikšmingas dalykas (mat Atikos praradimą galima kompensuoti salomis), Periklis kuria antiistorišką ir nerealistišką Atėnų viziją. Periklis ne tik mėgina įsivaizduoti tai, kas yra fiziškai neįmanoma (Atėnai kaip sala), bet ir bando Atėnų imperinės politikos pagrindus formuluoti atsiribodamas nuo jos kultūrinės praeities. Periklis iškraipo realų Atėnų vaizdą, nutrina šio paveikslo, kurio dalimi buvo ir Atika, dalį. Edithos Foster teigimu, ne Periklis, bet būtent tie senieji Atikos gyventojai žemdirbiai teisingai suvokia savo istorijos Atikoje reikšmę ir gedi turėtų kultūrinių vertybių<sup>255</sup>. Tukididas tai aiškiai parodo: Atikos netekimas,

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 181.

priešinamas paniekinamam Periklio požiūriui į pastarąją kaip į nereikšmingą Atėnų imperijos priedą, yra pristatomas kaip svarbus politinis įvykis, kultūrinio palikimo, kurio prarastis negali būti kompensuojama jokių būdu, netekties atvejis. Taigi Tukididas prisirišimą prie namų, šeimos, žemės pristato kaip Perikliui ir jo naujosios Atėnų imperijos vizijai priešingas vertybes.

Kalbant apie Periklio naująją Atėnų sampratą iš pradžių reikia paliesti atėniečių autochtoniškumo klausimą, kuris tapo vienu svarbiausių kriterijų panhelėniškajam tapatybės modeliui apibrėžti. Pernelyg nesileidžiant į autochtoniškumo tyrinėjimus, pakanka pasakyti, kad mitų, pabrėžiančių atėniečių kilmę iš vienos ir tos pačios žemės, pradžia yra VI a. pab. – V a. pr.<sup>256</sup>. Šių mitų populiarumą galima aiškinti demokratijos poreikiais ir augančia Atėnų svarba Delo lygoje<sup>257</sup>. Mitas apie atėniečių autochtoniškumą leido pamatyti pačios demokratijos pagrindus, t. y. suvokti demokratiją ne tik kaip bendrą visų piliečių, bet ir kaip bendrą visų *vienoje žemėje* gyvenančių žmonių reikalą. Tačiau Herodoto pasakojimas apie atėniečių autochtoniškumą turi tam tikrų neaiškumų. Mat iš pradžių (Hdt. 1. 56) Herodotas tvirtina, kad yra dvi helėnų tautos, kurios pranoksta visas kitas – tai dorėnai ir jonėnai. Pastarieji kilo iš pelasgų, apie kuriuos žinoma tik tiek, kad tai yra labai sena tauta. Jonėnai, anot Herodoto, nuo seno gyveno savajame krašte. Šiuo atveju atėniečių autochtoniškumas atrodo visiškai akivaizdus (pelasgai–jonėnai–atėniečiai). Tačiau kitoje vietoje (Hdt. 2. 51) Herodotas pasako ankstesniajam teiginiui prieštaraujančią detalę<sup>258</sup>, esą tuo metu, kai atėniečiai jau buvo tapę helėnais, į jų kraštą atsikraustė pelasgai. Su pirmuoju – atėniečių kaip autochtonų – požiūriu sutampa kitas Herodoto *Istorijoje* (Hdt. 8. 44) išsakytas teiginys, jog tais laikais, kai Heladėje tebegyvenę pelasgai, atėniečiai buvo pelasgai ir vadinosi kranėjais. Vėliau, Kekropo valdymo laikais, jie buvo pavadinti kekropidais, o atėjus į valdžią Erehtėjui, tapo atėniečiais. Nepaisant šių teiginių apie atėniečių kilmę prieštaravimo, kurį galima aiškinti

---

<sup>256</sup> N. Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 41.

<sup>257</sup> A. H. Shapiro, „Autochthony and the Visual Arts in Fifth-century Athens“, in: *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-century Athens*, D. Boedeker, K. Raaflaub (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 130.

<sup>258</sup> Apie tai, kaip nagrinėjama ši problema, žr. Ch. Sourvinou-Inwood („Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity“, in: *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, P. Derow, R. Parker (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 103-144), taip pat žr. R. Fowler, „Pelasgians“, in: *Poetry, Theory and Praxis: The Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece: Essays in Honour of William J. Slater*, Csapo E., Miller M. (eds.), 2003, Oxford: Oxbow Books, 2003, p. 11–15).

įvairiai<sup>259</sup>, svarbiausia yra tai, kad atėniečių autochtoniškumo mitas įgavo svorio ir tapo svarbia ideologijos dalimi<sup>260</sup>. Kaip sako Jonathanas M. Hallas, „jis (autochtoniškumo mitas – A. J.) paskatino tikėjimą pirmaprade lygybe, nes pagal jį kilmė buvo atsekama iš tos pačios Atikos žemės, o ne skirtingų žmogiškųjų pirmtakų; antra vertus, jis funkcionavo kaip būdas atskirti *autentiškai įsikūrusius* atėniečius nuo jų iškilėlių kaimynų Bojotijoje ir Peloponese“<sup>261</sup>. Tukididas autochtoniškumo mitą išplėtoja, ne tik parodydamas šio mito pagrįstumą (Thuc. 2. 36: „jie pastoviai ir visą laiką gyveno šioje šalyje, iš kartos į kartą ją paveldėdami“<sup>262</sup>), bet ir pakylėdamas jį į aukštesnį lygmenį savo teiginiu, jog autochtoniškumas lėmė, kad Atėnai yra nepriklausomi ir aktyvūs politiniu bei kariniu atžvilgiais. Be abejo, autochtoniškumas, įsišaknijimo vienoje ir toje pačioje žemėje faktas iškeliamas ne kaip pagrindinis veiksnys, nulemiantis miesto pobūdį. Greičiau reikėtų sakyti, kad autochtoniškumas tampa pagrindu, iš kurio išauga visos kitos polio piliečio savybės ir vertybės. Šias savybes ir vertybes Tukididas išsamiai aptaria, iš pradžių parodydamas minėtojo autochtoniškumo kaip pradinio elemento svarbą: pastarasis lemia tai, kad žemę iš tėvų perima jų vaikai<sup>263</sup>, taigi yra užtikrinamas valdžios nenutrūkstamumas. Prie šio valdžios nenutrūkstamumo prisideda tai, kad piliečiai pasižymi kariniu šaunumu, kuris savo ruožtu lemia miesto nepriklausomybę. Karinis šaunumas dar labiau pabrėžiamas iškeliant polio laimėjimus: karinė galia užtikrina polio autarkiškumą ne tik karo sąlygomis (tai reiškia, kad miestas viskuo apsirūpina pats), bet ir jo klestėjimą esant taikai. Tačiau Atėnai nėra apibūdinami vien kaip gynybinę poziciją užimantis polis. Jis pasižymi ir dinamišku veržlumu bei ryžtinga ekspansionizmo politika. Tukididas leidžia manyti, kad būtent šios savybės nulemia miesto sugebėjimą pasipriešinti barbarams ir helėnams. Ne mažiau svarbi yra ir politinė santvarka, besiskirianti nuo kaimynų ir todėl

---

<sup>259</sup> R. Fowleris (*op. cit.*, p. 15) teigia, kad Herodotas viską supainiojo ar bent jau nepasiekė visiško aiškumo.

<sup>260</sup> Atėniečių autochtoniškumo mitas atrodo labai tikėtinas vien prisiminus Herodoto išsakytą nuomonę (Hdt. 7. 139): jo teigimu, atėniečiai buvę Heladės gelbėtojai. Jeigu atėniečiai būtų apleidę savo kraštą arba būtų pasidavę Kserksui, niekas nebūtų išdrįsęs Kserksui pasipriešinti. Tiesa, ši atėniečių meilė savo gimtajai žemei kartais įgudavo keistą išraišką: pvz., tam, kad išgelbėtų savo gimtąjį miestą, atėniečiai buvo priversti pasitraukti.

<sup>261</sup> J. M. Hall, *op. cit.*, p. 204.

<sup>262</sup> L. Valkūno vertimas (*Graikų literatūros chrestomatija*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963).

<sup>263</sup> Tikėtina, kad šia pastaba norima pabrėžti šeimos ir bendruomenės kaip atskirų šeimų visumos reikšmę. Stipri šeima savaime užtikrina, jog stipri bus ir pati bendruomenė. Negana to, žemės iš kartos į kartą paveldėjimo precedentas reiškia, kad tiek šeima, tiek tauta užmezga stiprų ryšį su žeme.

galinti būti jiems pavyzdžiu. Demokratija ir gyvenimas demokratijos sąlygomis, visų lygybė prieš įstatymą neapriboja polio piliečių geriausių savybių, o leidžia joms atvirai pasireikšti. Kiekvienas pilietis gali ar net yra verčiamas prisidėti prie polio valdymo (geriausios sąlygos politiniam šaunumui atsiskleisti). Negana to, dėl savo atvirumo jie mieliai priima svetimšalius.

Taigi jei mėgintume apibendrinti, kas sudaro atėnietišką tapatybę, pirmiausia reiktų pradėti nuo autochtoniškumo, kuris yra labai svarbus ar net svarbiausias polio gyventojų bruožas. Prie šio bruožo yra derinamos visos kitos savybės: karinis ir politinis šaunumas, drąsa, laisvė<sup>264</sup>, ryžtingumas, atvirumas. Apskritai Atėnai yra įvardijami kaip visos Heladės švietimo židiny, vienintelis, kuris gali išugdyti tinkamomis savybėmis pasižyminčius piliečius arba padėti toms savybėms skleistis. Šis atėnietiškojo pranašumo įvardijimas yra svarbus tuo požiūriu, jog neapsiriboja vien Atėnų polio erdve. Atėnietišką tapatybę apibrėžiantys determinantai transformuojasi į panhelėniskąjį identitetą formuojančius veiksniai. Tukididas sukuria tokį paradigminių savybių ir vertybių rinkinį, kuris, negana to, kad yra būdingas atėniečiui, tuo pat metu yra privalomas ir kiekvienam helėnui. Atėnai tampa vertybinio autentiškumo teisėjais, sprendžiančiais, jog tie, kurie atitinka šiuos kriterijus, gali būti helėnais, o kiti, šių kriterijų neatitinkantys, jau nebe. Abi pusės – Atėnai ir Sparta – pasiremamos savo politine santvarka ir pabrėždamos jos pranašumus, savo autoįvaizdį pateikia kaip panhelėninių tapatybės modelį, manipuliudamos politine aktualija – laisve. Po Peloponeso karo kilusi krizė parodė, jog abu šie įvaizdžiai neatspindėjo bendros situacijos ir todėl vertė ieškoti naujų bendrumo formų.

## **2.4. VERTYBINIS TAPATYBĖS MODELIS**

### **2.4.1 Istorinės aplinkybės ir asmeninė patirtis: vertybinio Ksenofonto panhelėnizmo link**

Ksenofonto veikaluose išskylantis panhelėninis tapatybės modelis neišvengiamai atsiranda iš jo politinio mąstymo, kurį savo ruožtu formavo

---

<sup>264</sup> Archajiniame laikotarpiu Sparta pirmoji susikūrė ideologinį savo ekspansijos pagrindimą – helėnų išlaisvinimą nuo tiranų. Atėnai orientavosi į pilietį kaip laisvą asmenybę (laisvė – įsisąmoninta atsakomybė), o vėliau ėmė naudoti laisvės nuo persų šūkį.

lemtingi istoriniai įvykiai, įvairios pažintys ir patirtys. Iki Ksenofontui gimstant<sup>265</sup> jo gimtasis miestas Atėnai jau buvo pasiekęs savo galios viršūnę<sup>266</sup>. 480–479 m. pr. Kr. Atėnai su Sparta susijungė tam, kad bendrai apsigintų nuo Persijos puolimo. Po šio lemtingo Graikijos istorijai įvykio Atėnų ir Spartos keliai išsiskyrė: Spartai nusisukus nuo Graikijos reikalų, Atėnai perėmė Delo lygos kontrolę ir tokiu būdu sukūrė Atėnų imperiją, neva turėjusią ginti nuo pakartotinio persų puolimo. Persijos imperijai pralaimėjimas graikams, regis, didelės įtakos neturėjo – nebent užkirto kelią jos plėtimuisi Vakaruose. Persiją ilgai ir sėkmingai valdė Artakserksas I (465–424 m. pr. Kr.), kuriam pavyko užgniaužti sukilimą Egipte ir sutriuškinti sukilėliams padėti turėjusį Atėnų laivyną. Konfliktas tarp Atėnų ir Persijos kuriam laikui liovėsi. Bet Graikijoje padėtis darėsi vis labiau įtempta. Atėnai dėl savo imperinės politikos agresyvumo netrukus buvo priversti stoti į atvirą kovą su svarbiausiu Bojotijos miestu Tebais. Įtampa augo ir galiausiai atvedė į karą prieš Spartą ir jos sąjungininkus. Iki prasidedant Peloponeso karui Atėnai klestėjo tiek politiškai, tiek ekonomiškai. Sąjungininkų mokamos duoklės palaikė Atėnų didybę. Į Peloponeso karą Atėnai ėjo pasitikėdami savimi ir tikėdami galutine pergale. Konfliktas tarp Atėnų ir Spartos apibrėžė pirmąjį Ksenofonto gyvenimo trečdalį. Nuo 431 iki 425 m. pr. Kr. Spartos kariuomenė mažne kasmet įsiverždavo ir siaubdavo Atiką. Labai tikėtina, kad dėl Spartos kariuomenės išpuolių Ksenofonto šeima turėjo iš savo užmiesčio namų bėgti į miestą, kuriame situacija nebuvo pati geriausia – į Atėnus buvo suplūdusi didžiulė minia žmonių, negana to, prasidėjusi maro epidemija mieste pasėjo chaosą. Vis dėlto Spartos kariuomenė pasitraukdavo žiemos laikotarpiui, todėl Ksenofonto šeima kaskart galėdavo grįžti namo, į kaimą, kur Ksenofontas, regis, laiką leisdavo jodinėdamas ir medžiodamas. Karas toliau tęsėsi ir, nepaisant 421 m. pr. Kr. sudarytos taikos, priešiškamai nesiliovė. 415 m. pr. Kr. Atėnai ryžosi leisti į karinę ekspediciją į Siciliją, žygi, į kurią atėniečiai dėjo dideles viltis. Gali būti, kad Ksenofontas buvo vienas iš tų, kurie drauge su kitais atėniečiais stebėjo iš Peirajo uosto išplaukiančius laivus. Po nenusisėkusios Atėnų ekspedicijos į Sirakūzus 413

---

<sup>265</sup> Ksenofonto gimimo data nėra aiškiai žinoma. Diogenas Laertietis tvirtina (Diog. Laert. 2. 55), kad Ksenofontas savo ūkų buvo pasiekęs ketvirtaisiais devyniasdešimt ketvirtosios Olimpiados metais, t. y. 401 m. pr. Kr. Atrodo, kad Ksenofontas buvo jaunesnis nei jo bičiulis Proksenas, paskatinęs jį prisijungti prie Persijos princo Kyro Jaunesniojo karių samdinių būrio. Sprendžiant pagal tai, Ksenofonto gimimo data galėtų būti laikomi 431 m. pr. Kr. (žr. J. K. Anderson, *Xenophon*, London: Bristol Classical Press, 2008, p. 10).

<sup>266</sup> Istorinę laikų iki ir po Ksenofonto gimimo apžvalgą pateikia J. W. I. Lee, *Xenophon and His Times*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 20.

m. pr. Kr. Sparta su nauja jėga stojo į karą: šįkart jie pastatė įtvirtinimus prie Dekelėjos, iš kurių ištisus metus galėjo rengti plėšiamąsias ekspedicijas. Tikriausiai Ksenofonto šeima šių išpuolių metu patyrė tam tikrų nuostolių. Tuo metu Ksenofontas buvo bežengias į paauglystę ir tikriausiai 413 m. pr. Kr. pirmąkart turėjo karo patirties, padėdamas ginti Atiką nuo Spartos karių išpuolių. Atėnų pralaimėjimas Sicilijoje paskatino sąjungininkus atsimesti ir netgi patikimi partneriai, kaip antai chijiečiai, svarstė apie galimybę pasitraukti iš Atėnų imperijos sudėties. Maža to, Persijos valdovas Darėjas II per savo satrapus ėmė remti Spartą. Persijos finansinė pagalba padėjo Spartai pasistatyti laivyną ir nusamdyti karių. Atėnų padėtis darėsi vis sunkesnė. Įtempta politinė padėtis atvedė prie demokratinės sistemos žlugimo ir oligarchinio režimo įvedimo 411–410 m. pr. Kr. Maždaug tarp 412 ir 407 m. pr. Kr. Ksenofontui turėjo sukakti aštuoniolika metų – jis tapo Atėnų piliečiu. Jeigu Ksenofontas tikrai buvo gimęs 431 m. pr. Kr., jis galėjo dalyvauti 411–410 m. pr. Kr. įvykiuose kaip oligarchų režimo rėmėjas<sup>267</sup>. Ksenofontas raitelių kariuomenėje tarnavo tikriausiai dar prieš sulaukdamas aštuoniolikos, kadangi Atėnams tokiu sudėtingu metu buvo reikalingas kiekvienas karys<sup>268</sup>. Karas tęsėsi toliau. 407 m. pr. Kr. Darėjas II pasiuntė savo sūnų Kyrą II į vakarinę savo karalystės dalį koordinuoti tolesnių veiksmų. Tuo metu Atėnai buvo priversti kautis dėl išlikimo. 406 m. pr. Kr. vasarą Sparta nugalėjo Atėnų laivyną. Atėnai sutelkė karius, mėgindami prasimanyti pinigų išlydė auksines Akropolio skulptūras ir kaip irklutojus buvo priversti nusamdyti vergus. Netoli Arginusų salų<sup>269</sup>, esančių į rytus nuo Lesbo salos, Atėnų laivynas pasiekė pergalę, tačiau didelė Atėnų laivyno dalis buvo išblaškyta. Karvedžiai Teramenas ir Trasibulas, turėję ateiti į pagalbą išblaškytų laivų įguloms, dėl pakilusio vėjo negalėjo to padaryti, palikdami saviškius mirčiai. Po Arginusų mūšio du iš jame dalyvavusių generolų, Adeimantas ir Filoklis, žinodami, kas jų laukia Atėnuose, negrįžo. Šeši likusieji – Periklis, Diomedontas, Lisijas, Aristokratas, Trasilas ir Erasinidas – buvo priversti stoti prieš tautos susirinkimą. Kadangi Ksenofontas greičiausiai jau buvo sulaukęs piliečio amžiaus, jis, galima manyti, dalyvavo sprendžiant generolų likimą. Ksenofontas aprašo, kad generolų elgesio svarstymą lydėjo šauksmai ir grasinimai. Nepaisant to, kad generolai aiškiai įvardijo, kad dėl audros smarkumo jie negalėjo išgelbėti sudužėlių, savo žodžius patvirtindami

---

<sup>267</sup> Apie ginkluotus jaunuolius ir raitelius, rėmusius oligarchų režimą, užsimena Tukididas (Thuc. 8. 69. 4.).

<sup>268</sup> Johno W. I. Lee teigimu (*op. cit.*, p. 22), detalės iš paties Ksenofonto *Graikijos istorijos* (Hell. 1. 2. 1–1. 4. 10) leidžia spėti, kad Ksenofontas dalyvavo Efeso puolime, vadovaujамame karvedžio Trasilo.

<sup>269</sup> Arginusų mūšį ir po to sekusius įvykius Ksenofontas aprašo Hell. 1. 6. 28, 1. 7. 1.



liudininkų parodymais, o keletas piliečių netgi baudėsi sumokėti už juos užstatą (*Hell.* 1. 7. 7), tačiau galiausiai dėl Terameno, aktyviai puolusio generolus, ir Kalikseno, kuris buvo papirktas, kad juos užsipultų, veiksmų šeši sugrižę generolai buvo pasmerkti mirčiai<sup>270</sup>. Arginusų mūšio byla ir jo metu vykę įvykiai, kuomet tik dėl kelių įtakingų asmenų puolimo šeši generolai buvo nuteisti myriop, leido Ksenofontui susidaryti neblogą įspūdį apie demokratijos sąlygomis galiojančius teisingumo principus, apie minios įtaką sprendimų priėmimui ir apskritai apie demokratinės santvarkos ypatybes. Pergalė prie Arginusų buvo laikina, o ir pergalė vargu ar galima ją pavadinti dėl patirtų nuostolių. Netrukus po Arginusų mūšio, 405 m. pr. Kr., Spartos karvedys Lisandras netoli Aigospotamų į nelaisvę paėmė beveik visą Atėnų laivyną. Ksenofontas rašo, kad po to, kai iš mūšio išsigelbėjęs laivas įplaukė į Peirają ir pranešė apie nelaimę, žinia greitai pasklido po miestą, sukeldama aimanas ne tik dėl žuvusiųjų, bet ir dėl savęs pačių bei laukiančios lemties (*Hell.* 2. 2. 3). Miestas mėgino laikytis iš paskutiniųjų, tačiau Spartos vykdoma apgultis buvo tokia negailestinga, kad dėl pradėjusio trūkti maisto atėniečiai 404 m. pr. Kr. buvo priversti pasiduoti. Spartos laivynas įplaukė į Peirajo uostą, išstremti oligarchai grįžo, o miesto sienos buvo nugriautos. Nors didžiausi Atėnų priešai Tebai ir Korintas norėjo Atėnų sunaikinimo, tačiau Sparta pasitenkino įvesdama Trisdešimtųjų režimą, kuris greitai metu suradikalėjo. Netrukus šis naujasis režimas ėmė žudyti jiems nepatikusius piliečius. Pastarieji sukilo ir po nuožmių kovų Peirajuje, įsikišus Spartos karaliui Pausanijui, buvo sudarytos paliaubos, o 403 m. pr. Kr. Atėnuose atkurtas demokratinis valdymas.

Nors Ksenofontas Trisdešimtųjų tiranų režimą vaizduoja nepalankiai, visgi teigiama, kad Ksenofontas simpatizavo jam, negana to, tarnavo kavalerijoje, kuri buvo tiesiogiai siejama su režimu<sup>271</sup>. Ksenofontas rašo, kad vienas iš Trisdešimtųjų tiranų, Kritijas, vertė raitelius pritarti belaisvių iš Eleusino nužudymui (*Hell.* 2. 4. 9) ir kad nepaisant jų prieštaravimų kavalerijos vadas Lisimachas belaisvius nužudė (*Hell.* 2. 4. 26). Neaišku, kiek Ksenofontas čia slepia savo pėdsakus, o kiek yra nuoširdus.

---

<sup>270</sup> Sokratas, kuris taip pat dalyvavo (ἐβούλευσα) teisiant generolus ir kuris netgi vadovavo (ἐπιστάτης) tarybai (πρωτάνεις), atsisakė daryti tai, ko reikalavo įpykusi minia (*Ap.* 32b–c). Apskritai reikia pasakyti, kad Ksenofonto ir Diodoro pateiktos įvykių versijos taip skiriasi, kad galima kalbėti apie du visiškai skirtingus pasakojimus (L. A. Asmonti, „The Arginusae Trial, the Changing Role of *Stratego*i and Relationship Between *Demos* and Military Leadership in Late Fifth Century Athens“, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 49, 2006, p. 1; taip pat žr. A. Andrewes, „The Arginusae Trial“, in: *Pheonix* 28, 1974, p. 112–122).

<sup>271</sup> J. W. I. Lee, *op. cit.*, p. 24. Taip pat žr. P. Krentz, *The Thirty at Athens*, New York: Cornell University Press, 1982, p. 145.

Galbūt jis buvo įsipareigojęs savo bičiuliams arba nenorėjo atrodyti bailys jų akivaizdoje, galbūt Ksenofontas iš tiesų prijautė tiranų režimui<sup>272</sup>. Kaip bebūtų, tačiau demokratijos atkūrimą lydėjo amnestija visiems, prisidėjusiems prie tiranų režimo, todėl ir Ksenofonto padėtis turėjusi pasitaisyti. Vis dėlto tyrinėtojai teigia, kad amnestija buvusi greičiau formali<sup>273</sup> ir kad Atėnų piliečiai negalėjo atleisti niekam, kas turėjo bent kažkokių reikalų su režimu. Dėl šio priešiško Atėnų žemė Ksenofontui tapo perdėm nesvetinga<sup>274</sup>. Todėl pasitaikiusi proga palikti Atėnus prilygo išsigelbėjimui.

Ksenofonto formavimosi metai buvo praleisti bendraujant su Sokratu, turėjusiu lemiamos įtakos ne tik asmeniniams Ksenofonto sprendimams, bet ir moralinėms vertybėms bei politinėms nuostatoms. Diogenas Laertietis aprašo lemtingą Ksenofonto susitikimą su Sokratu (2. 48. 2), turėjusį didžiulį vaidmenį tolesniam jo gyvenimui ir karjerai. Nėra abejonės, kad Sokrato gyvenimas, o dar labiau jo mirtis paveikė Ksenofontą, pamačiusį, kaip yra nuteisiamas mirti niekuo neprasikaltęs žmogus. Kaip ir Arginusų mūšio generolų teismo atveju demokratijos sąlygomis įgyvendinamas teisingumas negalėjo Ksenofontui kelti simpatijų, tačiau Ksenofontas su demokratija aktyviai nekovojo, bet, kaip ir Platonas ar Antistenas, ieškojo jai alternatyvos.

Apie Ksenofonto nusistatymą prieš demokratiją galima spręsti iš keleto ištraukų<sup>275</sup>: Ksenofonto įsitikinimus atspindi Sokrato žodžiai, kuriuos jo kaltintojai pasigavo kaip įrodymą apie jo ardomąją veiklą, esą kvaila „rinkti valstybės veikėjus pupomis [...] niekas nenorįs turėti pupomis išrinkto vairininko, dailidės, fleitininko ar panašaus žmogaus, nors jų riktai pridarą daug mažiau žalos negu valstybės veikėjų klaidos“ (*Mem.* 1. 2. 9). Iš Ksenofonto veikalų taip pat galima labai aiškiai matyti, kad Sokrato mintis apie tai, kad valdovais gali būti tik tie, kurie pasižymi tinkamomis moralinėmis ir intelektualinėmis savybėmis (*Mem.* 3. 9. 10), rado atgarsį Ksenofonto mąstyme. O *Atsiminimuose* (*Mem.* 1. 2. 40–46) aprašomame pokalbyje tarp Periklio ir Alkibijado galima aiškiai išgirsti demokratijai iš prigimties būdingų ir veik neišsprendžiamų problemų, apie kurias nutuokė ir

---

<sup>272</sup> J. W. I. Lee, *op. cit.*, p. 25. Esama nuomonių, kad Ksenofontas kovėsi prieš tiranus. Po to, kai Kritijas buvo nužudytas, žmonės prisijungė prie demokratų (Diod. 14. 33. 4), o raiteliai kovojo jų pusėje.

<sup>273</sup> R. Nickel, *Xenophon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p. 19.

<sup>274</sup> H. Erbse, „Sokrates und die Frauen“, in: *Gymnasium* 73, 1966, p. 495. Raiteliai, kurie buvo prisidėję prie Trisdešimties režimo, buvo priversti mokėti baudas.

<sup>275</sup> Kalbėdama apie Ksenofontą ir dažnai jo išsakomas politines idėjas V. J. Gray teigia, kad Ksenofontas, nepaisant jo kritikos, vis tiek yra palankus demokratijai, o aptariami nedemokratiniai režimai turi daug demokratijos bruožų (V. J. Gray, „Le Socrate de Xénophon et la démocratie“, *Les Études philosophiques* 69, 2002, p. 173).

Ksenofontas, atgarsį: pokalbyje demokratija aptariama kaip tam tikra prasme prievartos sistema. Alkibijado manymu, daugumos priimtas įstatymas, jeigu jis yra priimtas be mažumos pritarimo ir jai kenkia, reiškia ne ką kita, o prievartos naudojimą mažumos atžvilgiu, kadangi mažuma daugumos priimto įstatymo nepripažįsta. Šios ir panašios demokratijos prigimtyje slypinčios problemos Ksenofontą skatino klausti, ar įmanomas toks daugumos valdymas, galintis užtikrinti ne tik jos, bet ir mažumos interesus. Pastaroji problema imanentiškai susijusi su tikrųjų vertybių atpažinimu. Gyvenimas demokratijoje ir visų piliečių lygybė prieš įstatymą dar neišsprendžia piliečių dorybių lygybės klausimo. Visų piliečių dalyvavimas ir svarbių valstybei reikalų sprendimas privalo būti moraliai nepriekaištingas, o tai užtikrinti demokratijos sąlygomis, kuomet sprendžia visi piliečiai, yra neįmanoma, nebent jie gautų tokį moralinį auklėjimą, kokį, Ksenofonto akimis žvelgiant, siūlė Sokratas. Todėl demokratijoje gyvenantiems žmonėms reikalingas moralinis autoritetas, lyderis, padedantis piliečiams nuspręsti, kas yra teisinga, gera ir naudinga. *Atsiminimuose* gausu tokių svarstymų apie politinių lyderių reikšmę arba prielaidas tokių lyderių iškilimui. Svarbiausieji žmonės valstybėje arba norintieji tapti politiniais lyderiais turi būti ne tik tobuli moraline prasme, bet ir ieškoti sąlyčio taškų su kitais tokiais pat vienminčiais kaip ir jie (*Mem.* 2. 6. 24):

*Todėl visai suprantama, kad dorybingieji ir siekdami valdžios vienijasi ir čia ne tik nekenkia, bet dargi padeda vieni kitiems. Nes tiktai garbėtroškos, trokštantys valdžios tam, kad turėtų galimybę vogti, smurtauti ir mėgautis malonumais, būna neteisingi, nenaudėliai ir apskritai su niekuo negali vienytis*<sup>276</sup>.

Politinių lyderių veikla turi remtis išmanymu, o ne gudria retorika (*Mem.* 2. 6. 38):

*Arba kitas atvejis iš visuomenės gyvenimo: tarkim, apgavęs įtikinčiau piliečius patikėti tau valdžią neva kaip puikiam karvedžiui, teisėjui ar valstybės veikėjui. Kokios nelaimės, tavo manymu, aplenktų tave patį ir visus tėvynainius?*

Politinis lyderis yra savo polio globėjas, jo priedermė – būti naudingam (*Mem.* 3. 6. 3), o mainais už tai jis turi sulaukti pagarbos (*Mem.* 3. 7. 1–9); jis turi paklusti polio įstatymams (*Mem.* 4. 4. 17–21), tačiau būti laisvas nuo savo aistrų (*Mem.* 4. 5. 1–12). Lyderystės reikšmės klausimas yra aptariamasis, be abejo, Atėnų politinio gyvenimo kontekste, kadangi Atėnai yra polis, kuris patiria didelių sunkumų ir jam reikia reikšmingų sprendimų. Politinis lyderis turi išmanyti, kaip funkcionuoja polis (*Mem.* 3. 6. 18), kaip

---

<sup>276</sup> Čia ir toliau Ksenofonto *Atsiminimus apie Sokratą* vertė Vanda Kazanskienė.

veikia jo finansų sistema (*Mem.* 3. 6. 18), kokie yra jo kariniai pajėgumai lyginant su jo priešais (*Mem.* 3. 6. 8–9), kaip jį galima apginti (*Mem.* 3. 6. 10–11), kokių gamtinių išteklių jis turi (*Mem.* 3. 6. 12) ir kaip apsirūpina maistu (*Mem.* 3. 6. 13–14).

#### **2.4.2 Kariuomenė kaip panhelėninių vertybių visuma: graikų samdinių patirtis Ksenofonto *Anabasyje***

Tokie buvo pamatiniai Sokrato principai, kurių turėjimas jei ir neužtikrino, tai bent palengvino kelią sėkmingos politinės karjeros link. Bendraudamas su Sokratu Ksenofontas neabejotinai perėmė šiuos principus, ir sokratiškos idėjos jam tapo pavyzdžiu<sup>277</sup>, koks turi būti ir kaip privalo elgtis žmogus, norintis dalyvauti valstybės valdyme. Teorines lyderystės pamokas Ksenofontas išmoko ir jų svarbą pamatė vėliau, kuomet, jau dalyvaudamas Kyro Jaunesniojo vadovaujamame žygyje prieš savo brolių Artakserksą, atsidūrė Persų imperijos gilumoje ir, žygiui nepasisėkus, turėjo parvesti kariuomenę namo. Ksenofontas prie Kyro Jaunesniojo samdinių kariuomenės prisijungė kviečiamas savo bičiulio Prokseno. Proksenas ypatingai palankiai atsiliepė apie Kyrą Jaunesnijį, kurį „laikė svarbesniu už tėvynę“ (*An.* 3. 1. 4)<sup>278</sup>. Tokį požiūrį į Kyrą Jaunesnijį lėmė keli faktoriai. Kyras Didysis VI a. pr. Kr. sukūrė didžiulę Persijos imperiją. Kyras Jaunesnysis norėjo būti pastarojo darbų tęsėju. 407 m. pr. Kr., kai Kyras sulaukė septyniolikos, jo tėvas karalius Darėjas II atidavė jam valdyti provinciją Mažojoje Azijoje. Kaip rašo Ksenofontas, Kyro užduotis buvo „valdyti visas prie jūros esančias tautas bei padėti kariauti spartiečiams“ (*An.* 1. 4. 3)<sup>279</sup>. Ksenofonto minima pagalba čia pirmiausia reiškė finansinę paramą. Kyro pastangos buvo vainikuotos spartiečių pergale prie Aigospotamų, kur Lisandro vadovaujamas laivynas sutriuškino Atėnų laivyną (*An.* 2. 1. 28). *Anabasyje* Ksenofontas rašo, kad Kyras savo žygį karaliaus valdžios link pradėjo po to, kai jo brolis Artakserksas jį suėmė kaltindamas sąmokslu. Jei ne motinos Parisatidės įsikišimas, jis neišvengiamai būtų buvęs nužudytas (*An.* 1. 1. 3)<sup>280</sup>. Kadangi į

---

<sup>277</sup> Sokratiškosios šaknys yra fundamentalios reikšmės jo literatūrinei ir intelektualinei veiklai. Ksenofonto veikaluose išskylančios idėjos daugeliu atvejų kyla iš sokratiškojo *paideia* (plg. Ch. Tuplin, „Xenophon and Athens“, in: *The Cambridge Companion to Xenophon*, M. A. Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 345).

<sup>278</sup> αὐτὸς ἔφη κρείττω ἑαυτῷ νομίζειν τῆς πατρίδος.

<sup>279</sup> ἄρξων πάντων τῶν ἐπὶ θαλάττῃ καὶ συμπολεμήσων Λακεδαιμονίοις.

<sup>280</sup> Plutarchas Artakserksui skirtoje biografijoje pateikia kitokią įvykių versiją: esą Kyras Jaunesnysis po Darėjaus mirties tikėjosi perimti sostą, tačiau to nepavykus

Kyro valdomą satrapiją įėjo ir graikų miestai, jam nebuvo sunku surinkti graikų samdinių kariuomenę, vadinamuosius „Dešimt tūkstančių“<sup>281</sup>. Taigi Kyras nusprendė surinkti graikų kariuomenę ir šią užduotį jis patikėjo keliems graikams. Kyras turėjo pagrindo daug tikėtis iš šios kariuomenės. Mat kai Kilikijos karalienė panoro apžiūrėti graikų kontingentą, Kyras sutiko ir „liepė helėnams išsirikiuoti ir stovėti įprastine karine rikiuote; kiekvienas turėjo prižiūrėti savo karių gretas. Kariai buvo išrikiuoti po keturis: dešiniajame sparne buvo Menonas ir jo vyrai, kairiajame – Klearchas su savaisiais, o viduryje – kiti karvedžiai. Kyras iš pradžių apžiūrėjo vietinius – šie žygiavo pro šalį susiskirstę į būrius ir rikiuotes. Paskui jis apžvelgė helėnus [...] Visi jie turėjo bronzinius šalmus, tamsiai raudonus chitonus ir antblauzdžius, o jų skydai buvo nepridengti. Visus apvažiavęs, Kyras sustabdė vežimą priešais viduriniąją falangą ir pasiuntęs vertėją Pigretą pas helėnų karvedžius paliepė jiems paruošti ginklus ir visai falangai pajudėti į priekį. Karvedžiai perdavė įsakymus kariams ir, vos tik davus ženklą trimitu, kariai puolė atstatę į priekį ginklus“ (*An. 1. 2. 14–1. 2. 17*)<sup>282</sup>. Kariuomenės gebėjimas transformuotis, virsti baisinga jėga, paklūstančia įsakymui ir darančia tai, ką tas įsakymas liepia, sužavė Kilikijos karalienę, kuri „gėrėjosi išvydusi kariuomenės puikumą ir tvarką“ (*An. 1. 2. 18*)<sup>283</sup>. Šiuose žodžiuose galima išgirsti ir paties Ksenofonto pasididžiavimą graikų samdinių, surinktų iš skirtingų Heladės vietų, kariuomenę, jos tvarka, tuo pat metu simbolizuojančia jos jėgą. Apie tikruosius Kyro planus pulti brolių žinojo vienintelis Klearchas, tremtinys iš Spartos, su kuriuo Kyras buvo susipažinęs anksčiau ir kurio gabumus vertino. Likusią kariuomenės dalį Kyras įtikino žygiuojąs prieš kaimynus pisidus. Kariuomenė apie tikruosius Kyro planus pulti ne pisidus, o savo brolių sužinojo žygiui jau įpusėjus, kariuomenei pasiekus Tapsako miestą. Kyras sukvietė graikų karvedžius ir jiems paskelbė, kad jis ruošiasi žygiuoti prieš Didįjį Karalių (*An. 1. 4. 11*). Kariai, išgirdę apie tai, ėmė reikšti nepasitenkinimą, netgi pradėjo kaltinti karvedžius, jos šie viską žinoję iš anksto; jie atsisakė žygiuoti toliau, jeigu už tarnybą negaus atlygio iš anksto. Tik gavę Kyro patikinimą, jog jiems bus išmokėtos penkios minos sidabro, o jų saugų grįžimą iki Jonijos užtikrins vedliai, kariai sutiko tęsti žygį (*An. 1. 4. 13*). Sutarę dėl sąlygų jie išžygiavo. Po ilgos kelionės graikų samdiniai ilgesniam laikui

---

padaryti ir jį gavus Artakserksui, padedamas motinos Kyras pradėjo sąmokslą prieš brolių (*Artax. 2–3*).

<sup>281</sup> Iš tiesų Ksenofontas niekur apie šią kariuomenę nekalba kaip apie „Dešimties tūkstančių“ kariuomenę. *Graikijos istorijoje* Ksenofontas užsimena apie juos kaip apie „kyriečius“, t. y. Kyro karius (*Hell. 3. 2. 7; 3. 4. 20*).

<sup>282</sup> Čia ir toliau Ksenofonto *Anabasio* vertimas – mano – A. J.

<sup>283</sup> ἰδοῦσα τὴν λαμπρότητα καὶ τὴν τάξιν τοῦ στρατεύματος ἑθαύμασε.

sustojo Babilone, kur, liepęs visiems susirinkti, Kyras pasakė kalbą karių moralei pakelti. Šia savo kalba Kyras, kuris pats yra svetimšalis, apibrėžia tai, kas, jo nuomone, sudaro graikų samdinių kariuomenės esmę. Nežinia, kiek autentiška yra ši kalba, tačiau ji ypač vertinga ir įdomi tuo požiūriu, jog atskleidžia ne helėno, bet barbaro požiūrį<sup>284</sup>. Kyras savo kalba įvertina tiek pačius persus, tiek helėnus. Jo, kaip žmogaus, palaikiusio artimus ryšius su graikais, taip pat labai puikiai pažįstančio persų charakterį, liudijimas dėl šios priežasties yra dar vertingesnis. Kyras graikų samdiniais mėgina paaiškinti, kuo graikai skiriasi nuo barbarų (*An.* 1. 7. 3):

*Heladės vyrai, ne stokodamas barbarų karių veduosi jus kaip sąjungininkus, bet laikydamas jus esant geresnius ir stipresnius už daugelį barbarų. Būtent dėl šios priežasties paprasčiau jūsų prisidėti. Tad noriu, kad būtumėte žmonės, verti laisvės, kurią esate įgiję ir dėl kurios vadinu jus laimingais. Gerai žinokite, kad vietoj visų savo turtų ir daugybės kitų dalykų rinkčiausi laisvę.*

Kyro žodžiuose galima pastebėti subtilų skirtumą, kuriuo jis įvardija graikus ir persus. Graikus Kyras pavadina žodžiu ἄνδρες, reiškiančiu „žmones, vyrus“, antruosius – žodžiu ἄνθρωποι, kuriuo įvardijami žmonės apskritai, žmonės kaip rūšis<sup>285</sup>. Kadangi tik vyrai, ἄνδρες, gali pasižymėti drąsa, turėdamas tai omenyje, Kyras daro skirtį tarp graikų ir persų kariavimo būdo, nes pastarieji į mūšį eina kaip didelė minia (τὸ πλήθος πολὺ) ir garsiai šaukdami (κραυγῇ πολλῇ). Kyras persus suvokia kaip masę, neturinčią individualumo ir motyvacijos, ir tuo besiskiriančią nuo graikų<sup>286</sup>. Kyras suvokia graikų laisvės vertingumą, kiekvienas jų pilietis yra laisvas. Graikų samdinių kariuomenės pavyzdys yra labai gera šios laisvės sampratos išraiška: kadangi kiekvienas karys yra laisvas, jis gali rinktis, kam tarnauti (šiuo atveju samdiniai pasirenka tarnauti Kyru). Laisvė užtikrina galimybę graikui nuo niekuo nepriklausyti ir pačiam užsitikrinti pragyvenimą. Savo ruožtu pagal persų politinę sistemą iš tiesų laisvas buvo tik karalius – visi kiti buvo jo vergai<sup>287</sup>. Tad Kyras taip pat nebuvo išimtis, ir šis gal labiau simbolinis nei faktinis priklausymas nuo brolio Artakserkso Kyrą vertė idealizuoti laisvę,

---

<sup>284</sup> Arba, reiktų sakyti, helėno (Ksenofonto), kuris mėgina apsimesti barbaru ir rašyti taip, kaip galbūt būtų galėjęs galvoti Kyras, pamatęs graikų samdinių kariuomenės puikumą (aišku, kad nėra žinoma, ar ši kalba yra autentiška ar sukurta paties Ksenofonto).

<sup>285</sup> Plg. *LSJ* s. v. ἄνθρωπος.

<sup>286</sup> Plg. S. Bernadete, *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, p. 16.

<sup>287</sup> Plg. *An.* 1. 9. 28–29: „nors Kyras buvo vergas, niekas jo nepalikio ir neperėjo pas karalių, išskyrus Orontą“.

kuri, jo supratimu, buvo graikų pasitikėjimo savimi ir jų karinio pranašumo priežastis. Kyras, be abejo, puikiai žinojo visą graikų-persų karų istoriją ir tai, ką laisvėn vardan graikai buvo padarę.

Lemiamas mūšis tarp Kyro ir Artakserkso pajėgų įvyko prie Kunaksų<sup>288</sup>. Tarpusavyje susirėmė dvi įspūdingos kariuomenės: Artakserksas, anot Ksenofonto, turėjo apie milijoną du šimtus tūkstančių karių; Kyro kariuomenę sudarė apie šimtas tūkstančių persų karių, graikų samdinių hoplitų kariuomenė ir apie du tūkstančiai penki šimtai peltastų (*An. 1. 7. 10–11*)<sup>289</sup>. Graikų samdinių kariuomenė, išsidėsčiusi dešiniajame kariuomenės sparne, pasiekė pergalę prieš Artakserkso kariuomenę dalį, kuri buvo tiesiog sutriuškinta, graikams nepraradus nė vienos gyvybės (*An. 1. 8. 19–21*).

Graikai iš visų pusių spaudė priešojus pajėgas ir atrodė, kad pergalė yra čia pat (Kyras aplink jį esančių karių jau buvo skelbiamas karaliumi), tačiau Kyro beatodairiškas elgesys nubraukė visus graikų samdinių nuopelnus, mat pamatęs Artakserksą apsuptą savo karių Kyras nusprendė jį pulti panaudodamas apsupamąjį manevrą. Kyras bijojo, kad Artakserksas gali užpulti graikų samdinių kariuomenę, todėl norėjo užbėgti įvykiams už akių ir pirmas pulti karalių. Kyru pavyko sutriuškinti ir priversti gelbėtis Artakserkso apsaugą. Tačiau Kyru besivejant Artakserksą, kavalerija, kuri prieš tai jo tvarkinga rikiuote, atsiliko ir nebegalėjo apsaugoti Kyro. Todėl persekioti Artakserkso Kyras leidosi su vos keliais bendražygiais. Priartėjęs prie Artakserkso Kyras jį puolė ir netgi sužeidė, tačiau tuo pat metu ir pats gavo mirtiną smūgį (*An. 1. 8. 21–28*). Kunaksų mūšio eiga parodė, koks svarbus Kyras buvo graikų samdiniams. Jie laikėsi iš paskutiniųjų net ir po to, kai iš Kyro stovyklos atvykę pasiuntiniai pranešė apie Kyro mirtį. Vienas iš Kyro karvedžių, Klearchas, liepė nunešti žinią Kyro patikėtiniui Ariaui apie graikų pasiektą pergalę. Jis buvo taip įsitikinęs pergale, kad pažadėjo Ariajų padaryti valdovu, nes, anot jo, „mūšio nugalėtojai turi ir valdyti“ (*An. 2.1.5*). Ir vis dėlto pačiam Ksenofontui, kuris Kyrą regėjo kaip favoritą kovoje dėl sosto, jo mirtis buvo skausminga, bet tuo pat metu ir Kyro išskirtinumą skatinanti apmąstyti patirtis. Apibūdinamas Kyrą Ksenofontas rašo apie jo prigimtinį tinkamumą valdyti (*An. 1. 9. 1*):

*Iš visų Kyro Vyresniojo aplinkos žmonių joks persas nebuvo iš prigimties tinkamesnis valdyti ir nusipelnęs šios teisės. Toks buvo požiūris*

---

<sup>288</sup> Ksenofontas nemini vietos, kur įvyko lemiamas mūšis, apie jo pavadinimą sužinome iš Plutarcho (*Art. 8. 2*).

<sup>289</sup> Otto Lendle'ės manymu, skaičiai yra kiek suapvalinti, bet daugiau ar mažiau teisingi (O. Lendle, *comm. ad loc.*, in: O. Lendle, *Kommentar zu Xenophon's Anabasis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).

*visų žmonių, laikomų jam artimais. Mat pirmiausia, net dar būdamas vaikas ir besimokydamas su savo broliu ir kitais berniukais, jis visų dalykų atžvilgiu buvo laikomas geriausiu iš savo kartos.*

Ksenofontas matė ryšį tarp moralinių vertybių ir lyderystės. Kyras pasižymėjo geriausiomis žmogiškomis savybėmis, nulėmusiomis jo kaip valdovo kompetenciją. Ksenofontas išvardija savybes, kuriomis Kyras pasižymėjo:

*[...] Kyras atrodė esąs pagarbesnis nei bet kuris iš jo bendraamžių ir paklusnesnis vyresniesiems net labiau nei jam padėti nusileidžiantys žmonės (An. 1. 9. 4).*

*[...] Taip pat buvo akivaizdu, kad jis stengėsi pranokti tą, kuris jam padarė gera arba bloga. Todėl žmonės norėjo jam patikėti savo pinigus, miestus ir netgi gyvybes labiau nei kuriam kitam mūsų laikų žmogui. Vis dėlto tuo pat metu niekas nebūtų galėjęs pasakyti, kad jis leido musikaltėliams ir piktadariams iš jo tyčiotis. Ne, jis bausdavo su beatodairišku griežtumu, ir dažnai šalia judrių kelių buvo galima matyti kojų, rankų ir akių netekusius žmones. Dėl to kiekvienam doram žmogui, graikui ar barbarui, buvo galima drąsiai keliauti Kyro valdomose žemėse kur tik panorėjus ir gabentis ką tik panorėjus (An. 1. 9. 11–13).*

*[...] Jis ypač rodydavo pagarbą žmonėms už narsą kare. [...] Tai reiškė, kad drąsūs vyrai turėjo būti labiausiai klestintys, o iš bailių buvo galima laukti, kad šie taps pastarųjų vergais. Štai kodėl jis visuomet turėjo daugybę vyrų, pasiruošusių stoti į pavojų kiekviena proga ir maniusių, kad taip jie atkreips Kyro dėmesį (An. 1. 9. 14).*

*[...] Norinčius išsiskirti teisingumu jis stengėsi padaryti turtingesnius už tuos, kurie norėjo išsiskirti neteisingumu (1. 9. 16–17).*

*[...] Jis niekuomet neatimdavo žemės iš žmonių, prižiūrėjusių nuosavybę su pakankamu išmanymu ir teisingumu, idant pagerintų žemę ir gautų iš jos pelno, priešingai, jis padidindavo tai, ką jie turėjo. Tai reiškė, kad žmonės noriai ėmėsi sunkaus darbo ir pasitikėdami pirkdavo ir parduodavo. Jie taip pat neturėjo nė menkiausio noro nuslėpti tai, ką buvo gavę iš Kyro, mat jis aiškiai parodė, kad nelies žmonių, neslepiančių turto, tuo pat metu stengdamasis nusavinti turtą tų, kurie mėgins jį nuslėpti (An. 1. 9. 19–20).*

Šiose ištraukose aprašomos Kyro savybės atskleidžia kiek neįprastą požiūrį ne tik į persus, bet ir į graikus. Ksenofontas aprašo Kyro teisingumą, pastarojo ypač vertintą drąsą, jo dosnumą – savybes, kurios jį daro tobulu valdovu. Pateikdamas Kyru būdingų dorybių kompleksą, o iš visų jo dorybių ypatingai išskirdamas teisingumą, Ksenofontas peržengia įsivaizduojamą ribą



tarp graikų ir barbarų. Graikai nebėra vieninteliai, kuriems yra būdingas teisingumas, drąsa, santūrumas ir t.t. Aprašytos Kyro savybės yra tikriausias graikiško *kalokagatijos* principo atspindys, tačiau Ksenofontas parodo, kad šis principas nėra būdingas tik jiems vieniems<sup>290</sup>. Ksenofontas parodo, kad toks nepriekaištingas Kyro elgesys yra senosios Persijos *paideia*, tinkamo lavinimo, pavyzdys<sup>291</sup>. Savo ruožtu Ksenofontas manė, kad Persijos imperijos galia pradėjo menkti kartu su Artakserkso atėjimu į valdžią, kuri pasižymėjo papročių laisve ir išglebimu<sup>292</sup>. Skirtumas tarp Kyro ir Artakserkso netrunka išaiškėti, mat iškart po mūšio per savo pasiuntinį graiką Faliną jis perduoda žinią apie savo pergalę ir liepia graikų samdiniams nusiginkluoti bei pasirodyti karaliaus rūmuose. Graikai atsisako ir pareiškia geriau mirsią nei pasiduosią. Jie atsisako pasitikėti Artakserksu ir, kaip parodo tolesnių įvykių eiga, tai daro visiškai pagrįstai. Vienintelis dalykas, kuriuo jie galį kliautis, yra jų ginklai ir drąsa (*An.* 2. 1. 12). Atsisakymas pasiduoti, nebijojimas mirti ir drąsa – šios savybės sudaro Ksenofonto gerai užčiuoptą genetinį graikiškumą, ne kartą pademonstruoto praeityje, pagrindą.

Po Kyro mirties graikai, suprasdami savo padėties sunkumą, per Artakserkso patikėtinį Tisaferną stengėsi su juo sudaryti sutartį. Vyriausiajam graikų pajėgų vadui pavyko susitarti ir, sutartį sutvirtinus šventa priesaika, nustumti virš graikų galvų pakibusią grėsmę: Tisafernas pažadėjo Klearchui ir jo samdiniams padėti pereiti persų teritoriją bei parlydėti juos iki graikiškų kraštų. Tačiau abipusio nepasitikėjimo atmosfera išliko: graikams keliaujant per persų žemes, Tisafernas juos atidžiai stebėjo. Tačiau ir patys graikai nebuvo linkę juo pasitikėti. Todėl Klearchas nusprendė nuvykti pas Tisaferną ir užtikrinti, kad jis tikrai nesiruošia jo pulti, negana to, patikina jis, savo pažadą jis sutvirtinęs priesaika. Tisafernas į Klearcho žodžius atsako kalba, kurią Stevenas F. Hirschas pavadino „apgavystės šedevru“<sup>293</sup>. Tisafernas užtikrino, jog tiek jis, tiek persų karalius laikysis savo žodžio, nes žodlaužystė ne tik įžeidžia dievus, bet ir užtraukia gėdą žmonių akyse. Šis Tisaferno patikinimas ir nulemia Klearcho žūtį: nesugebėdamas išvelgti Tisaferno klastos ir manydamas, kad neįmanoma sulaužyti švento priesaikos žodžio,

---

<sup>290</sup> W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 160; plg. K. Vlassopoulos, „Xenophon on Persia“, in: *The Cambridge Companion to Xenophon*, M. A. Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 374.

<sup>291</sup> *An.* 1. 9. 3 užsimenama apie Persijos lavinimo sistemą, kurią perėjo Kyras ir kuri prisidėjo prie jo charakterio formavimo.

<sup>292</sup> Plg. *Cyr.* 8. 8.

<sup>293</sup> S. F. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians*, Hanover and London: University Press of New England, 1985, p. 26.

Klearchas patenka į Tisaferno spąstus. Klearchas žūsta dėl savo paties kaltės, mat raginamas nepasitikėti Tisafernu jis nepaklauso to jam sakančių graikų ir, priešingai, pasitiki persų. Klearchui neduoda ramybės įtarimas, kad vienas iš karvedžių, Menonas, už jo nugaros rezga sąmokslą su Tisafernu, todėl norėdamas užbėgti jam už akių su Tisafernu sudaro sutartį<sup>294</sup>. Visa ši situacija atskleidžia vieną svarbų dalyką: Klearchas nepasitiki graiku, nors priesaika ir pasitikėjimas, kaip jis turbūt gerai žino, visų pirma saisto tik graikus; ir, atvirkščiai, nepasitikėdamas graiku, jis pasitiki persų, nors pasitikėti juo Klearchas neturi jokio pagrindo<sup>295</sup>. Klearchą suklaidina jo nuomonė apie vertybių visuotinumą – jis nesupranta, kad vertybės, įpareigojančios graikus, galbūt nebūtinai įpareigoja persus. Juolab kad ir Kyras prieš mūsų buvo įspėjęs graikus nepasikliauti persais reikalams pakrypus į blogąją pusę (*An.* 1.5.16)<sup>296</sup>.

Kartu su Klearcho ir kitų karvedžių mirtimi baigėsi vienas šios graikų samdinių kariuomenės etapas, kurio metu kariuomenė pasirodė kaip gebanti susitelkti bendram tikslui, tačiau jo metu išryškėjo ir pagrindinė jos yda – priklausydama nuo vieno lyderio, kariuomenė negeba pati priimti sprendimų, dėl vidinių nesutarimų ir nuomonių skirtumų yra linkusi susiskaldyti.

Graikai buvo atsidūrę ties prarajos riba ir tikriausiai būtų žuvę, jeigu pats Ksenofontas, kiek galima juo tikėti, nebūtų ryžtingai ėmęs veikti. Matydamas esamą situaciją ir suvokdamas, kad tokiu kritišku metu nebegalima ilgiau delsti, jis pradeda įtikinėti sumanymo trauktis iš persų žemių sėkme. Ksenofonto kreipimasis į graikų karvedžius yra bandymo atkurti karių moralę pavyzdys: pirmiausia Ksenofontas primena šventos priesaikos sulaužymą, todėl, jo teigimu, dievai būsią jų pusėje (*An.* 3. 1. 21). Dievų malonę turinčių graikų negali palaužti jokios nelaimės. Be to, graikai

---

<sup>294</sup> Ktesijas pateikia kitokią įvykių versiją: graikų karvedžiai buvo nužudyti būtent dėl Menono kaltės. Klearchas numatė sąmokslą ir mėgino jam pasipriešinti, tačiau kitų karvedžių buvo priverstas sudaryti su Tisafernu sutartį. Ktesijas, buvęs persų pusėje, padėjo įkalintam Klearchui. Kai graikų karvedžiai buvo nužudyti (išskyrus Menoną – dėl jo, reikia suprasti, bendrininkavimo), įvyko stebuklas, tarsi parodydamas dievų palankumą Klearchui: staiga pakilęs vėjas ant Klearcho kūno sunėšė žemes ir taip suformavo pilkapį, ant kurio netrukus užaugo giraitė (*FGH* 688 F27).

<sup>295</sup> Kita vertus, nebuvo priežasčių nepasitikėti persais. Herodoto *Istorijoje* esama liudijimų, sakančių, kad persai ištikimai laikėsi priesaikų ir pažadų (*Hdt.* 4. 201 ir 9. 104).

<sup>296</sup> Nepasitikėjimas yra viena iš pagrindinių *Anabasyje* besikartojančių temų (S. F. Hirsch, *op. cit.*, p. 16): pirmojoje dalyje graikai įtaria, kad Kyras juos veda prieš Persijos karalių. Kyruvi pavyksti nuraminti karius ir pelnyti jų pasitikėjimą. Po Kyro mirties nepasitikėjimas tvyro tarp graikų ir persų. Po Tisaferno klastingų veiksmų ir graikų karvedžio nužudymo nepasitikėjimas persais pasiekia aukščiausią laipsnį ir persmelkia graikų karo taryboje sakomas kalbas. Galiausiai graikams pasiekus Juodosios jūros pakrantės įtarinėjimų ir priekaištų sulaukia pats Ksenofontas.

yra labiau pratę iškęsti karštį, šaltį ir kitus sunkumus. Ksenofonto strategija mėginant mobilizuoti kariuomenę yra labai paprasta, tačiau veiksminga: pirminis jo tikslas yra parodyti, kad persų išdavystė ir duoto žodžio nesilaikymas gresia bausme ne kam kitam, o persams, ir tokiu būdu nuraminti karius. Antra vertus, Ksenofontas nekuria precedento, t. y. nors ir vaizduoja situaciją kaip sudėtingą, tačiau ne kaip tragišką: tai, kad graikai geba iškęsti karštį, šaltį ir kitus sunkumus, reiškia, jog panašioje padėtyje jie ne kartą yra buvę. Pasikliaudamas graikų karių patirtimi, stiprindamas jų pasitikėjimą iš dievų ateisiančia parama, Ksenofontas patiems graikams bando įskiepyti idėją apie jų nenugalimumą<sup>297</sup>. Ne ką mažiau svarbus dalykas yra disciplinos, hierarchijos ir subordinacijos atkūrimas. Tarsi prisimindami graikiškos politinės savivaldos tradicijas, graikai sušaukia susirinkimą, į kurį susirenka visi gyvi likę karvedžiai ir kapitonai. Susirinkimo tikslas – kaip galima greičiau išrinkti karvedžius ir kapitonus į žuvusių pirmtakų vietas, nes, Ksenofonto žodžiais tariant, „tvarka, kiek yra žinoma, gelbsti žmones, o netvarka jau pražudė ne vieną“ (An. 3. 1. 38). Tvarka turi atsispindėti ir karvedžių bei eilinių karių santykiuose – karvedžiai turi prisiimti didesnę atsakomybę ir savo elgesiu rodyti pavyzdį kariams (An. 3.1.36):

*Nes visi šitie kariai akis yra nukreipę į jus ir iš jų, pamačiusių jus nusiminusius, nebus jokios naudos. Tačiau jeigu jūs būsite akivaizdžiai pasiruošę susiremti su priešu ir kviesite tai daryti kitus, galite būti tikri, kad jie seks paskui jus ir darys taip, kaip jūs. Nors tikriausiai būtų teisinga, kad jūs juos šiek tiek pranoktumėte, kadangi esate karvedžiai, kadangi esate vadai ir kapitonai.*

Paskutinis uždavinys – pakeisti karių mentalitetą, padėti jiems atsikratyti ydingo mąstymo, kai užuot galvojus, kas jiems dabar atsitiks, reikia mąstyti, kokių veiksmų jie gali imtis patys (An. 3. 1. 41–42). Kitaip tariant,

---

<sup>297</sup> Ksenofontas nepraleidžia progos paminėti ir garsių protėvių pergalių Kserkso įsiveržimo į Graikiją metu (An. 3. 2. 11): „Toliau, idant pamatytumėte, kad turite būti narsūs ir kad dievams padedant narsieji išvengia didžiausių baisumų, priminsiu pavojus, su kuriais susidūrė mūsų protėviai. Kai persai su didžiule sąjungininkų kariuomene įsiveržė ketindami sunaikinti Atėnus, patys atėniečiai drąsiai jiems pasipriešino ir juos nugalėjo. [...] Vėliau, Kserksui darsyk surinkus nesuskaičiuojamą kariuomenę ir užpuolus Graikiją, ir tuomet mūsų protėviai ir sausumoje, ir jūroje įveikė šitų žmonių protėvius“. Michaelas A. Floweris, komentuodamas šią vietą, teigia, kad Ksenofontas tiesiog panaudoja įprastą strategiją – priminti graikų bendrus pasiekimus (nors tuo pat metu akivaizdu, kad kai kurie graikai netgi kovėsi persų pusėje, o pergalė buvo pasiekta daugiausia atėniečių pastangomis) (M. A. Flower, *Xenophon's Anabasis, or the Expedition of Cyrus*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 180).

būtina sukurti jų veiksmus grindžiančią ideologiją, kurios esmę geriausiai nusako Cheirisifo karių susirinkime pasakyti žodžiai (*An. 3. 2. 2–3*):

*Kariai, mūsų padėtis, netekus tokių puikių karvedžių, kapitonų ir karių, yra sunki. Be to, mus išdavė ir Ariajo žmonės, buvę mūsų sąjungininkais. Vis dėlto tokiomis aplinkybėmis turime būti narsūs ir nepasiduoti, tačiau, jei tik galime, stengtis pasiekti šaunią pergalę ir išsigelbėti. O jei tai neįmanoma, tuomet mirkime garbingai ir niekuomet, kol esame gyvi, nepasiduokime priešui.*

Dešimties tūkstančių kariuomenės panašumas į graikų bendruomenę buvo pastebėtas ne syki<sup>298</sup>. Tačiau iškart reikia pasakyti, kad ši bendruomenė, arba, anot Timo Roodo, „į karo žygi išsirusęs polis“<sup>299</sup> nėra demokratiškai valdomas polis. Nepaisant tam tikrų išorinių panašumų (susirinkimo institucija, renkami pareigūnai, teismai, vienijanti ideologija), dešimties tūkstančių kariuomenės padėtis buvo pernelyg sudėtinga, kad demokratinis valdymo(si) būdas būtų buvęs sėkmingas. *Anabasyje* Ksenofontas parodo, su kokiais sunkumais susiduria kariuomenė atskiriems jos nariams panorus veikti savarankiškai, neatsiklausiant vadų<sup>300</sup>. Pabrėždamas demokratizmo pavojus, Ksenofontas išeitį mato demokratinis ir autoritarinius elementus jungiančiame politiniame-kariniame darinyje, aiškiai pavaldumo ir viršenybės santykius apibrėžiančioje struktūroje, kurioje kariai, žemesnioji grandis, paklūsta karvedžiams, aukštesniajai<sup>301</sup>. Tokia apibrėžta struktūra labai

---

<sup>298</sup> Apie graikų samdinių kariuomenę ir jos organizavimo principus kalba Andrew Dalby'is (A. Dalby, „Greeks Abroad: Social Organization and Food among the Ten Thousand“, in: *JHS* 112, 1992, p. 16–30), Simonas Hornbloweris (S. Hornblower, „This was decided (*edoxe tauta*): the Army as polis in Xenophon's *Anabasis* – and elsewhere“, in: R. Lane Fox. *Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven and London: Yale University Press, p. 243–263), Johnas W. I. Lee (*A Greek Army on the March*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

<sup>299</sup> T. Rood, „Introduction“, in: Xenophon. *The Expedition of Cyrus*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. xxxii.

<sup>300</sup> Ryškiausias toks karių nedrausmingumo pavyzdys susijęs su epizodu Kerasunto mieste, kuomet vienas iš kapitonų, Klearetas, nusprendė užpulti netoli nuo kariuomenės stovyklos buvusią gyvenvietę. Kadangi dešimties tūkstančių kariuomenė palaikė draugiškus santykius su šios gyvenvietės gyventojais, Klearetas žinojo, kad ji nebus saugoma ir dėl to juo lengviau užimama. Apie savo planą Klearetas niekam neprasitarė (Ksenofontas tai aiškiai pabrėžia). Jis galvojo, kad jeigu jam pavyks užpulti gyvenvietę, jis su visu grobiu sės į laivą ir išplauks. Tačiau gyventojai Klearetą su jo gauja pastebėjo anksčiau, nei kad jam pavyko įsigauti į gyvenvietę, sėkmingai pasipriešino, o patį Klearatą nužudė (*An. 5. 7. 14–16*).

<sup>301</sup> Plg. *An. 3. 2. 28–3. 2*: „Galiausiai belieka pasakyti tai, kas svarbiausia. Matote, kad priešai nedrįso pulti tol, kol nepaėmė į nelaisvę mūsų karvedžių. Jie galvojo, kad turėdami vadus ir jiems pakludami, kare esame pranašesni. Tačiau paėmė į nelaisvę vadus, jie pamanė, kad dėl drausmės nebuvimo ir netvarkos pražūsime. Todėl reikia,

palengvina šio darinio visapusišką funkcionavimą: kiekvienas žino, kokias užduotis jis privalo atlikti, kiekvienas rūpinasi visais, o ne savimi, karvedžiai pasirūpina, kad kariams, kurie gali kliautis šiųjų išmanymu, nereikėtų imtis iniciatyvos ir priimti svarbių sprendimų. Ksenofontas iš esmės tokio karinio-politinio darinio veiksmingumą grindžia dar Sokrato nekart aptarto valdymo modeliu, kuomet neišmanantieji paklūsta tiems, kurie išmano. Šis darinys veikė taip sėkmingai, kad Ksenofontas netgi galvojo įkurti naują miestą, kurio pagrindą sudarytų šis karių kontingentas. Apie tokio miesto įkūrimo motyvus Ksenofontas kalba iš patriotinių paskatų – esą taip būtų galima padidinti Graikijos teritoriją ir padaryti ją dar galingesnę<sup>302</sup>. Naujo miesto įkūrimo sėkmę turėjo laiduoti ir tas faktas, kad šis karinis darinys buvo peraugęs kariuomenės ribas ir jau elgėsi kaip tam tikra improvizuota bendruomenė<sup>303</sup>. Joje buvo ne tik patys kariai, bet ir jų žmonos bei vaikai (*An.* 5. 3. 1), ši bendruomenė turėjo savo papročius, rengė sporto žaidynes (*An.* 4. 8. 26–27, 5. 5. 6), atliko konkrečias religines apeigas (*An.* 4. 8. 25, 5. 5. 3, 5. 5. 5). Tačiau galima pastebėti, kad kuo arčiau graikiškojo pasaulio ribų buvo, tuo labiau kariuomenė kaip bendras, vieningas darinys ėmė kriksti, o jos sukibimą užtikrinę ryšiai pradėjo pleišėti<sup>304</sup>. Su šia kariuomenės dezintegracija siejasi labai reikšminga Johno Dillery'io mintis apie *Anabazį* kaip panhelėnišką ir kartu utopišką tekstą<sup>305</sup>. Ksenofontas parodo, kad šios kariuomenės

---

kad dabartiniai vadai už ankstesnius būtų daug rūpestingesni, o pavaldiniai kur kas drausmingesni ir paklusnesni vadams, nei kad buvo anksčiau“.

<sup>302</sup> *An.* 5. 6. 15: „Tuo metu Ksenofontui, matančiam daugybę graikų hoplitų, daugybę peltastų, lankininkų, laidyklininkų ir raitelių, kurie dėl savo patirties buvo labai veiksmingi (be to, jie buvo Ponte, kur sutelkti tokią galią būtų reikėję nemažų išteklių), jam pasirodė, kad būtų gražu įkurti miestą ir įgyti Graikijai žemių bei galios“.

<sup>303</sup> Johnas Ma šį karinį darinį pavadina *ad hoc* bendruomene, pabrėždamas didelį jos norą įsišaknyti konkrečioje erdveje: „Šios *ad hoc* bendruomenės pagunda ar troškimas yra surasti vietą; žvelgti į kraštovaizdį kitaip nei į kovos scenų virtinę; paversti strateginę ir taktinę erdvę – žygio ir išteklių, kovos lauko, atakos iš priekio ir gudrių apsupamųjų manevrų, pasalių ir įtvirtinimų, taktinių problemų ir sunkių kautynių erdvę, dešimties tūkstančių kariuomenės karo kraštovaizdį – sava vieta, kurioje tapatybė ir bendruomenė galėtų egzistuoti iš tikrųjų“ (J. Ma, „You Can't Go Home Again: Displacement and Identity in Xenophon's *Anabasis*“, in: R. Lane Fox. *Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven and London: Yale University Press, 2004, p. 339).

<sup>304</sup> Ksenofontas aprašo, kaip graikų vadai, atvykę į Trakiją, nesutaria dėl tolesnės veiksmų eigos: vieni nori žygiuoti į Chersonesą, kiti – persikelti atgal į Aziją. Kol vyksta diskusijos, kai kurie kariai, pamatę, jog konkrečių sprendimų nesiimama, parduoda savo ginklus ir išplaukia namo arba išsisklaido po įvairius netoliese esančius miestus (*An.* 7. 2. 1–7. 2. 4).

<sup>305</sup> J. Dillery, *op. cit.*, London and New York: Routledge, 2003, p. 63.

išgyvenimas didžia dalimi buvo nulemtas vertybių, kurias galima pavadinti panhelėniškomis – tai laisvės meilė, karinis šaunumas, paklusnumas, organizuotumas etc. Tačiau tuo pat metu šios vertybės tėra konstruktas, sukurtas didžiulėmis karinių lyderių, kartu ir paties Ksenofonto, pastangomis. Dešimties tūkstančių kariuomenės žygio pabaiga reiškia, kad iš skirtingų Heladės vietų surinktų graikų bendrumas ir susivienijimas neįmanomas.

Ksenofonto *Anabasyje* pateikiama dešimties tūkstančių graikų samdinių grįžimo iš priešų teritorijos istorija yra kiek daugiau nei paprasta išsigelbėjimo istorija. Šia istorija numanoma pačios Graikijos situacija ir jos problemos. Graikų samdinių kariuomenė yra puikus susiskaldžiusio graikiško pasaulio atspindys. Susirinkę kartu bendram tikslui – tarnauti persų princui Kyruui – graikų samdiniai patenka į nepavydėtiną padėtį po to, kai Persijos karaliaus dešinioji ranka Tisafernas klasingai nužudo graikų karvedžius. Tik talentingo likusių gyvų graikų karvedžių vadovavimo dėka, įveikdami sunkumus ir pavojus, graikai susivienija ir sugrįžta į graikiškąjį pasaulį tam, kad vėl išsisklaidytų. Ksenofonto papasakota istorija daug pasako apie jo panhelėnizmą, apie jo netiesiogiai siūlomą panhelėninę strategiją: graikų samdiniai išsigelbėja veikdami koordinuotai, neišsisklaidydami, dėdami bendras pastangas, kovodami vieni už kitus. Išėitį iš graikų pasaulį kamuojančių problemų Ksenofontas mato visų graikų susitelkime, aiškaus lyderio, galinčio organizuoti panhelėninę politiką ir kartu propaguoti panhelėnines vertybes, paieškose, galbūt net žygio prieš Persiją organizavime. Tačiau kalbėdamas apie šį panhelėnizmą, Ksenofontas netiesiogiai parodo ir jo utopiškumą. *Anabasio* pabaigoje ši idėja yra išreikšta taip: sugrįžusi į graikiškąjį pasaulį, dešimties tūkstančių kariuomenė susiduria su įprastinėmis šio pasaulio problemomis, kurios kariuomenės pastangas išlikti, sunkaus žygio iš priešų teritorijos metu pademonstruotą bendrumą, disciplinuotumą, didelėmis pastangomis atskleistas vertybes paverčia karikatūra: spartiečiai pasirodo klasingi, miletiečiai atsisako juos įsileisti. Graikams tenka patirti ne tik sunkumus pakeliui į tėvynę, bet ir suvokti, kad visiškas bendrumas neįmanomas. Dešimties tūkstančių kariuomenei toks bendras tikslas buvo išsigelbėjimas, išlikimas gyviems bet kokia kaina. Tuo pat metu šis bendras projektas parodo ir *Anabasyje* atsiskleidžiančio panhelėnizmo pobūdį: negalima kalbėti apie jokią panhelėnizmą kita, kaip tik gynybinio panhelėnizmo prasme; neįsivaizduojamas joks kitas panhelėnizmas, išskyrus nulemtąjį sugrįžimo į graikiškąjį pasaulį reikmės, kurią gražiū odisejišku motyvu Ksenofontas atkartoja trečiojoje *Anabasio* knygoje: „Bijau, kad įpratę prie dykinėjimo ir prabangos bei prie medų ir persų dailių ir stotingų moterų ir merginų draugijos, kaip lotoso valgytojais nepamirštume kelio namo“ (*An.* 3. 2. 25–26). Šiame fragmente užfiksuotas tapatybei be galo svarbus atminties

dėmuo. Kad bendruomenė galėtų kalbėti apie bendrą tapatybę, būtina prisiminti tai, kas ją jungia. Tai ir pastangos reikalaujantis dalykas: graikams patekus į beviltišką padėtį po Kyro mirties, Ksenofontas ragina juos nebijoti ir prisiminti, kad Kserkso įsiveržimo į Graikiją metu jų protėviai įveikė kur kas gausesnės priešojėjas. Taip vienu metu yra atsekama ne tik genetinė (dešimties tūkstančių kariuomenės graikai yra persų jau nugalėjusių graikų provaikaičiai), bet ir kur kas svarbesnė vertybinė priklausomybė. Dešimties tūkstančių kariuomenės graikai yra tie patys graikai, prieš šimtą metų kovęsi su persais ir juos nugalėję. Ksenofontas iš karių reikalauja tų pačių vertybių, kurias buvo pademonstravę jų protėviai ir kurias jis ragina prisiminti – drąsos, ištvėmės ir pasiaukojimo. Savo ruožtu atmintį „prarasdami“<sup>306</sup> graikų samdiniai *Anabasio* pabaigoje užmiršta taip sunkiai pasiektas vertybes, kuriomis buvo didžia dalimi pagrįsta dešimties tūkstančių kariuomenės tapatybė. Galutinis kariuomenės iširimas atskleidžia ir paties Ksenofonto puoselėtas viltis, jo iliuziją, netgi saviapgaulę: matydamas kariuomenės sėkmę, prie kurios buvo prisidėjęs, Ksenofontas puoselėjo viltį įkurti miestą, kurį jis matė kaip panhelėninių vertybių telkinį, graikiškumo pavyzdį, idealią bendruomenę. Šis nesėkmingas projektas, priverstas žlugti dar pradinėje stadijoje, parodo, kad Ksenofontas galbūt pervertino savo kaip vyriausiojo karvedžio nuopelnus dešimties tūkstančių kariuomenei grįžtant iš priešų

---

<sup>306</sup> Ksenofontas buvo susirengęs namo, kai išgirdo, kad samdinių kariuomenė susiduria su rimtais sunkumais. Norėdamas kaip nors jai padėti, jis pasirūpino užtikrinti Trakijos karaliaus Seuto paramą – kariams buvo pažadėtas atlygis. Tačiau Seutas nebuvo linkęs mokėti sutarto atlygio ir progai pasitaikius (spartiečiai pradėjo rinkti kariuomenę karui su persų karaliaus Azijoje vietininku Tisafernu) norėjo atsikratyti finansinės naštos, perleisdamas ją spartiečiams. Apie tai sužinoję kariai ėmė kaltinti Ksenofontą, esą tik dėl jo kaltės jie buvo priversti nuolat kariauti ir kęsti nepriteklių (*An. 7. 6. 9*). Ksenofontas į karių kaltinimus atsako kalba, kuria kreipiasi į jų atmintį ir stengiasi parodyti, ką jų labai yra padaręs: „**Prisiminkite**, kokioje padėtyje, iš kurios jus išgelbėjęs atvedžiau pas Seutą, buvote. Argi lakedaimonietis Aristarchas neuždarė vartų ir neuždraudė jums įeiti, kai prisiartinote prie Perinto? Jūsų stovykla buvo už miesto sienų po atviru dangumi, buvo žiemos vidurys, turėjote apsirūpinti maistu turguje, nors matėte, kad prekių vos viena kita ir pinigų, už kuriuos galėtume nusipirkti, nedaug“ (*An. 7. 6. 24*; čia ir toliau išryškinta mano – A. J.) (ἀναμνήσθητε γὰρ ἐν ποίοις τισὶ πράγμασιν ὄντες ἐτυγχάνετε, ἐξ ὧν ὑμᾶς ἐγὼ ἀνήγαγον πρὸς Σεύθην. οὐκ εἶα εἰσιέναι ἀποκλείσας τὰς πύλας; ὑπαίθριοι δ' ἐξω ἐστρατοπεδεύετε, μέσος δὲ χειμῶν ἦν, ἀγορὰ δὲ ἐχρήσθη σπάνια μὲν ὀρώντες τὰ ὄνια, σπάνια δ' ἔχοντες ὄτων ὀνήσεσθε); „[...] neprilygstamą **atmintį** turite – jūs, kurie tuomet, mums patekus į beviltišką padėtį, ne taip tada elgėtės. Atvirkščiai, vadinote mane tėvu, žadėjote visuomet **prisiminti** kaip geradari“ (*An. 7. 6. 38*) (οὐ μὴν ὅτε γε ἐν τοῖς ἀπόροις ἤμεν, ὃ πάντων μνημονικώτατοι, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἐμὲ ἐκαλεῖτε καὶ αἰεὶ ὡς εὐεργέτου μνημόσθησθαι ὑπισχνεῖσθε).

apsupties ir suvienijant iš įvairiausių graikiškojo pasaulio pašalių susirinkusius samdinius. Dešimties tūkstančių kariuomenės sėkminga grįžimo istorija daugių daugiausia parodo visos situacijos konjunktūriškumą – ji buvusi nulemta tam tikrų aplinkybių, vietos ir laiko.

### 2.4.3 Panhelėninės vertybės ir idealaus valdovo problema *Ksenofonto Kyro auklėjime ir Agesilajuje*

*Kyro auklėjimas* kartu su *Agesilaju* ir *Hijeronu* priklauso vėlyviesiems Ksenofonto veikalams, nagrinėjantiems idealaus valdovo problemą<sup>307</sup>. Juose keliami labai svarbūs klausimai apie tai, koks turi būti tobulas valdovas, kokiomis išskirtinėmis savybėmis jis privalo pasižymėti, koks yra teisingas valdovo elgesys su pavaldiniais. *Kyro auklėjime* idealaus valdovo problema yra aptariama per persų valdovo Kyro Vyresniojo pavyzdį. Egzistuoja kelios galimos priežastys, kodėl Ksenofontas idealaus valdovo pavyzdžiu pasirinko Kyrą Vyresnijį<sup>308</sup>. Pirmoji priežastis buvo Ksenofonto pažintis ir bendravimas su Kyru Jaunesniu: jo talentas skatino Ksenofontą ieškoti lyderio, kurio jis nerado tarp graikų<sup>309</sup>. Kita priežastis – tai noras pranokti Antistena, Sokrato mokinį, kuris parašė Kyro Vyresniojo biografiją<sup>310</sup>. Trečioji priežastis yra mėginimas perspėti graikus apie panhelėninio žygio prieš Persiją sunkumus<sup>311</sup>. Kalbėdama apie šias priežastis, Melina Tamiolaki vienas iš jų išskiria kaip labiau tikėtinas, kitas kaip mažiau. Graikiškojo ir persiškojo / barbariškojo pasaulio opozicija buvo nuo seno egzistuojantis dalykas ir Ksenofontui, regis, rūpėjo išsiaiškinti, kodėl taip atsitiko. Kyro Vyresniojo asmuo galėjęs daryti Ksenofontui įspūdį net ir be persiškojo gyvenimo patirties, tačiau dalyvavimas Kyro Jaunesniojo karinėje

---

<sup>307</sup> Ch. Mueller-Goldingen, *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart und Leizig: B. G. Teubner, 1995, p. 51.

<sup>308</sup> Apie tai plačiau žr. M. Tamiolaki, „Xenophon’s *Cyropaedia*: Tentative Answers to Enigma“, in: *The Cambridge Companion to Xenophon*, M. A. Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 175.

<sup>309</sup> C. Tuplin, „Xenophon’s *Cyropaedia*: fictive history, political analysis and thinking with Iranian kings“, in: *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, L. G. Mitchell and Ch. P. Melville (eds.), Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 73–74.

<sup>310</sup> D. L. Gera, *Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 8–10.

<sup>311</sup> Apie tai žr. P. Carlier, „The Idea of Imperial Monarchy in Xenophon’s *Cyropaedia*“, in: V. J. Gray, *Xenophon: Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010.



ekspedicijoje turėjo tik dar labiau žadinti Ksenofonto smalsumą. Pats Kyras Jaunesnysis Ksenofontui, viena vertus, netiko kaip idealaus valdovo pavyzdys dėl jo nesėkmės, antra vertus, dėl moralinių kriterijų (jo kova su broliu galėjo turėti neigiamą reikšmę ieškant idealaus valdovo pavyzdžio). Literatūrinė ambicija galėjusi vaidinti tam tikrą vaidmenį, tačiau dėl to, jog Antisteno knygos išliko tik fragmentiškai, nieko patikima negalima pasakyti. Spėjimus apie panhelėninio žygio planus, Melinos Tamiolaki teigimu, taip pat būtų galima atmesti, kadangi jokių aiškesnių nuorodų Ksenofonto tekste nesama<sup>312</sup>. Taigi lieka pagrindinė priežastis – Kyro Vyresniojo asmuo ir jo išskirtinumas. Kadangi skirtinguose Ksenofonto veikaluose yra nagrinėjamos lyderio ir lyderystės temos, Ksenofontas pasirinko Kyrą, garsėjusį savo malone, religine tolerancija, sugebėjimu įtikinti savo šalininkus. Kyras buvo labai svarbus rodiklis, parodantis Persijos imperijos sėkmingo gyvavimo priežastis. Atitinkamai Graikijoje Ksenofontas tokio tipo valdovo ir tokio pavyzdžio imperijos, kurioje visi paklustų vienam lyderiui, nerado paprasčiausiai dėl tos priežasties, jog monarchijos Graikijoje beveik nebuvo. Apie tai, kad Ksenofontui rūpėjo valdymo problema ir kad *Kyro auklėjime* jis ieškojo atsakymo į klausimą, kaip užtikrinti valdžios stabilumą ir savo pavaldinių paklusnumą, leidžia suprasti *Kyro auklėjimo* prologas (Cyr. 1. 1. 1–3):

*Mums kilo tokia mintis: kiek daug demokratijų buvo nuversta tų, kurie norėjo, kad būtų valdoma koku nors kitu būdu nei demokratiškai; kiek daug monarchijų nuvertė liaudis; kiek daug žmonių, besistengusių įvesti demokratijas, buvo, bent kai kurie iš jų, iškart nuversti, o kiti, jeigu apskritai valdė kurį laiką, susilaukė susižavėjimo kaip išmintingi ir laimingi žmonės. Pagalvojome, kad privačiuose namų ūkiuose taip pat matėme daug pavyzdžių, – vieni turėjo daug tarnų, o kiti tik keletą, – tačiau jie, šeimnininkai, net ir šio keletos nesugebėjo palenkti savo valiai. Be to, mes pamatėme, kad galvijų ir arklių augintojai yra galvijų ir arklių šeimnininkai, ir kad vadinamieji galvijų prižiūrėtojai galėtų, tikėtina, būti laikomi gyvūnų šeimnininkais. Pagalvojome savo akimis pamatę, jog visos šios bandos paklūsta savo šeimnininkams su didesniu noru nei žmonės savo valdovams, mat bandos eina ten, kur jas veda jų prižiūrėtojas, jos ganosi toje žemėje, į kurią jas nuveda jų šeimnininkas ir neina į tas žemes, nuo kurių jas sulauko jų šeimnininkas. O kalbant apie iš jų kylančią naudą, tai jos leidžia savo prižiūrėtojams su jomis elgtis taip, kaip jie nori. Mes niekuomet neregėjome bandos susivienijant prieš savo prižiūrėtoją, kad nepaklustų jam arba neleistų jų naudoti kaip tinkamam; ne, bandos yra priešiškesnės visiems kitiems, o ne tiems, kurie jas valdo ir iš jų*

---

<sup>312</sup> M. Tamiolaki, *op. cit.*, p. 176.

turi naudos. Savo ruožtu žmonės susivienija kaip tik prieš tuos, kurie, jų supratimu, mėgina juos valdyti.

*Apsvarstę šiuos dalykus, mes apie juos priėmėme tokį sprendimą: iš prigimties žmogui yra lengviau valdyti visas kitas gyvūnų rūšis nei žmones*<sup>313</sup>.

Tačiau Kyras Vyresnysis, čia pat priduria Ksenofontas, buvo išimtis (Cyr. 1. 1. 3–4):

*Tačiau buvo Kyras, persas, įgyjęs daugybę žmonių, daugybę miestų, daugybę tautų, ir kadangi visi jam pakluso, buvome priversti pakeisti nuomonę, jog valdyti žmones nėra neįmanoma, ir kad ši užduotis netgi nėra iš sunkiųjų, jeigu valdoma remiantis pažinimu. Bet kuriuo atveju žinome, kad kai kurie, nors nuo jo buvo nutolę daugybės dienų kelionės atstumu, jam noriai pakluso; antri jam pakluso, nors buvo mėnesių kelionės atstumu; tretį jam pakluso net gerai žinodami, kad jie jo niekuomet nepamatys. Vis dėlto jie norėjo jam paklusti, kadangi jis labai stipriai pranoko kitus valdovus – tiek paveldėjusius valdžią iš savo protėvių, tiek įgijusius ją savo pastangomis.*

*Kyro auklėjimas* nėra tik išskirtinio valdovo biografija<sup>314</sup>. Ksenofonto tikslas nebuvo tikslios informacijos apie Kyrą atspindėjimas, Ksenofontas taip pat neturi etnografinių interesų, priešingai nei, pavyzdžiui, Herodotas. *Kyro auklėjimas* yra greičiau politinės lyderystės prigimtį aptariantis veikalas. Kaip Sokrato auklėtinį Ksenofontą pirmiausia domina *Kyro paideia*, t. y. Ksenofontas mėgina parodyti, kaip tinkamu auklėjimu įdiegtos savybės padeda atsiskleisti Kyru kaip valdovui. Ksenofontas mėgina parodyti akivaizdžią koreliaciją tarp žmogaus savybių ir jo kaip valdovo kompetencijų. Dėl šios priežasties, norėdamas atskleisti, kaip tampama geru valdovu, Ksenofontas atlieka tobulo valdovo Kyro sėkmingo valdymo analizę. Ksenofontas aptaria Kyro kilmę (γενεά), prigimtį (φύσις) ir lavinimą (παιδεία) (Cyr. 1. 1. 6)<sup>315</sup>. Kyro kilmei skirtas aprašymas yra labai trumpas: paminima, kad jo tėvas Kambisas buvo kilęs iš persėjidų giminės. Kyro motina buvo medų karaliaus Astijago duktė. Apie Kyro prigimtį taip pat pasakoma nedaug: esą apie jo grožį (εἶδος κάλλιστος), meilę žmonėms (φιλανθρωπία), polinkį mokslams (φιλομαθία) ir garbės troškimą (φιλοτιμία) barbarai kalba iki šių dienų<sup>316</sup>. Tačiau daugiausia dėmesio yra skiriama Kyro

<sup>313</sup> Čia ir toliau *Kyro auklėjimo* vertimas mano – A. J.

<sup>314</sup> Apie žanro problematiką žr. D. L. Gera, *op. cit.*, p. 1–13; S. Hirsch, *op. cit.*, p. 66–67.

<sup>315</sup> „Tad dėl tos priežasties, jog šis žmogus buvo vertas susižavėjimo, mes išsiaiškinome, kas jis buvo pagal kilmę, kokia prigimtimi pasižymėjo ir kaip buvo išauklėtas, kad taip išsiskyrė valdydamas žmones“.

<sup>316</sup> Cyr. 1. 2. 1–2.

lavinimui (παιδεία)<sup>317</sup>. Lavinimas, kaip leidžia suprasti Ksenofontas, nėra tik vaiko lavinimas, o reiškia ilgalaikį savybių, reikalingų visam gyvenimui, formavimą. Užsimindamas apie Kyro lavinimą, Ksenofontas padaro ekskursą į persiško lavinimo apskritai sistemą. Anot Ksenofonto, joje svarbiausia yra ne bausti prasikaltusįjį, bet neleisti atsirasti polinkiams, galintiems paskatinti nusikalsti<sup>318</sup>. Persų vaikai iš pat pradžių yra mokomi teisingumo<sup>319</sup> (mokytojai didžią dienos dalį spendžia tarp mokinių iškilusius ginčus, mėgindami jiems parodyti principus, pagal kuriuos nustatoma, kurie poelgiai yra teisingi, o kurie ne; jie taip pat moko vaikus rodyti dėkingumą, nes tie, kurie yra nedėkingi, aplaidžiai elgiasi tiek su dievais, tiek su tėvais, tiek su draugais; *Cyr.* 1. 2. 7). Jie taip pat gauna nuosaikumo ir savitvartos pamokas (vaikai mokomi paklusti viršesniajam, susilaikyti nuo maisto ir gėrimo)<sup>320</sup>. Šios pagrindinės savybės buvo diegiamos ir Kyru. Bet stipriai pranokdamas savo bendraamžius Kyras demonstravo tokį šių savybių derinį, kuris leido jam būti puikiu valdovu<sup>321</sup>. Kyro teigiamos savybės užtikrino jam politinę sėkmę ir imperijos stabilumą: jo demonstruojamas teisingumas, dosnumas, dėkingumas, susivaldymas tapo pavyzdžiu Kyro pavaldiniams, kurie, matydami šias valdovo savybes, jam pakluso savo noru. Šiuo tobulo (*kalokagatijos* principo įsikūnijimas persų valdovo figūroje) valdovo pavyzdžiu Ksenofontas parodo, kad lyderio, valdovo savybės dažnai nulemia

---

<sup>317</sup> *Cyr.* 1. 2. 2: „Be to, jis buvo išauklėtas pagal persų įstatymus. Šities įstatymai prasideda ne nuo to, nuo ko jie prasideda daugelyje miestų, bet nuo rūpinimosi bendruoju gėriu“.

<sup>318</sup> *Cyr.* 1. 2. 3: „Tačiau persų įstatymų tikslas nuo pat pradžių yra pasirūpinti, jog piliečiai netaptų tokie, kad užsigeistų padaryti kokį nors nedorą ar gėdingą veiksmą“.

<sup>319</sup> *Cyr.* 1. 2. 6: „Berniukai, einantys į mokyklą, leidžia laiką mokydamiesi teisingumo. Sakoma, kad jie ten eina dėl šitos priežasties, lygiai kaip pas mus jie eina mokytis skaityti. Jų mokytojai praleidžia didžiąją dienos dalį sprenddami tarp jų bylas, nes kaip ir vyrai, taip ir berniukai, be abejo, kaltina vieni kitus vagystėmis, apiplėšimais, smurtu, apgavyste, šmeižtu ir kitais panašiais dalykais. Ir jie imasi keršto prieš tuos, kuriuos jie nusprendžia jiems prasikaltus“.

<sup>320</sup> *Cyr.* 1. 2. 8: „Jie taip pat moko berniukus santūrumo. Prie mokymosi būti santūriems stipriai prisideda tai, kad jie taip pat mato vyresniuosius visą dieną elgiantis santūriai. Jie taip pat moko juos paklusti valdytojams. Prie to taip pat stipriai prisideda tai, kad jie mato vyresniuosius griežtai paklūstant taisyklėms. Jie taip pat moko susilaikyti valgant ir geriant. Prie to taip pat stipriai prisideda tai, kad jie nemato savo vyresniųjų einant valgyti tol, kol valdytojai jiems leidžia, ir berniukai valgo ne su savo motinomis, bet su mokytojais, ir tai tik tuomet, kai valdytojai jiems duoda ženklą. [...] Be šių dalykų jie mokosi šaudyti iš lanko ir mėtyti ietį“.

<sup>321</sup> *Cyr.* 1. 3. 1: „Kyras buvo taip auklėjamas, kol sulaukė dvylikos su trupučiu metų, ir jis akivaizdžiai pranoko visus savo bendraamžius tiek greitai mokydamasis to, kas buvo reikalinga, tiek viską darydamas kilniai ir vyriškai“.

ir juo sekančių žmonių, pavaldinių savybes, taip pat užtikrina santykių, užsimezgančių tarp pirmųjų ir antrųjų, patvarumą.

*Kyro auklėjimas* yra dviejų dalių knyga, kurios pirmąją dalį sudaro Kyro auklėjimo konkrečiai ir persiškojo lavinimo sistemos apskritai aptartis. Antroji knygos dalis atspindi šios sėkmingos lavinimo sistemos įsikūnijimą. Kyro kariniai laimėjimai, apie kuriuos antrojo dalyje yra nemažai kalbama, jo santykiai su pavaldiniais ir sąjungininkais, jų paklusnumas buvo pasiektas dėl tinkamų Kyro savybių, kurios buvo išugdytos dar vaikystėje. Ksenofontas aptaria Kyro gailęstingumą<sup>322</sup>, jo sugebėjimą įvaryti baimę<sup>323</sup> priešams, jis aprašo Persijos imperijos plėtrą, Kyro vykdytas karines reformas ir naujoves. Ksenofontas stengiasi parodyti Kyro imperialistines ambicijas ir jo valdymo metu pasiektas reikšmingas pergales (pvz., armėnų, lydų ir babiloniečių užkariavimas).

Ir vis dėlto nors Ksenofonto tikslas yra aprašyti Kyro gyvenimą, tačiau gausios graikiškos realijos<sup>324</sup> liudija, kad net ir kalbėdamas apie persų karaliaus instituciją ar persų visuomenę, Ksenofontas savo aprašymą skiria graikiškajai auditorijai. Kalbėdamas apie Persijos imperiją jis ją apibūdina graikišku žodžiu πόλις. Ksenofontas kalba apie agorą (ἀγορά)<sup>325</sup>, vartoja graikų politinio žodyno terminus, kaip antai valstybė (τὸ κοινόν)<sup>326</sup>, pareigybės (αἱ ἀρχαί)<sup>327</sup>, įstatymai (νόμοι)<sup>328</sup>, lygybė (τὸ ἴσον)<sup>329</sup>. Graikai minimi pačiame pasakojime: Azijos graikai, graikas, lydintis Kroisą<sup>330</sup> (tikriausiai užuomina į Bijantą iš Priėnės, Kroiso patarėją), Armėnijos princo Tigrano mokytojas, labai primenantį Sokratą<sup>331</sup>. Kalbėdamas apie Persiją, Ksenofontas taip pat pateikia analogijas su Sparta: mat lygiai kaip persai kare naudojami hirkaniečių, taip spartiečiai skirytų paslaugomis<sup>332</sup>. Panašu, kad *Kyro auklėjime* Ksenofontas bando kelti tuo metu egzistavusias problemas ir opius klausimus<sup>333</sup>: Ksenofontas daug dėmesio skiria Kyro pasiūlymui į kariuomenę įtraukti paprastus žmones, taip pat kelia vergų apginklavimo klausimą. Bet nepaisant šio persiško prieskonio, Ksenofonto pateikiama

---

<sup>322</sup> Cyr. 3. 1. 1–37, 4. 4. 5–9.

<sup>323</sup> Cyr. 2. 4. 31–2.

<sup>324</sup> M. Tamiolaki, *op. cit.*, p. 179.

<sup>325</sup> Cyr. 1. 2. 2.

<sup>326</sup> Cyr. 4. 5. 17.

<sup>327</sup> Cyr. 4. 5. 17.

<sup>328</sup> Cyr. 1. 3. 18.

<sup>329</sup> Cyr. 1. 3. 18.

<sup>330</sup> Cyr. 6. 3. 11.

<sup>331</sup> Cyr. 3. 1. 39.

<sup>332</sup> Cyr. 4. 2. 1.

<sup>333</sup> M. Tamiolaki, *op. cit.*, p. 180.

Persijos istorija yra traktuojama gana laisvai, nes Ksenofontas laikosi tik pagrindinės Kyro gyvenimo linijos, o visus kitus įvykius aprašo remdamasis vaizduote.

Taigi Ksenofonto *Kyro auklėjimas* yra orientuotas į graikus. Net ir girdamas Kyrą kaip valdovą ar Persijos lavinimo sistemą, Ksenofontas netiesiogiai bando perduoti idėjas savo graikiškajai auditorijai, paskatinti juos pagalvoti apie teigiamas persiškojo gyvenimo puses, pirmiausia jų lavinimo principus, kuomet vaikai gauna teisingumo, nuosaikumo ir drąšos pamokas, kurios yra svarbesnės nei rašto mokymasis. Ksenofontas taip pat mato teigiamus Kyro valdymo, kurį jis prilygina tiranijai, aspektus<sup>334</sup>. Iš to galima daryti išvadą, kad Ksenofontas mano, jog kai kurios tiranijos nėra blogo valdymo sinonimas bei yra būtinos sėkmingam valstybės funkcionavimui užtikrinti. Vis dėlto nereiktų manyti, kad kalbėdamas apie vienvaldystę, lyderiavimą, pavaldinių paklusnumą Ksenofontas nori pakeisti graikų politinę sistemą. Šia prasme teisi yra V. J. Gray, sakydama, kad „*Kyro auklėjimas* kuria utopiją, kurioje Ksenofontas yra veik visiškai laisvas reikšti savo idėjas“<sup>335</sup>. Ksenofontas bando parodyti, kad teisingumas, santūrumas, drąsa ir kitos vertybės, išreiškiamos *kalokagatijos* principu, nėra tik graikų nuosavybė. Dėl tinkamo persų lavinimo skirtumai tarp graikų ir persų gali būti minimalūs. Būdamas Sokrato mokinys ir teikdamas pirmenybę žmonių elgesiui, jų etiniams principams, Ksenofontas parodo, kokius teigiamus dalykus graikai galėtų perimti iš persų. Savo ruožtu ir Kyro istorija yra visų pirma sėkmingo lavinimo istorija, kadangi geru valdovu Kyras tapo daugiausia dėl šios persiškosios παιδεία. Kyras pasižymėjo teisingumu, nuosaikumu, dosnumu, drąsa, geranoriškumu – savybėmis, dėl kurių jis tapo geru valdovu ir užsitikrino savo pavaldinių paklusnumą. Vargu ar Ksenofontą būtų dominusi Kyro biografija, jeigu joje jis nebūtų išvydęs sokratiškųjų principų realizacijos. Tačiau svarbu tai, kad išaukštindamas Kyro asmenį ir persų lavinimo sistemą, Ksenofontas nebūtinai yra palankus persams apskritai. *Kyro auklėjimo* pabaigoje Ksenofontas aptaria esamą Persijos situaciją ir parodo jos regresą lyginant su Kyro laikais (Cyr. 8. 8. 1–2):

*Kyro karaliavimas jau savaiame rodo, kad jo valdžia buvo tauriausia ir plačiausiai aprėpianti, nes rytuose ji siekė Indijos vandenyną, šiaurėje – Juodąją jūrą, vakaruose – Kiprą ir Egiptą, o piečiau – Etiopiją. Nepaisant karalystės dydžio, ji buvo valdoma vieno žmogaus, t. y. Kyro, sprendimu, ir jis gerbė bei rodė dėmesį savo pavaldiniams tarsi savo vaikams. Tačiau Kyrui*

---

<sup>334</sup> Vartodamas žodį τυραννείων, Ksenofontas apvalo jį nuo bet kokių neigiamų konotacijų (M. Tamiolaki, *op. cit.*, p. 191).

<sup>335</sup> V. J. Gray, *op. cit.*, p. 171.

*mirus, tarp jo sūnų netrukus kilo nesantaika, miestai ir tautos beregint ėmė maištauti, ir apskritai visa padėtis pablogėjo.*

Iš tolesnio Ksenofonto pasakojimo paaiškėja, kad Kyro valdymo laikotarpis buvo visapusiškai sėkmingas, valdovas skatinęs elgtis garbingai, rūpintis teisingumu, rodyti drąsą, sunkiai dirbti, būti saikingiems:

*Žinau, kad anksčiau karalius ir žemiau jo esantieji tvirtai laikydavosi duotų priesaikų, tvirtai laikydavosi susitarimų, jei prieš tai buvo paspaudę dešines – net ir tuo atveju, kai su jais būdavo elgiamasi bjauriausiai (Cyr. 8. 8. 2–3).*

*[...] Bet kitais požiūriais jie yra dar blogesni: anksčiau, jeigu kas nors rizikuodavo karaliaus vardu arba priversdavo paklusti miestą ar tautą, arba padarydavo karaliui kokį nors kitą taurų ir gerą dalyką, tas žmogus buvo gerbiamas. Tačiau dabar, net jeigu toks žmogus kaip Mitridatas išduoda savo tėvą Arijobarzaną, jeigu toks kaip Reomitras palieka žmoną, savo palikuonį ir savo draugų vaikus kaip įkaitus Egipto karaliaus rankose, ir net tokiu atveju, pažeidęs svarbiausius priesakus, gali pasirodyti padaręs kažką naudinga karaliui, tokie žmonės yra apdovanojami didžiausiais pagarbos ženklais. Tad matydami tai visi Azijoje pasuko bedievystės ir neteisingumo link [...] (Cyr. 8. 8. 4–5).*

*Kalbant apie pinigus, jie tapo neteisingesni štai tokiu būdu: jie suima ne tik tuos, kurie labai prasikalto, bet ir tuos, kurie nieko nepadarė, ir verčia juos mokėti pinigus be teisėtos priežasties (Cyr. 8. 8. 6).*

*Kad jie netgi nesirūpina savo kūnais, kaip tai darė anksčiau, paaiškinsiu dabar: tarp jų gyvavo paprotys, neleidžiantis jiems nei spjaudytis, nei pūsti nosį. Akivaizdu, kad jie turėjo šiuos papročius ne todėl, kad taupiai apsietų su kūno skysčiais, bet norėdami užgrūdinti savo kūnus darbu ir prakaitu. Iki šių dienų yra išlikęs paprotys nesispjaudyti ir nepūsti nosies, tačiau dirbti iki prakaito nėra įprasta niekur. Prieš tai jie turėjo paprotį valgyti kartą per dieną, idant visą dieną galėtų paskirti užsiėmimams ir sunkiam darbui. Išties, iki dabar egzistuoja paprotys valgyti kartą per dieną: pradėję savo dieną pusryčiais kaip galima anksčiau, jie praleidžia dieną valgydami ir gerdami, kol ateina pats metas eiti gultis (Cyr. 8. 8. 8–9).*

*Jie turėjo paprotį į puotas nesinešti savo taurių, nes, be abejo, manė, kad išgerti mažiau reiškė neleisti susvyruoti kūnui ir protui. Jie iki šiol nesineša taurių į puotas, tačiau jie geria tiek daug, kad užuot nešdamiesi jas su savimi, jie patys turi būti išnešami, kai nebeišgali atsistoti ir išeiti (Cyr. 8. 8. 10).*

*[...] Bet jie anksčiau eidavo medžioti taip dažnai, kad medžioklių užtekdavo tiek jiems paties, tiek jų žirgams pasitreniruoti. Kai karalius Artakserksas ir jo aplinka tapo silpnesni už vyną, jie nei patys eidavo, nei kitus*

*vesdavosi medžioti. Bet net jei kiti žmonės sunkiai dirbtų ir dažnai vyktų medžioti su savo raiteliais, karalius ir jo aplinka akivaizdžiai jiems pavydėtų ir nekęstų už tai, kad jie yra geresni nei kiti (Cyr. 8. 8. 12).*

*Vaikai dar ir dabar yra auklėjami rūmuose; vis dėlto mokymasis jodinėti ir kasdienis [prasijodinėjimas] išnyko, kadangi nebeliko, kur pasirodę jie galėtų susilaukti įvertinimo. Ir kad vaikai prieš tai girdėdavo teisingai sprendžiamas bylas ir atrodė besimoką teisingumo, tai šis dalykas taip pat išnyko, kadangi jie aiškiai mato, kad laimi toji pusė, kuri duoda didesnę kyšį (Cyr. 8. 8. 13–14).*

*Tačiau jie dabar yra labiau išleptę nei Kyro laikais. Andai jie rėmėsi persų auklėjimu ir savitvarda, taip pat naudojosi medų drabužiais ir prabanga, tačiau dabar jie abejingai žvelgia į beišnykstantį persų atkaklumą, bet tuo pat metu išlaiko medų išlepimą (Cyr. 8. 8. 15–16).*

Minėtieji pavyzdžiai atskleidžia, kokią didžiulę reikšmę Kyras turėjo visai Persijai – tiek kaip valdovas, užtikrinęs karalystės stabilumą ir pavaldinių paklusnumą, tiek kaip moralinis autoritetas, kurio pavyzdys darė įtaką ne tik tam, kaip persai elgėsi privačiai ar viešai, bet ir pačiam persiško lavinimo sistemos stabilumui. Susiedamas Kyro elgesį su jo pavaldinių elgesiu Ksenofontas mano, kad tinkamas pavyzdys, demonstruojamos dorybės gali paveikti ir valstybės gyvenimą. Todėl Ksenofontui yra įdomus ne tik pavienių individų, bet ir atskirų tautų „elgesys“, ir Ksenofontas aukština ir kritikuoja ne tik asmenybes, bet ir tautas pagal tai, kokias moralines vertybes jos atspindi. Todėl Ksenofontas nėra išimtinai palankus persams, kadangi jam visų pirma rūpi, kaip persai kaip tauta įgyvendina dorybinius principus, kurių formavimui ir palaikymui didelę įtaką, be abejo, turėjo Kyras.

Tokie patys etiniai principai atsispindi ir *Agesilajuje*, Spartos karaliaus Agesilajo biografijoje. Ksenofonto *Agesilają* sudaro dvi dalys: viena iš jų pasakoja apie karinius Agesilajo pasiekimus, kita – apie jo asmenines savybes. Karinės Agesilajo sėkmės Azijoje priežastys, jo didelis populiarumas ne tik tarp savo karių, bet ir tarp įvairių Azijoje gyvenančių tautų paaiškinamos antrojoje Ksenofonto veikalo dalyje. Ksenofontas Agesilajo asmenines savybes iškelia labiau nei karinius pasiekimus, nes, jo supratimu, pirmosios yra antrųjų priežastis.

Ksenofonto draugystė su Agesilaju prasidėjo pirmajam dar tebesant dešimties tūkstančių kariuomenės likučių vadu. Apie 399 m. pr. Kr. Ksenofontas su savo kariuomene tapo Spartos kariuomenės, pasiūstos išlaisvinti Jonijos graikus, dalimi<sup>336</sup>. Po trejų metų kovos Sparta nusprendė žengti lemtingą žingsnį ir karinei kampanijai Azijoje pasiūsti vadovauti savo

---

<sup>336</sup> Plg. *Hell.* 3. 1. 11–28.

karalių. Taip 396 m. pr. Kr. Ksenofontas susitiko su karaliumi Agesilaju. Galima spėti, kad pirmųjų karinių žygių metu Ksenofontas tebevadovavo savo kariams, tačiau 395 m. pr. Kr. šis postas buvo perduotas spartiečiui<sup>337</sup>. Ksenofontas tikriausiai turėjęs užimti žemesniojo karinininko vietą arba pereiti į Agesilajo padėjėjų gretas<sup>338</sup>. Ksenofontas pasiliko Agesilajo palydoje iki Agesilajas buvo atšauktas 395/394 m. pr. Kr., Graikijoje ėmus formuotis antipartietiška koalicijai, į kurios sudėtį įėjo ir Ksenofonto gimtasis miestas Atėnai. Ksenofontas, kad ir galbūt nenoromis<sup>339</sup>, buvo priverstas grįžti į Graikiją<sup>340</sup>.

Agesilają Ksenofontas pristato kaip dievams pagarbą jautusį žmogų. Jo ištikimybė, priesaikų ir sutarčių laikymasis buvo toks nepriekaištingas, kad už šią savybę jį gerbė netgi priešai<sup>341</sup>. Agesilajas buvo itin skrupulingas tvarkydamas finansinius reikalus. Niekas niekuomet nebuvo nuo jo nukentėjęs – priešingai, daugelis buvo sulaukę iš jo pagalbos<sup>342</sup>. Kaip ir Kyras, Agesilajas laikė nedėkingumą didžiule yda<sup>343</sup>. Lygiai taip pat kaip ir Kyras Agesilajas pasižymėjo santūrumu: jis niekuomet nesuvalgydavo jam patiekto dvigubo patiekalo, miegą laikė pavaldiniu, o ne šeimininku, mėgavosi sunkiu darbu ir vengė tinginystės<sup>344</sup>. Agesilajas pasižymėjo drąsa, leidusia jam stoti į kovą su

---

<sup>337</sup> *Hell.* 3. 4. 20.

<sup>338</sup> P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987, p. 59. *Spartiečių santvarkoje* Ksenofontas pateikia į karinę ekspediciją išsiruošusio karaliaus palydą (13. 7): „Visateisiai Spartos piliečiai, bendrai dalyvaujantys pietuose, kartu su žyniais, gydytojais, fleitininkais, kariuomenės vadais ir kitais ten esančiais savanoriais“.

<sup>339</sup> *Plg. Hell.* 4. 2. 4.

<sup>340</sup> *Anabasyje* Ksenofontas užsimena grįžęs į Bojotiją (*An.* 5. 3. 6).

<sup>341</sup> *Agesil.* 3. 2: „Agesilajas taip gerbė dievus, kad net priešai tikėjo jo priesaikomis ir sutartimis labiau nei savo pačių draugystės ryšiais“. Čia ir toliau Ksenofonto *Agesilajo* vertimas – mano – A. J.

<sup>342</sup> *Agesil.* 4. 1: „O dėl jo sąžiningumo finansinių reikalų atžvilgiu negalėtų būti iškalbingesnio įrodymo nei tai, kad niekas niekuomet netvirtino buvęs kažkur apgautas Agesilajo; priešingai, daugelis žmonių pripažino, kad iš jo gerumo sulaukė daug naudos“.

<sup>343</sup> *Agesil.* 4. 2: „Ne tik neatsilyginimą už suteiktas paslaugas, bet dargi turinčiam didesnius išteklius nesumokėjimą ženklėsnes sumos Agesilajas laikė neteisėtu dalyku“.

<sup>344</sup> *Agesil.* 5. 1–3: „Jis niekuomet nevalgydavo dviejų valgių, jam patiekiamų per šventes, bet atiduodavo juos, nepasilikdamas sau nė vieno, nes priežastis, kodėl karaliui buvo patiekiamas dvigubas patiekalas, buvo ne tai, kad jis negalėtų persivalgyti, bet kad panaudotų tai kaip dar vieną būdą parodyti pagarbą kam panorėjęs“; „Miegą laikė greičiau pavaldiniu nei šeimininku, ir buvo akivaizdžiai susigėdęs, jeigu jo gultas nebūdavo pats kukliausias iš esančių, mat jis galvojo, kad valdovas turėtų būti tvirtesnis, o ne lepesnis už savo pavaldinius“; „Jis stengėsi dirbti sunkiau nei bet kas kitas, kai žygio metu sunkus darbas buvo reikalingas. Jis galvojo,



didžiausiais tiek Spartos, tiek Heladės priešais. Jis visuomet kovėsi priešakinėse pozicijose<sup>345</sup>. Pats būdamas ištikimas savo poliui, jis darė viską, kad neleistų šia ištikimybe suabejoti: net ir įgijęs didžiulę galią ir įtaką Azijoje, tuomet, kai buvo pakviestas padėti tėvynei, jis nedvejodamas sugrįžo<sup>346</sup>. Agesilajo tikslas buvo padaryti savo valstybei kiek galima daugiau gero<sup>347</sup>. Be šių savybių Ksenofontas pamini Agesilajo įstatymų laikymąsi<sup>348</sup>, pagarbą savo politiniams priešininkams<sup>349</sup>. Savo karines pergalės prieš kitus helėnus Agesilajas laikė nelaime, manydamas, kad helėnai, kovodami vieni su kitais, tuščiai švaisto jėgas, kurias galėtų panaudoti prieš bendrą priešą – Persiją<sup>350</sup>. Agesilajas taip pat yra palyginamas su Persijos karaliumi, parodytant, kad Agesilajas visur kur buvo pranašesnis. Galiausiai visos Agesilajo dorybės yra įvardijamos vienu žodžiu, reiškiančiu paprasčiausiai tai, kad Agesilajas yra geras ir drąsus žmogus (*Agesil.* 10. 1: ἀνὴρ ἀγαθός; *Agesil.* 10. 2: ἀνδραγαθία).

---

kad toks elgesys kariams bus paraginimas. Tad, trumpai tariant, Agesilajas mėgavosi sunkiu darbu ir visiškai vengė tinginystės“. Ksenofonto Agesilajui apibūdinti vartojamas žodis *enkrateia*, savitvarda, susivaldymas, dažnai yra gretinamas su *karteria*, tvirtumu, stiprybe. Taigi Agesilajas, susivardydamas maisto, gėrimo ar seksualinių malonumų atžvilgiu, parodo savo tvirtybę (Apie Ksenofonto požiūrį į savitvardą žr. B. Due, *Cyropaedia: Aims and Methods*, Aarhus: Aarhus University Press, 1989, p. 170–181; savo ruožtu savitvardą pats Sokratas apibrėžęs kaip laimės sudėtinę dalį (*Mem.* 1. 6. 1–10)).

<sup>345</sup> *Agesil.* 6. 1–2: „Priešai, su kuriais jis kovėsi, priklausė tiems, kurie kėlė didžiausią grėsmę jo valstybei ir Heladei apskritai; kovodamas su šiais priešais jis visuomet laikėsi priešakinėse eilėse“.

<sup>346</sup> *Agesil.* 1. 36: „Dabar jis buvo daugybės bendruomenių žemyninėje dalyje, taip pat ir daugybės Egėjo jūros salų valdovu, kadangi valstybė jam paskyrė ir laivyną; jo šlovė ir galia augo, niekas, turėdamas esamus pranašumus, negalėjo sustabdyti jam elgtis kaip panorėjus, negana to, jis ketino ir vylėsi nuversti imperiją, kuri praeityje buvo įsiveržusi į Heladą. Nepaisant to, jis nepasidavė nė vienai iš šių pagundų, ir kai jį pakvietė namo grįžti padėti tėvynei, jis pakluso valstybės įsakymui“.

<sup>347</sup> *Agesil.* 7. 1: „Mes visi žinome, kad jei Agesilajas kada nors galvojo, kad galėtų padaryti savo tėvynei ką nors gero, jis dėdavo visas pastangas, nesišalindavo jokio pavojaus, negailėdavo pinigų ar sau pateisinti neminėdavo savo kūno būklės ir amžiaus“.

<sup>348</sup> *Agesil.* 7. 2: „Galiausiai kaip kas nors būtų buvęs pasirengęs pažeisti įstatymus, matydamas, kaip jų uoliai laikėsi karalius?“

<sup>349</sup> *Agesil.* 7. 3: „Jo požiūris į savo politinius priešininkus buvo tarsi tėvo į sūnus. Jis įvardindavo jų klaidas, bet pasveikindavo su jų pagirtiniais pasiekimais ir remdavo ištikus nesėkmėms“.

<sup>350</sup> *Agesil.* 7. 4: „Tad jei tiesa, kad geras helėnas yra Heladės šalininkas, tuomet kviečiu įvardinti kitą karvedį, kuris atsisakė užimti miestą, jeigu tai reišktė jį sunaikinti ir kuris laikytų pergalę kare prieš helėnus nelaime?“

Tiek pirmuoju atveju, apibūdindamas Kyrą ir pateikdamas jo charakterio analizę, tiek antruoju, kalbėdamas apie Agesilajo savybes, Ksenofontas parodo, kad juos abu vienija tam tikros savybės, kurias galima pamėgdžioti ir kurios yra universalios, būdingos ne tik helėnams, bet ir barbarams. Ksenofonto *Agesilajas* yra nepamainomas šaltinis, parodantis sokratiškųjų etinių idealų atspindėjimą konkrečioje asmenybėje, tačiau būtina ne tik parodyti savo nepriekaištingą elgesį, bet ir aiškiai suprasti principus, kuriais remiantis yra veikiama<sup>351</sup>. Galima matyti, kad *Agesilajuje* Ksenofontas nenagrinėja savo aprašomo herojaus istorinės reikšmės klausimo ir susitelkia tik ties jo *aretė*. Agesilajas yra parodomas kaip idealus, *kalokagatijos* principus reprezentuojantis valdovas, kurio elgesys peršamas kaip graikiškų vertybių kvintesencija ir kuris kone tobulai išreiškia graikiškų idealų ir apskritai graikiškumo esmę.

#### **2.4.4 Geriausios santvarkos paieškos: spartietiškojo auklėjimo aptartis Ksenofonto *Spartos santvarkoje***

Nors kalbėdamas apie Agesilajo *aretė* Ksenofontas užsimena tik apie jo kilmę, leisdamas suprasti, kad būtent dėl jo aukštos kilmės jis pasižymėjo geriausiomis savybėmis, tačiau prie to ne ką mažiau, reikia manyti, prisidėjo Spartos lavinimo sistema, kurios, tiesa, Ksenofontas *Agesilajuje* nemini, tačiau apie kurią jis išsamiai kalba *Spartiečių santvarkoje*. Šiame savo veikalė Ksenofontas dar kartą atskleidžia savo etiškai orientuotą požiūrį į valstybes, ir Sparta jame liaupsinama dėl to, jog iš egzistuojančių valstybių ir santvarkų yra arčiausiai Ksenofonto iškeliamos disciplinuotos visuomenės idealo, o jos piliečiai labiausiai priartėjo prie to, ką būtų galima vadinti dorybe<sup>352</sup>. Ksenofontą domino klausimas, kaip Sparta, turėdama mažiausiai piliečių, sugebėjo tapti vienu galingiausių ir garsiausių polių visoje Heladėje. To priežastis, mano Ksenofontas, – įstatymai, kuriuos įvedė Likurgas<sup>353</sup> ir kurių laikydamiesi spartiečiai buvo laimingi<sup>354</sup>. Ksenofontas pradeda nuo Spartos auklėjimo sistemos, kuri suformuoja žmogaus charakterį, leidžia parodyti geriausias savybes ir būti pavyzdžiu. Apie spartiečių auklėjimą Ksenofontas kalba jį priešindamas likusių graikų auklėjimo sistemai (*Lac.* 2. 1):

---

<sup>351</sup> R. Nickel, *op. cit.*, p. 54.

<sup>352</sup> P. Cartledge, *op. cit.*, p. 62.

<sup>353</sup> Apie Likurgą, davusį spartiečiams geriausius įstatymus, taip pat galima kalbėti kaip apie lyderį, supratęs, ko reikia piliečių laimei pasiekti.

<sup>354</sup> *Lac.* 1. 1.

*Taigi kalbant apie kitus graikus, teigiančius, kad jie tauriausiai auklėja savo sūnus: kai tik vaikai supranta, kas jiems sakoma, jie bereginti paskiria jiems prižiūrėti paidagogus ir iškart išsiunčia pas mokytojus mokytis raidžių, muzikos ir palestroje mokomų dalykų. Be šių dalykų, vaikų kojas padaro švelnias apavu ir išlepina jų kūnus keičiamu drabužiu. Be to, kalbant apie maistą, jie mano, kad turi suvalgyti tiek, kiek telpa. Tačiau Likurgas, užuot kiekvienam privačiai paskyręs vergus paidagogus, paskyrė žmogų vaikams prižiūrėti iš aukščiausias pareigas užimančių pareigūnų; ir šiam žmogui, kuris iš tikrųjų yra vadinamas paidonomu, suteikė teisę surinkti vaikus ir stipriai nubausti, įsitikinęs, jeigu kas nors elgtųsi lengvabūdiškai. Be to, užuot daręs jų kojas švelnias sandalais, jis įsakė jas stiprinti vaikstant basomis, manydamas, kad jeigu jie taip treniruosis, jie lengviau užlips įkalnėn ir tvirčiau laikysis leisdamiesi nuokalnėn ir kad jie treniruodamiesi basomis šokinėdami, šuoliuodami ir bėgdami bus greitesni už mūvinčius apavą. Ir užuot lepinęs jų kūnus drabužiais, jis išleido įstatymą, kad jie turėtų įprasti prie vieno apsiausto visiems metams, manydamas, kad tokiu būdu jie bus geriau pasirengę gintis nuo šalčio ir karščio. O dėl maisto – tai jis prisakė, kad vyras į bendruosius pietus atsineštų tokį maisto kiekį, kad neapsunktų nuo pertekliaus ir nepatirtų stokos jausmo<sup>355</sup>.*

Likurgo sukurti įstatymai nesibaigė tik vaikų auklėjimu, kadangi sulaukus paauglystės, skirtingai nei kituose graikų miestuose, jiems taip pat buvo skiriamas ne ką mažesnis dėmesys (*Lac.* 3. 1):

*Vėlgi kai pereina iš vaikystės į paauglystę, tame amžiuje kiti paleidžia vaikus iš paidagogų ir mokytojų, ir niekas toliau jų nevaldo; jie greičiau yra paliekami gyventi pagal savo įstatymus. Bet Likurgas ir šiuo atveju sugalvojo priešingai. Nes matydamas, kad tokio amžiaus jaunuoliams iš prigimties būdingas nepaprastas išdidumas, o įžūlumas yra ypač akivaizdus, kad juos užvaldo didžiausios aistros malonumams, tokio amžiaus jaunuoliams jis davė labai daug darbų ir sugalvojo jiems mažiausiai laisvo laiko.*

Likurgas taip pat norėjo paaugliams įdiegti santūrumo jausmą, todėl jie turėjo santūriai elgtis net ir gatvėse, laikyti rankas paslėpę, vaikščioti patylomis, nesidairyti aplink, bet žvelgti priešais<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> Čia ir toliau *Spartiečių santvarkos* vertimas – mano – A. J.

<sup>356</sup> *Lac.* 3. 4. Šis santūrumas ar jaunesniųjų pagarbus požiūris į vyresnius, išreiškiamas graikišku žodžiu *aidōs*, buvo vienas iš Spartos vertybinio lavinimo tikslų (N. Richer, „*Aidōs at Sparta*“, in: *Sparta: New Perspectives*, S. Hodkinson and A. Powell (eds.), London: The Classical Press of Wales, 2009, p. 91–116).

Itin didelį dėmesį Likurgas skyrė jaunuoliams ir tam, ką būtų galima vadinti trečiaja auklėjimo pakopa, kadangi jaunuoliai, Likurgo manymu, turėjo didelę įtaką miestui (*Lac.* 4. 1):

*Dėl jaunuolių jis buvo nepaprastai rimtai nusiteikęs, manydamas, kad jeigu jie taps tokie, kokie turėtų būti, jie turės didžiausią įtaką polio gerovei. Tad matydamas, kad tarp tų jaunuolių, kuriuose pergalės troškimas yra labiausiai išsisknijęs, jų chorai labiausiai nusipelno būti išklausyti, o gimnastinės varžybos labiausiai vertos pamatyti, jis manė, kad jeigu privers jaunuolius vienus su kitais varžytis dėl dorybės, jie labiausiai pasieks drąsą.*

Dėl šios priežasties Likurgas nustatė, kad eforai iš trijų verčiausių ir brandą pasiekusių vyrų paskirtų vadinamuosius hipagretus<sup>357</sup>. Tuomet kiekvienam iš jų buvo pavesta pasirinkti po šimtą vyrų, aiškiai įvardijant, kodėl pasirinko vienus, o ne kitus. Tie, kurie buvo pasirinkti, kovoja su tais, kurie buvo atmesti. Tiek viena, tiek kita jaunuolių grupė treniruojasi atskirai, kad iškilus būtinybei galėtų padėti miestui, tačiau susitikusios šios grupės kovoja tarpusavyje. Jų tarpusavio kovą gali nutraukti bet kuris pilietis, bet jeigu kuris kovojantysis nesutinka, jis paidonomo yra nuvedamas pas eforus ir skaudžiai nubaudžiamas. Ksenofonto manymu, tokia kova dėl dorybės yra mieliausia dievams ir labiausiai prideranti piliečiui, kadangi ji parodo, ką turi daryti geras žmogus<sup>358</sup>.

Apskritai Likurgas rodė dėmesį kiekvienam piliečiui, įstatymais jis bandė apibrėžti kiekvieno spartiečio elgesį, užkirsti kelią neigiamoms moralinėms tendencijoms, nepalikti piliečių likimo valiai, neleisti jiems gyventi pagal savo įstatymus, kurie, kaip suprato Likurgas, buvo žalingi miesto interesams. Likurgas parodė išvalgumą suteikdamas vaikams, paaugliams ar jaunuoliams tinkamą savo aistrų ir norų suvaldymo būdą – vienus versdamas paklusti, kitus sunkiai dirbti, trečius – varžytis. Bet, negana to, Likurgas sumanė pakeisti ir tam tikrus išsisknijusius spartiečių įpročius, jų gyvenimo būdą. Likurgas pastebėjo, kad, kaip ir visi graikai, spartiečiai valgo namuose. Todėl jis nusprendė pakeisti valgymo namuose tradiciją ir ėmė rengti bendrus pietus, manydamas, kad būdami kartu piliečiai vieni kitus prižiūrės<sup>359</sup>. Likurgas pasirūpino, kad per tokius bendrus pietus maisto nebūtų nei per daug, nei per mažai<sup>360</sup>. Jis uždraudė be saiko gerti, kadangi gėrimas

---

<sup>357</sup> *Lac.* 4. 3–6.

<sup>358</sup> *Lac.* 4. 5.

<sup>359</sup> *Lac.* 5. 2: „[...] galvodamas, kad tokiu būdu jie mažiausiai nusižengs jo įstatymams“.

<sup>360</sup> *Lac.* 5. 3.

drumsčiaus protą ir neleidžia teisingai spręsti. Dėl šitos priežasties gerti buvo leista tik ištroškus, nes tokiu būdu gėrimas būsiąs pats maloniausias<sup>361</sup>.

Pastebėjęs, kad jaunimas noriau laiką leidžia su jaunimu, o senoliai bendrauja su senoliais, jis nusprendė pakeisti tokį bendravimo būdą, suteikdamas jam ir auklėjimo pobūdį: jis sumaišė skirtingų amžiaus grupių piliečius, manydamas, kad jaunuoliai tokiu būdu mokysis iš senolių patirties<sup>362</sup>. Likurgas taip pat pasirūpino, kad kiekvienas pilietis rūpintųsi ne tik savo, bet ir svetimais vaikais, o, esant reikalui, net juos baustų<sup>363</sup>. Vergus Likurgas padarė bendra nuosavybe<sup>364</sup>, taip pat ir šunis<sup>365</sup> bei žirgus<sup>366</sup>.

Likurgo sukurti įstatymai išsiskiria bendrame graikų įstatymų kontekste, ir Ksenofontas neretai mėgsta pabrėžti, kad vienu ar kitu dalyku atžvilgiu spartiečiai elgiasi kitaip nei visi graikai. Tačiau Ksenofontas ypač išskiria vieną graikams būdingą praktiką, kurios spartiečiai paprasčiausiai neturi ir kurios nebuvimas sunkiai įsivaizduojamas prekiniais santykiais, turtėjimu ir nuosavybe grindžiamame graikiškame pasaulyje. Ta išskirtinė spartiečių savybė yra draudimas užsiimti bet kokia su pelnu susijusia veikla (*Lac. 7. 1–2*):

*Be to, Likurgas nustatė šiuos nuo likusių graikų besiskiriančius papročius: mat kituose miestuose visi, regis, iš visų jėgų stengiasi uždirbti pinigų: vienas yra žemdirbys, kitas laivo savininkas, trečias – pirklys, dar kiti išsilaiko užsiimdami menais. Tačiau Spartoje Likurgas uždraudė užsiimti bet kokia veikla, susijusia su pinigų uždirbimu; vietoj to jis įdiegė jiems mintį, kad jų pagrindinės užduotys yra susijusios su laisvės miestams užtikrinimu.*

Likurgo rūpesčiu piniginiai klausimai spartiečiams tapo neesminiai, kadangi, pastebi Ksenofontas, jie visi pasižymėjo tokiu pačiu gyvenimo būdu<sup>367</sup>, jiems nereikėjo drabužių, nes spartiečiai turėjo išlavintus ir todėl neišlepusius kūnus<sup>368</sup>, jiems taip pat nereikėjo leisti pinigų puotoms<sup>369</sup>. Tačiau norėdamas, kad piliečiams neliktų jokių pagundų, jis pinigines transakcijas

---

<sup>361</sup> *Lac. 5. 4.*

<sup>362</sup> *Lac. 5. 5.*

<sup>363</sup> *Lac. 6. 2:* „Ir jeigu kuris nors vaikas sulauktų kirčių iš svetimio žmogaus bei praneštų apie tai savo tėvui, gėda tėvui nesuduoti papildomų kirčių savo sūnui“.

<sup>364</sup> *Lac. 6. 3:* „O dėl namų vergų, tai jis pasirūpino, kad jeigu kam nors jų prireiktų, tas žmogus galėtų naudotis kitiems priklausančiais vergais“.

<sup>365</sup> *Lac. 6. 3.*

<sup>366</sup> *Lac. 6. 3.*

<sup>367</sup> *Lac. 7. 3.*

<sup>368</sup> *Lac. 7. 3.*

<sup>369</sup> *Lac. 7. 4–5.*

padarė labai sudėtingas: Likurgas įvedė tokią valiutą, kad žmogus negalėjo jos parsinešti į namus nepastebėtas kitų<sup>370</sup>.

Likurgui pavyko įdiegti ir dar vieną, nemažiau svarbią ir politinei bendruomenei egzistuoti būtiną savybę, – paklusnumą. Paklusnumą spartiečiai laikė didžiausiu gėriu ne tik valstybei, bet ir kariuomenei bei namų ūkiui<sup>371</sup>: spartiečiai manė, kad kuo daugiau galios turi valdytojai, tuo jiems labiau paklūsta piliečiai. Tačiau paklusnumas Spartoje, skirtingai nei kitur Graikijoje, nėra laikomas vergyste, nes Likurgas pasirinko, kad netgi patys stipriausieji paklustų valdytojams ir tuo didžiuotųsi, o valdytojų pakviesti skubėtų pas juos kaip galima greičiau<sup>372</sup>. Tačiau tuo pat metu valdžia, tikėdamasi piliečių paklusnumo, turi visišką laisvę juos bausti šioms nepaklusus ar pasielgus netinkamai. Ir tai galioja ne tik paprastiesiems piliečiams, bet ir valdantiejiems: eforai yra atsakingi, kad valdantieji neįsigeistų valdyti pernelyg ilgai<sup>373</sup>. Taigi Spartoje egzistavo mechanizmai, neleidžiantys įsitvirtinti tiranijai.

Ksenofontas giria Likurgo sukurtus įstatymus, įvestus papročius, užtikrinančius visapusišką valstybės funkcionavimą. Jis taip giria Spartą ir jos įstatymų kūrėją ir jo sukurtą auklėjimo sistemą dėl tos priežasties, kad toji sistema padeda išlaikyti dorus piliečius, kurie savo ruožtu prisideda prie valstybės tvarkos, o ši tvarka – prie valstybės stiprybės. Tačiau būdamas palankus Likurgui kaip išmintingam geriausių įstatymų kūrėjui ir Likurgo laikų Spartos gyvenimą laikydamas pavyzdžiu, Ksenofontas gali drąsiai pasakyti, kad jo laikų Sparta nepaprastai skiriasi nuo Likurgo laikų polio. Ksenofontas tai padaro lygindamas anksčiau egzistavusias praktikas su dabartine situacija. Anksčiau, sako jis, žmonės gyvendavę drauge, turėdavę mažai turto, tačiau dabar jie, gavę harmostų pareigas, džiaugiasi, kai jiems

---

<sup>370</sup> *Lac.* 7. 5: „Jis įvedė tokią valiutą, kad dešimties minų sumą norint parsinešti į namus, šitai niekuomet nebūtų praspūdę pro šeiminkų arba vergų akis, kadangi tam padaryti būtų reikėję daug vietos ir vežimo parsivežti“.

<sup>371</sup> *Lac.* 8. 3.

<sup>372</sup> *Lac.* 8. 2. Paulas Christensenas mano, kad kalbėdamas apie spartiečių paklusnumą Ksenofontas reiškia savo kritiką, kadangi tai yra prievartinis paklusnumas. Anot Christenseno, Ksenofontas vertinęs tokį santūrumą, kuris kyla dėl tinkamo auklėjimo ar paskatinimo (P. Christensen, „Xenophons Views on Sparta“, in: *The Cambridge Companion to Xenophon*, M. A. Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 387; apie prievartinį paklusnumą Spartos visuomenėje taip pat žr. W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 60–75), tačiau šiuosyk reikėtų turėti omenyje Spartos karinį visuomenės organizavimo pobūdį. Spartą iš esmės sudarė kariai-piliečiai, pakludavę savo karvedžiui-karaliui, todėl šis karių subordinacijos karvedžiui aspektas buvo neišvengiamas.

<sup>373</sup> *Lac.* 8. 4.

pataikaujama<sup>374</sup>. Anksčiau spartiečiai bijoję rodyti savo turimą auksą, tačiau dabar jie tai daro su malonumu<sup>375</sup>. Anksčiau spartiečiai išstremdavę svetimšalius ir neleisdavę savo piliečiams keliauti svetur, idant šie nepriprastų prie lengvo gyvenimo, tačiau dabar svarbiausiais laikomi piliečiai keliauja į svetimus kraštus harmostų pareigoms užimti<sup>376</sup>. Ksenofontas aptaria ir graikų nesantaiką bei spartiečių vaidmenį tvarkant graikiškojo pasaulio reikalus: anksčiau Sparta pasižymėjusi savo teisingumu, o kiti graikų miestai kviesdavę ją vadovauti kovoje su neteisybe; tačiau galiausiai įvairūs miestai ėmė vienytis, kad padarytų galą Spartos vadovavimui<sup>377</sup>.

Nors Ksenofontas pateikia kone idealų archajinės Spartos santvarkos vaizdą, tačiau net ir stipriai prijausdamas jos įstatymams, santykiams tarp piliečių ir spartietišškai tvarkai, jis iki galo išlieka moralistu, kritiškai vertinančiu tai, kas pasirodo besą kaip nutolimas nuo šių Spartos santvarkos teigiamybių. Tačiau problema yra susijusi ne su pačios Spartos santvarkos netobulumu, bet su pačių Spartos piliečių nesugebėjimu gyventi pagal nustatytus įstatymus<sup>378</sup>. Tą pačią poziciją Ksenofontas išlaiko ne tik Spartos, bet ir kitų graikiškų miestų atveju: nors, pavyzdžiui, jis yra neigiamai nusistatęs Tebų atžvilgiu, laikydamas juos atsakingus už Graikijos išdavystę (*Hell.* 3. 5. 8–15), tačiau jis teigiamai vertina Tebų politiką ir karvedį Epameinondą (*Hell.* 7. 5. 8). Vėlgi pats būdamas atėnietis, jis nekart neigiamai vertina daugelį Atėnų veiksmų.

## 2.4.5 Ksenofontiškoji panhelėnizmo vizija

Moralinės Ksenofonto nuostatos vertinant tiek paskirus polius, tiek individus yra akivaizdžios. Miestų ir asmenybių poelgius jis sveria ne pagal asmeninį prielankumą, bet pagal tai, ar jie atitinka universalias moralines kategorijas. Ksenofonto puoselėjama vertybinį universalizmą galima laikyti

---

<sup>374</sup> *Lac.* 14. 2.

<sup>375</sup> *Lac.* 14. 3.

<sup>376</sup> *Lac.* 14. 4.

<sup>377</sup> *Lac.* 14. 6. Spartos nuopuolis gali būti aiškinamas kaip dieviškoji baismė, kadangi Sparta ne kartą pažeidusi savo su sąjungininkais sudarytas sutartis (plg. *Hell.* 5. 4). Sparta nesugebėjo užsitikrinti savo sąjungininkų neprievartinio paklusnumo, jai trūko to paties Likurgo spartiečiams diegto santūrumo, o savo neveiklumu ji daugelį savo draugų pavertė priešais (P. Christensen, *op. cit.*, p. 391–392; taip pat žr. Ch. Tuplin, *The Failings of the Empire: A Reading of Xenophon Hellenica* 2. 3. 11–7. 5. 27, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993, p. 125–146).

<sup>378</sup> H. R. Breitenbach, „Xenophon von Athen“, in: *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893–1980, Bd. 9 A 2, Sp. 1751.

bandymu inicijuoti politinį vienijimąsi. *Graikijos istorijoje* galima pastebėti, koks jautrus Ksenofontas yra bet kokioms pastangoms susivienyti ir kaip stipriai jis pasisako už įvairias panhelėnines iniciatyvas. Ksenofontas išskiria tam tikras politines personalijas, lyderius ar jų veiksmus, ypač jeigu kalbama apie bendrą karinę parengtį, bendrus tikslus ir karines kampanijas. Skaitant *Graikijos istoriją* susidaro įspūdis, kad Ksenofontas Graikijos vidinio karo kaltininke laikė Persiją, kuri remdama savo pinigais vieną ar kitą polį stengėsi suskaldyti visą graikiškąjį pasaulį. Kita vertus, tie patys graikai, priimdami persų karaliaus auksą, taip pat buvo atsakingi už susiskaldymą (*Hell.* 4. 4. 1):

*Taigi dauguma korintiečių, tarp kurių buvo geriausieji iš jų, ėmė geisti taikos ir drauge įtikinėti vieni kitus jos būtinybe. Tai pastebėjo argiečiai, atėniečiai, bojotiečiai ir tie korintiečiai, kurie paėmė iš Karaliaus pinigus ir kurie buvo labiausiai atsakingi už karą*<sup>379</sup>.

Ksenofontui vienintelė išeitis iš šios padėties buvo stipri Graikija, tai yra Graikija, kurios vieningumas būtų užtikrintas bendromis spartiečių ir atėniečių pastangomis. Ksenofontas primena, kad Graikija stipri buvo tik dėl to, jog šie du miestai veikė išvien. Kitu atveju graikų pergalė prieš persus būtų buvusi neįmanoma (*Hell.* 6. 5. 34):

*Jie priminė atėniečiams, kad per visą istoriją ir svarbiausiu metu Atėnai ir Sparta drauge kovojo už teisingumą; Sparta padėjo išvaryti tiranus, o Atėnai savo noru pasiuntė pagalbą į Spartą, kuomet ši kovojo su mesėniečiais. Ir jie minėjo tuos gerus laikus, kai abu veikė išvien, primindami klausytojams, kaip jie drauge išvarė persus ir kaip, Atėnus graikams išrinkus laivyno vedliu ir bendro išdo saugotoju, Sparta parėmė tą sprendimą; taip pat [priminė] apie tai, kaip savo ruožtu Atėnai pritarė sprendimui vienbalsiškai sausumos kariuomenės vadu išrinkti Spartą.*

Šią praeities vienybės nostalgiją galima laikyti Ksenofonto panhelėnizmo vizija, pagal kurią Atėnai ir Sparta veikia kartu ir suvienija Graikiją. Ksenofontas pažymi, kad Spartos vaidmuo atnaujinant sąjungą su Atėnais taip pat yra labai svarbus ir kad leisti iš rankų išslysti tokiai galimybei būtų nedovanotina klaida (*Hell.* 6. 5. 40):

*Ir dangus jums suteikė galimybę padėti Spartai, kuomet jai to labiausiai reikia ir, tai darant, spartiečius įsigyti visiems laikams kaip ryžtingiausius draugus. Žinoma, man atrodo, kad būtų daugiau negu keletas liudininkų, patvirtinančių, kad gerai elgėtės su Sparta. Taip, ir dievai apie tai taip pat sužinos; dievai, kurie visuomet viską mato; tiek jūsų sąjungininkai, tiek draugai žino, kas dedasi, taip pat ir visas pasaulis – vienodai tiek helėnai, tiek barbarai. [...] Verta prisiminti dar ir kitą dalyką: jeigu Heladei kada nors*

---

<sup>379</sup> Čia ir toliau *Graikijos istorijos* vertimas – mano – A. J.



*ateityje grėsmę keltų kokia nors svetima jėga, ar yra kas nors, kuo galėtumėte pasitikėti labiau nei Sparta? Ar yra kas nors kiti, kuriuos turėdami kaip savo bendražygius jūs džiaugtumėtės labiau nei turėdami šiuos vyrus, kurių tautiečiai, kovodami prie Termopilų, pasirinko mirtį kaudamiesi, užuot likę gyvi ir leidę barbarui įžengti į Heladę?*

Savo *Graikijos istoriją* Ksenofontas užbaigia Mantinėjos mūšio aprašymu. Nors Ksenofontas nepateikia išsamaus to mūšio vertinimo, tačiau pavieniai jo žodžiai yra iškalbingi. Mantinėjos mūšio baigtis buvo neaiški – niekas nežinojo, kas jame pasiekė pergalę, o kas pralaimėjo. Mūšis buvo greičiau ne kokio nors vieno ar kelių miestų pergalė, bet apskritai visos Graikijos pralaimėjimas<sup>380</sup>. Tai, kad graikai buvo priversti susiremti žūtbutiniame mūšyje, Ksenofontui bylojo apie graikiškų vertybių žlugimą, o tai, kad nė viena kariaujanti pusė nesugebėjo laimėti, ženklino jų karinės galios menkumą. Graikija, Ksenofonto akimis žvelgiant, buvo patekusi į aklavietę<sup>381</sup> (*Hell.* 7. 5. 25):

*Šio mūšio baigtis buvo priešinga, nei kad visi tikėjosi. Beveik visa Heladė buvo patraukta į vieną ar kitą pusę, ir visi įsivaizdavo, kad jeigu mūšis įvyktų, nugalėtojas taptų vyraujančia jėga, o pralaimėjusieji jo pavaldiniais. Tačiau dievas taip viską sutvarkė, kad abi pusės pastatė trofėjus, tarsi būtų laimėjusios, ir nė vieni nebandė kitiems sutrukdyti tai padaryti. Paskelbus paliaubas abi pusės atidavė žuvusiuosius, tarsi būtų laimėjusios, ir abi pusės atgavo žuvusiuosius, tarsi būtų pralaimėjusios. Abi pusės pareiškė laimėjusios, tačiau negalima pasakyti, kad naujų žemių, miestų ar galios įgyjimo atžvilgiu kuri nors pusė po karo būtų turėjusi didesnį pranašumą nei kad prieš jį. Iš tiesų Heladėje po karo buvo dar daugiau neaiškumo ir sutrikimo nei prieš tai.*

---

<sup>380</sup> Vieno laimėtojo nebuvimas ženklino akivaizdų graikų polių silpnumą. Mantinėjos mūšyje susirėmė jau nebe V a. pr. Kr. superpoliai Atėnai ir Sparta bei jų rėmėjai (todėl negalima kalbėti apie panhelėninį karą), bet stipriai susilpnėjęs, lyderiauti nebegebantys graikų miestai (J. Marincola, „Xenophon’s *Anabasis and Hellenica*“, in: *The Cambridge Companion to Xenophon*, M. A. Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 117). Konfliktas, pasibaigęs Mantinėjos mūšiu, iš esmės ženklino Tebų ir Spartos susidūrimą. Ir nors Tebai šiame mūšyje pasiekė taktinę pergalę, tačiau Epaminondo netektis jiems prilygo pralaimėjimui.

<sup>381</sup> Mantinėjos mūšis turėjęs būti lemiamas ir ženklinti proveržį graikų tarpusavio kare. Atrodo, kad to tikėjosi ir pats Ksenofontas. Vienos iš pusių pergalė mūšyje būtų reiškusis suirutės pabaigą, o nugalėtojas būtų įsitvirtinęs kaip Heladės lyderis. Be tokio lyderio helėnai nebūtų galėjęs surengti panhelėninio žygio prieš Persiją, kuris buvo viena iš Ksenofonto ilgai puoselėtų vilčių (J. Dillery, *op. cit.*, p. 20).

Suprasti Ksenofonto panhelénizmo viziją galima tik turint omenyje jo moralinių vertybių absoliutizmą. Iš Sokrato gautos pamokos padėjo Ksenofontui suprasti tokių moralinių vertybių kaip teisingumas, išmintis, santūrumas reikšmę. Kitas dalykas, kurio Ksenofontas išmoko iš Sokrato, buvo moralinių vertybių universalizmas. Jis reiškė, kad dorybės buvo ne tik graikų apskritai ar atėniečių arba spartiečių konkrečiai nuosavybė, priešingai, moralinis universalizmas reiškė, kad dorybės buvo vienodai pasiekiamos tiek graikams, tiek barbarams. Tai Ksenofontas aiškiai pademonstruoja kalbėdamas apie Persijos karaliaus Kyro Vyresniojo ir Kyro Jaunesniojo asmenybes. Jų moralinis pranašumas suteikė jiems teisę vadovauti kitiems. Šia prasme panhelénizmas negalėjo būti siejamas tik su moralinėmis vertybėmis, ir teisingumas, santūrumas, išmintis ar drąsa nebuvo išimtinai graikiškos dorybės. Ksenofontas netiesiogiai prabyla apie panhelėniškų vertybių krizę, kurią jis susieja su graikiškojo pasaulio politine krize. Visų prieš visus karo situacija, kurioje atsidūrė helėnų miestai, Ksenofontui signalizavo apie tai, kad helėniškosios vertybės, garbstoma ir nuolatos jų akcentuojama laisvė Peloponeso karo metu patyrė visišką nesėkmę. Vieni helėnų miestai stengėsi įgyti laisvę kitų miestų laisvės sąskaita. Vienintelę išėitį iš šios padėties Ksenofontas matė stipraus lyderio (lyderio, suprantamo ne tik pavienio žmogaus, bet ir polio prasme) atsiradime. Toks lyderis turėjo pasižymėti nepriekaištinga moraline reputacija, puoselėjamomis vertybėmis, tokį lyderį Ksenofontas matė Spartos karaliaus Agesilajo asmenyje, o, kalbant apie polius, Spartoje, kurią tikėjo sugebėsiant sutelkti graikus. Nėgana to, jis žavėjosi jos papročiais ir politine santvarka. Vis dėlto Ksenofontas iki galo išliko moralistu, kritiškai vertinančiu lyderių ar polių elgesį. Netgi kalbėdamas apie Spartą Ksenofontas nepraleido progos sukritikuoti Agesilajo arba spartiečių veiksmų. Jeigu panhelénizmą suprastume kaip vienybę, kaip tam tikrų bendrų savybių pademonstravimą, tai Ksenofonto panhelénizmą galima laikyti utopiniu. Akivaizdu, kad graikai nebeturėjo vertybių, galėjusių konsoliduoti jų veiksmus, arba konsolidacija buvo įmanoma tik ypatingais atvejais. Ksenofonto panhelénizmo vizijoje susilieja etiniai idealai su politine programa, moralinė lyderystė su politine lyderyste.

### 3. IŠVADOS

1) Herodoto *Istorija*, Tukidido *Peloponeso karo istorija*, Ksenofonto veikalai nebuvo išimtinai skirti tapatybės problematikai nagrinėti. Panhelėninės tapatybės klausimas yra greičiau numanomas, nei atvirai nagrinėjamas. Skirtingi panhelėninės tapatybės modeliai, būdingi šiems trims istorikams, išskyla kaip skirtingų karinių konfliktų, politinių įtampų, civilizacinių ir vertybinių iššūkių pasekmė.

2) Helėnų poreikį atsekti savo genealogiją gana sėkmingai patenkino mitologija, davusi tikėtiną jų kilmės paaiškinimą. Genealoginis tapatybės modelis kalbėjo apie bendrą protėvį, vieną visos helėnų tautos pirmtaką – Helėną. Tačiau Helėno figūra buvo pernelyg miglota, kad ja remiantis būtų galima daryti apibendrinančias išvadas apie helėnų savybes, jų mentalitetą, būdo bruožus. Eponiminio protėvio radimas padėjo susieti tautą su konkrečiu vardu, tačiau toli gražu nepaaiškino, kokie helėnai buvo iš tiesų, kokias vertybes praktikavo, kuo išsiskyrė. Genealoginis tapatybės modelis tik konstatavo, kaip viena gyventojų grupė, pavadinta helėnais, apsigyveno tam tikrame krašte, turėjusiame Heladės vardą.

3) Naujo, apibrėžtesnio panhelėninio tapatybės modelio pagrindu tapo etninė grupė. Graikai, kurie nebuvo vienalytė, o iš skirtingų etninių grupių sudaryta tauta, tarp šių etninių grupių ėmė ieškoti skirtumų. Kaip ir genealoginis tapatybės modelis, taip ir etninio tapatybės modelio atsiradimas buvo grindžiamas mitologija. Helėnų protėvio Helėno vaikai ir vaikaičiai buvo Ajolas, Doras, Ijonas, buvę atitinkamai ajolėnų, dorėnų ir jonėnų etninių grupių pirmtakais. Tokiu būdu, užuot ieškojus bendros tapatybės ir visus helėnus vienijančių bruožų, buvo kuriamos lokalios ajolėnų, dorėnų ar jonėnų tapatybės, buvusios svarbesnės nei viena bendra helėnų tapatybė.

4) Tapatinimasis su jonėnų, ajolėnų ar dorėnų etninėmis grupėmis tapatybės klausimą, regis, turėjo išspręsti, nes identifikacija vyko ne su abstrakčiu, sunkiai apibrėžiamu, daugialypiu vienos tautos – helėnų – įvaizdžiu, bet su mažesne, todėl konkretesne ir lengviau vertybiškai apibrėžiama etninės grupės idėja. Tačiau ir šiuo atveju identifikacija su etnine grupe nebuvo baigtinė: helėnai tapatino save su skirtingomis etninėmis grupėmis, tačiau pagrindinis priskyrimo jonėnams, dorėnams ar ajolėnams argumentas buvo ne gerai įsisąmonintas tam tikrų vertybių ar savybių, būdingų pastarosioms grupėms, kompleksas, bet paprasčiausiai jonėniškoji, dorėniškoji ar ajolėniškoji priklausomybė. Savo ruožtu ir šis priklausomybės vienai ar kitai etninei grupei klausimas nebuvo labai svarbus ir buvo keliamas tais retais atvejais, kuomet

vienam ar kitam dorėniškam, jonėniškam ar ajolėniškam poliui iškildavo grėsmė jo egzistencijai. Tokiu atveju priklausomybės vienai ar kitai etninei grupei faktas buvo išnaudojamas ieškant pagalbos tam tikrose politinėse situacijose. Helėnų požiūris į giminystę, priklausomybę, tapatybę dažnai atrodo pragmatiškas ar net ciniškas: tiek giminystė, tiek tapatybės klausimas buvo svarbus tiek, kiek jis padėjo sudaryti karines ar politines sąjungas, įveikti priešininkus ar jiems atsispirti.

5) Mažosios Azijos jonėnų miestų sąjunga, dar žinoma Panjonijos sąjungos pavadinimu, yra vienas iš pavyzdžių, parodančių pragmatišką helėnų požiūrį į etnines afiliacijas. Mažosios Azijos helėnus susivienyti privertė Persijos imperijos grėsmė. Bet pirminis šių pakrantės graikų, kurie daugiausia buvo jonėnai, rūpestis buvo ne pavojus jiems kaip etniniam vienetui, bet greičiau pavojus jų polių laisvei. Šis labai gerai žinomas pavyzdys leidžia teigti, kad, nepaisant saviidentifikacijos su viena ar kita etnine grupe, polio tapatybė, sąsaja su konkrečiu poliui, priklausomybė jam jau buvo tapusi svarbia tapatybės diskurso dalimi. Kiekvienas helėnas save regėjo pirmiausia ne kaip tautos ar etninės grupės narį, bet kaip polio gyventoją. Polis buvo tapęs helėno tapatybės centru, polyje telkėsi visos jį apibrėžiančios vertybės, polio likimu jis rūpinosi pirmiausiai. Tiek tauta, tiek etninė grupė neperteikė jokios tapatybę grindžiančios informacijos ir viso labo buvo nuoroda į priklausomybę.

6) Mėginimas suformuluoti panhelėninės tapatybės esmę įvyksta susidūrus su persų grėsme. Kitaip nei karo su Mažosios Azijos graikais metu škart Persijos karaliaus tikslas buvo visos Heladės užgrobimas. Grėsmė kilo visų helėnų laisvei ir autonomijai. Laisvė buvo viena iš panhelėniškų vertybių, ir nors helėnų poliai iš esmės vykdė nepriklausomą politiką, turėjo savitas politines santvarkas ar net vertybes, tačiau bendra laisvės patirtis leido šiai skirtybei egzistuoti. Laisvė užtikrino helėnų savitumą ar išskirtinumą. Persų grėsmė natūraliai vertė kelti klausimą, kokias savybes ir vertybes, kurioms leido tarpti šioji laisvė, helėnai rizikavo prarasti. Herodoto *Istorijoje* yra pateikiama formuluotė, iš esmės atsakanti į šį klausimą: pagal ją graikiškumą, nepaisant egzistuojančių vietinio pobūdžio skirtumų, sudarė bendra kilmė, kalba, garbinami dievai, šventės ir papročiai. Kaip matyti, šioje formuluotėje be genetinio graikiškosios tapatybės aspekto visi kiti graikiškumo žymenys yra susiję su kultūra. Tad kultūra buvo svarbus faktorius, padėjęs subendravardiklinti skirtingas helėnų patirtis.

7) Herodotas *Istorijoje* panhelėninės tapatybės klausimą taip pat netiesiogiai kelia helėnų ir barbarų kultūrų analizės kontekste. Pats būdamas graikas ir matydamas graikišką kultūrą iš centro pozicijos, jis tuo pačiu metu yra atviras svetimai kultūrinei patirčiai ir pripažįsta svetimų kultūrinių elementų

išsisknijimą graikiškoje kultūrinėje erdvėje. Per barbarų tautų papročių aprašymus, kurių pagrindinis tikslas yra parodyti, kas juose yra negraikiška, kas skiriasi nuo to, ką praktikuoja helėnai, Herodotas antinomiškai konstruoja helėniškų papročių, vertybių ir savybių kompleksą, helėniškąją kultūrą pristatydamas kaip paradigmą, prie kurios svetimos kultūros gali priartėti, o retkarčiais – ir daryti įtaką.

8) Helėnų pergalė prieš persus nebūtų buvusi pasiekta be dviejų polių – Atėnų ir Spartos – indėlio. Atėnų ir Spartos poliai, prisiimdami atsakomybę už visų graikų nepriklausomybę, ėmėsi iniciatyvos užtikrinti saugumą jūroje ir sausumoje. Tiek viena, tiek kita pusė laisvę laikė vis dar galutinai neapsaugota vertybe, persų grėsmė, bent jau jų kalbose, atrodė reali. Atėnų iniciatyva imtis kurti helėniškų miestų sąjungą, galinčią ateityje apsaugoti Heladę nuo galimo pakartotinio persų puolimo, bandymai perimti laisvės, kuri buvo suvokiama kaip išskirtinė Atėnų privilegija, monopolį paskatino Spartą įsikišti ir išvaduoti iš Atėnų jungo tuos helėnų miestus, kuriems Atėnų dominavimas apkarto. Taip susiformavo dvi laisvės ideologijos: viena atėnietiškoji, kita – spartietiškoji: Atėnai žadėjo laisvę nuo Spartos keliamo pavojaus, tačiau su sąlyga, jog miestai sutiks tapti jų imperijos dalimi; Sparta siūlė laisvę nuo atėnietiškosios kontrolės, kitaip tariant, laisvę nebūti Atėnų imperijos dalimi. Konfliktas tapo neišvengiamas. Peloponeso karas buvo dviejų superpolių – Atėnų ir Spartos – konfliktas, į kurį buvo įvelti ir jų sąjungininkai. Tai buvo ne tik karinis, bet ir vertybinis konfliktas: Atėnai stengėsi parodyti, kad jie kovoja už helėnų laisvę, kad atėnietiškosios vertybės, apie kurias išsamiai kalba Periklis (karinis ir politinis šaunumas, drąsa, ryžtas, atvirumas, inovatyvumas, lygybė) yra tapatinamos su panhelėniškosiomis vertybėmis, ir tik Atėnai gali nuspręsti, kas yra graikiška, o kas – ne. Tokiu būdu panhelėniškosios tapatybės konstravime, kaip parodo Tukididas, dar kartą įvyksta pertrūkis: imama kalbėti ne apie bendrą, vieningą helėnų tapatybę, bet apie atskiras tapatybes, iš kurių svarbiausioji tampa atėnietiškoji, parodant, kad tik ji geriausiai reprezentuoja helėniškumą. Tokio kalbėjimo tikslas nebuvo objektyvaus panhelėniškosios tapatybės vaizdo sukūrimas. Panhelėniškųjų vertybių sutapatinimas su atėnietiškosiomis vertybėmis buvo atėnietiškosios ideologijos dalis, dar viena savo jūrų imperijos palaikymo priemonė. Atėnai graikų tapatybės klausimą galėjo sėkmingai eksploatuoti: patraukdami priklausymo atėnietiškųjų vertybių pasauliui žavesiu, Atėnai kvietė prie jų jungtis graikų polius, nes būti Atėnų imperijos dalimi reiškė priklausyti graikiškajam pasauliui, būti atėniečiu reiškė būti graiku.

9) Savo laikmečio Graikijoje Ksenofontas nesugebėjo rasti visus helėnus apibrėžiančio tapatybės modelio, todėl buvo priverstas kalbėti apie tai, koks jis galėtų būti. Ksenofontui labai rūpėjo vieninga Graikija, vienas tikslas,

vieninga helėnų politika. *Graikijos istorijoje* matyti jo didžiulis palankumas bet kokioms bendroms helėnų iniciatyvoms, galinčioms suburti visus helėnų poliūs. Kaip vieną iš tų iniciatyvų Ksenofontas regėjo karą prieš Persiją, besikišusią į helėnų reikalus ir stipriai prisidėjusią prie helėnų nesantarvės. Karas prieš Persiją būtų reiškęs ne tiek pegalę prieš seną priešą, kiek labai gerą galimybę susivienyti, dar kartą pajusti graikų karų su persais metu patirtą vienybę. Vis tik didžiausia problema, susijusi su panhelėniškąja tapatybe, buvo ta, kad Ksenofontas nebeatpažino ar nematė tų graikiškų vertybių, kurios būtų galėjusios būti pagrindu graikams susivienyti. Graikiškąjį demokratinį pasaulį buvo ištikusi politinė krizė, demokratinės santvarkos nepajėgė susidoroti su karo realybe, demokratiniai režimai, Ksenofonto supratimu, nebeveikė. Ksenofontui vienas iš politinės ir vertybinės krizės sprendimo būdų buvo panhelėninio lyderio atsiradimas. Lyderystę, Ksenofonto supratimu, reikėjo sieti nebūtinai su konkrečiu žmogumi, galinčiu suvienyti graikus, bet galbūt ir su vieno stipraus graikiško polio, sugebėsiančio suvienyti konflikto skaldomus graikus, iškilimu. Toks lyderis turėjo pasižymėti aukštomis moralinėmis savybėmis arba, jeigu kalbėtume apie polį, deramais, pavyzdžiu galinčiais būti papročiais. Panašu, kad tokį lyderį Ksenofontas tikėjosi radęs Agesilajo asmenyje arba Spartoje. Vis dėlto Ksenofonto lūkesčiams nebuvo lemta išsipildyti: Agesilajo mirtis, Spartos ryšiai su Persija padarė tokią galimybę neįmanoma.

10) Visų trijų graikų istorikų – Herodoto, Tukidido ir Ksenofonto – veikaluose tapatybės klausimas neišvengiamai yra keliamas konflikto situacijoje: persų grėsmė, graikų polių susipriešinimas, graikų samdinių bandymas išsigelbėti. Klausimas apie helėnų tapatumą niekuomet nekyla natūraliai, bet yra greičiau išprovokuojamas. Vienintelis atvejis, kuomet klausimas apie panhelėninę tapatybę tampa gyvybiškai svarbus, yra susijęs su graikų polių bandymu išlikti laisviems. Laisvė apibrėžė visus graikus, laisvės patirtis buvo būdinga kiekvienam helėniškam poliui, nenorėjusiam jos prarasti ir dariusiam viską, kad ją išsaugotų. Tiek Herodotas, tiek Tukididas, tiek ir Ksenofontas – visi jie savo veikaluose parodo, kad graikai stiprūs gali išlikti būdami nepriklausomi vienas kito atžvilgiu (nepriklausoma polių vykdoma politika), bet susitelkę bendro priešo atžvilgiu. Pagrindinė, esminė panhelėninį tapatumą nulemianti sąlyga yra laisvė, kurią helėnai puoselėja didžiausiomis pastangomis, kurią gina ir palaiko ir dėl prioriteto kuriai visa helėnų kultūra gali būti vadinama laisvės kultūra.

## 4. LITERATŪRA

### 4.1 Šaltinių sąrašas

1. Apollodorus. 1854. *Bibliotheca*. Immanuel Bekker, ed. Lipsiae: B. G. Teubner.
2. Demosthenis. 1966. *Orationes*. Vol. 1. Samuel Henry Butcher, ed. Oxford: Clarendon Press.
3. Diodorus. 1888. *Bibliotheca Historica*. Curtius Theodorus Fischer, rec. Lipsiae: B. G. Teubner.
4. Diogenes Laertius. 1964. *Vitae philosophorum*. Herbert S. Long, ed. Oxford: Clarendon Press.
5. Dumčius, Jonas, Leonas Valkūnas, sud. 1963. *Graikų literatūros chrestomatija*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
6. Hellanicus. 1841. *Fragmenta*. FGH 1, 4. Paris: Didot.
7. Herodotas. 1988. *Istorija*. Jonas Dumčius, vert. Vilnius: Mintis.
8. Herodotus. 1963. *Historiae*. Carolus Hude, rec. Oxford: Clarendon Press.
9. Hesiodus. 1967. *Fragmenta*. Reinhold Merkelbach and Martin Litchfield West, ed. Oxford: Clarendon Press.
10. Hesiodus. 1970. *Opera*. Friedrich W. Solmsen, ed. Oxford: Clarendon Press.
11. Homerus. 1931. *Ilias*. Thomas William Allen, ed. Oxford: Clarendon Press.
12. Homerus. 1962. *Odyssea*. Peter von der Mühl, ed. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
13. Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą*. Vanda Kazanskienė, vert. Vilnius: Pradai.
14. Pausanias. 1903. *Graeciae descriptio*. Lipsiae: B. G. Teubner.
15. Pherecydes. 1841–1870. *Fragmenta*. FGH 1. Paris: Didot.
16. Plinius Secundus C. 1870–1898. *Naturalis Historia*. Lipsiae: B. G. Teubner.
17. Plutarchus. 1964. *Vitae parallelae*. Leipzig: Teubner.
18. Strabo. 1909. *Geographica*. Augustus Meineke, rec. Lipsiae: B. G. Teubner.
19. Thucydides. 1963. *Historiae*. Henricus Stuart Jones, rec. Oxford: Clarendon Press.

20. Tukididas. 1963. *Peloponeso karo istorija*. Leonas Valkūnas, vert. in: Graikų literatūros chrestomatija. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
21. Xenophon. 1910. *Institutio Cyri*. Edgar C. Marchant, rec. Oxford: Clarendon Press.
22. Xenophon. 1946. *Scripta minora*. Edgar C. Marchant, transl. Cambridge: Harvard University Press.
23. Xenophon. 1960. *Cyropaedia*. Walter Miller, transl. Cambridge: Harvard University Press.
24. Xenophon. 1963. *Expeditio Cyri*. Edgar C. Marchant, rec. Oxford: Clarendon Press.
25. Xenophon. 1980. *Anabasis*. Carleton L. Brownson, transl. Cambridge: Harvard University Press.
26. Xenophon. 1985. *Opuscula*. E. C. Marchant, rec. Oxford: Clarendon Press.

#### 4.2 Mokslinė literatūra

1. Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek tradition*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
2. Alty, John. 1982. Dorians and Ionians. *The Journal of Hellenic Studies* 102, 1–14.
3. Anderson, John Kinloch. 2008. *Xenophon*. London: Bristol Classical Press.
4. Andrewes, Antony. 1971. Two Notes on Lysander. *Phoenix* 25(3), 206–226.
5. Andrewes, Antony. 1974. The Arginusae Trial. *Phoenix* 28, 113–122.
6. Andrewes, Antony. 1978. Spartan Imperialism. *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Asheri, David, Alan Lloyd, Aldo Corcella, eds. 2007. *A commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford: Oxford University Press.
8. Asmonti, Luca A. 2006. The Arginusae Trial, the Changing Role of *Strategoī* and Relationship Between *Demos* and Military Leadership in Late Fifth Century Athens. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Vol. 49.
9. Bernadete, Seth. 2000. *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.



10. Briant, Pierre. 1990. Hérodote et la société perse. in: *Hérodote et les peuples non grecs (Entretiens sur l'Antiquité Classique 35)*. Vandoeuvres et Geneva.
11. Briant, Pierre. 2002. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
12. Brosius, Maria. 2006. *The Persians*. London and New York: Routledge.
13. Carlier, Pierre. 2010. The Idea of Imperial Monarchy in Xenophon's *Cyropaedia*. in: *Xenophon: Oxford Readings in Classical Studies*, Vivienne J. Gray, ed. Oxford: Oxford University Press.
14. Cartledge, Paul 1987. *Agisilaos and the Crisis of Sparta*. London: Duckworth.
15. Cartledge, Paul. 2002. *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300 to 362 BC*. London and New York: Routledge.
16. Cartledge, Paul. 2002. *The Greeks: a portrait of self and others*. Oxford: Oxford University Press.
17. Cawkwell, George. 1997. *Thucydides and the Peloponnesian War*. London and New York: Routledge.
18. Chantraine, Pierre. 2009. *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck.
19. Christensen, Paul. 2018. Xenophon's Views on Sparta. in: *The Cambridge Companion to Xenophon*. Michael A. Flower, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Cohen, Edward E. 2000. *The Athenian Nation*. Princeton: Princeton University Press.
21. Connor, Wood R. 1993. The Ionian era of Athenian Civic Identity. *Proceedings of the American Philosophical Society* 137, 194–206.
22. Constantakopoulou, Christy. 2007. *The Dance of the Islands: Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*. Oxford: Oxford University Press.
23. Crane, Gregory. 1996. *The Blinded Eye: Thucydides and the New Written Word*. London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
24. Crane, Gregory. 1998. *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*, Berkeley: University of California Press.
25. Dalby, Andrew. 1992. Greeks abroad: social organization and food among the Ten Thousand. *Journal of Hellenic Studies* 112, 16–30.
26. Delebecque, Édouard. 1957. *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris: Klincksieck.

27. Dewald, Carolyn, John Marincola. 2006. Introduction. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Carolyn Dewald and John Marincola, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Dillery, John. 1995. *Xenophon and the History of his Times*. London and New York: Routledge.
29. Due, Bodil, 1989. *Cyropaedia: Aims and Methods*. Aarhus: Aarhus University Press.
30. Edelmann, Hannelore. 1970. Ερημος und Ερημη bei Herodot. *Klio* 52, 79–86.
31. Erbse, Hartmut. 1966. Sokrates und die Frauen. *Gymnasium* 73, 201–220.
32. Finis, Lia de, ed. 1991. *Civiltà classica e mondo dei barbari*. Trento: Associazione italiana di cultura classica.
33. Flower, Michael A. 2012. *Xenophon's Anabasis, or the Expedition of Cyrus*. Oxford: Oxford University Press.
34. Flower, Michael A. 2006. Herodotus and Persia. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Carolyn Dewald and John Marincola, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Fornara, Charles W. 1971. Evidence for the Date of Herodotus' Publication. *The Journal of Hellenic studies* 91, 25–34.
36. Forsdyke, Sara. 2005. *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Oxford and Princeton: Princeton University Press.
37. Foster, Edith. 2013. *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Fowler, Robert. 2003. Pelasgians. *Poetry, Theory and Praxis: The Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece: Essays in Honour of William J. Slater*. Eric Csapo, Margaret Miller, eds. Oxford: Oxbow Books.
39. Fragoulaki, Maria. 2011. *Kinship in Thucydides*. Oxford: Oxford University Press.
40. George, Pericles. 1994. *Barbarian Asia and the Greek Experience*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
41. Gera, Deborah Levine. 1993. *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford: Oxford University Press.
42. Giovannini, Adalberto. 1997. Les relations de parenté entre cites grecques. *Museum Helveticum* 54 (3), 158–162.
43. Gomme, Arnold Wycombe. 1981. *A Historical Commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon Press.
44. Gould, John. 1989. *Herodotus*. New York: St. Martin's Press.

45. Gray, Vivienne. 1989. *The Character of Xenophon's Hellenica*. Baltimore: John Hopkins University Press.
46. Gray, Vivienne. 2002. Le Socrate de Xénophon et la démocratie. *Les Études philosophiques* 69 (2), 141–176.
47. Grecchi, Luca. 2011. *Gli stranieri nella Grecia classica*. Pistoia: Petite Plaisance.
48. Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
49. Hall, Jonathan Mark. 1997. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
50. Hall, Jonathan Mark. 2005. *Hellenicity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
51. Hammond, Nicholas Geoffrey Lemprière. 1967. *Epirus: The Geography, the Ancient Remains, the History and Topography of Epirus and Adjacent Areas*. Oxford: Oxford University Press.
52. Hansen, Mogens Herman. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.
53. Hansen, Mogens Herman, Thomas Heine Nielse. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
54. Hartog, François. 1980. *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la présentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
55. Hartog, François. 1988. *The Mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
56. Higgins, William Edward. 1977. *Xenophon the Athenian*. Albany: State University of New York Press.
57. Higgins, William Edward. 1977. *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*. Albany: State University of New York Press.
58. Hirsch, Steven W. 1985. *The Friendship of Barbarians: Xenophon and the Persian Empire*. Hanover and London: University Press of New England.
59. Hornblower, Simon. 2003. *A Commentary on Thucydides. Volume I, Books I–III*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
60. Hornblower, Simon. 2004. This was decided (*edoxe tauta*): the army as *polis* in Xenophon's *Anabasis* – and elsewhere. *Xenophon and the Ten Thousand*, Robin Lane Fox, ed. New Haven and London: Yale University Press.
61. Hornblower, Simon 2010. *Thucydidean Themes*. Oxford: Oxford University Press.

62. How, Walter Wybergh, Joseph Wells. 2010. *A Commentary on Herodotus in two volumes*. Oxford: Oxford University Press.
63. Jaspal, Rusi, Glynis Marie Breakwell. 2014. *Identity Process Theory. Identity, Social Action and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
64. Jaeger, Werner, 1986. *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. Gilberth Highet, transl. Oxford: Oxford University Press.
65. Jones, C. P. 1996. ἔθνος and γένος in Herodotus. *Classical Quarterly* 46, 315–320.
66. Karttunen, Klaus. 2002. The Ethnography of the Fringes. *Brill's Companion to Herodotus*, Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong, Hans Van Wees, eds. Leiden, Boston, Köln: Brill.
67. Kleiner, Gerhard, Hommel P., Wolfgang Müller-Wiener. 1967. *Panionien und Melie*. Berlin: de Gruyter.
68. Krentz, Peter. 1982. *The Thirty at Athens*. New York: Cornell University Press.
69. Lane Fox, Robin. 2004. *Alexander the Great*. London: Penguin.
70. Lee, John W. I. 2017. *Xenophon and His Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
71. Lee, John W. I. 2008. *A Greek Army on the March*. Cambridge: Cambridge University Press.
72. Lendle, Otto. 1995. *Kommentar zu Xenophon's Anabasis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
73. Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones. 1961: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
74. Lloyd, Alan B. 1994. *Herodotus. Book II. A Commentary 1–98*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
75. Loraux, Nicole. 1993. *The children of Athena: Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*. Princeton: Princeton University Press.
76. Low, Polly. 2007. *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
77. Ma, John. 2004. You Can't Go Home Again: Displacement and Identity in Xenophon's *Anabasis*. *Xenophon and the Ten Thousand*. Robin Lane Fox, ed. New Haven and London: Yale University Press.
78. Malkin, Irad. 1994. *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.

79. Malkin, Irad. 1998. *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
80. Malkin, Irad. 2013. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
81. Marincola, John. 2018. Xenophon's *Anabasis* and *Hellenica*. *The Cambridge Companion to Xenophon*, Michael A. Flower, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
82. McInerney, Jeremy. 2001. Ethnos and Ethnicity in Early Greece. *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Irad Malkin, ed. Washington: Center for Hellenic studies.
83. McInerney, Jeremy. 2010. *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*. Princeton: Princeton University Press.
84. Meiggs, Russell. 2002. *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press.
85. Millender, Ellen G. 2018. The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy. *A Companion to Sparta*. Anton Powell, ed. Oxford: Wiley Blackwell.
86. Miller, Margaret C. 2004. *Athens and Persia in the V Century BC: A Study in Cultural Receptivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
87. Morgan, Catherine. 2001. Ethne, Ethnicity, and early Greek states. *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Irad Malkin, ed. Washington: Center for Hellenic studies.
88. Mueller-Goldingen, Christian. 1995. *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*. Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner.
89. Munson, Rosario Vignolo. 1993. Three Aspects of Spartan Kingship in Herodotus. Ralph Rosen and Joseph Farrell, eds. *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Oswald*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
90. Musti, Domenico. 1970. Sull'idea di *συγγένεια* in iscrizioni greche. *ASNP* 32, 225–239.
91. Nickel, Rainer. 1979. *Xenophon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
92. Orwin, Clifford. 1997. *The Humanity of Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.
93. Pelling, Christopher B. R. 2013. East is East and West is West – Or are they? National stereotypes in Herodotus. *Oxford Readings in*

- Classical Studies, Herodotus: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
94. Provençal, Vernon L. 2015. *Sophist Kings: Persians as Other in Herodotus*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic.
  95. Raaflaub, Kurt. 2004. *Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
  96. Redfield, James. 1985. Herodotus the Tourist. *Classical Philology* 80 (2), 97–118.
  97. Rhodes, Peter John. 1985. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
  98. Richer, Nicolas. 2009. *Aidōs at Sparta*. *Sparta: New Perspectives*, Stephen Hodkinson and Anton Powell, eds. London: The Classical Press of Wales.
  99. Roebuck, Carl. 1961. The tribal organization in Ionia. *Transactions of the American Philological Association* 92, 495–507.
  100. Rolle, Renate. 1989. *The World of the Scythians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
  101. Romilly, Jacqueline de. 1963. *Thucydides and Athenian Imperialism*. Oxford: Blackwell.
  102. Romm, James S. 1992. *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
  103. Rood, Tim. 2009. Introduction. *Xenophon. The Expedition of Cyrus*. Oxford: Oxford University Press.
  104. Ruschenbusch, Eberhard. 1984. Zum letzten Mal: Die Bürgerzahl Athens im 4 Jh. v. Ch. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* Bd. 54, 253–269.
  105. Sakellariou, Michael B. 1990. *Between memory and oblivion: the transmission of Early Greek historical traditions*. Athens: Diffusion de Boccard.
  106. Salmon, S. B. 1984. *Wealthy Corinth*. Oxford: Clarendon Press.
  107. Scullion, Scott. 2006. Herodotus and Greek religion. *Companion to Herodotus*. Carolyn Dewald and John Marincole, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
  108. Segal, Charles. 1975. Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes* de Sophocle. *L'antiquité classique* 44 (1) 30–53.
  109. Shapiro, Alan H. 1998. Autochthony and the visual arts in fifth-century Athens. *Democracy, empire and the arts in fifth-century*

- Athens*. Deborah Dickmann Boedeker, Kurt Raaflaub, eds. Cambridge, MA: Harvard University Press.
110. Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.
  111. Sourvinou-Inwood, Christiane. 2003. Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity. *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Peter Derow, Robert Parker, eds. Oxford: Oxford University Press.
  112. Ste Croix, Geoffrey. E. M. de. 1972. *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Duckworth.
  113. Stier, Hans Erich. 1970. *Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.
  114. Tamiolaki, Melina. 2018. Xenophon's *Cyropaedia*: Tentative Answers to Enigma. *The Cambridge Companion to Xenophon*. Michael A. Flower, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
  115. Tausend, Klaus. 1992. *Amphiktyonie und Symmachie*. Stuttgart: Steiner.
  116. Thomas, Rosalind. 2013. Ethnicity, genealogy, and Hellenism in Herodotus. *Oxford Readings in Classical Studies, Herodotus: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
  117. Tuplin, Christopher. 2013. Xenophon's *Cyropaedia*: fictive history, political analysis and thinking with Iranian kings. *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*. Lynette G. Mitchell and Charles P. Melville, eds. Leiden, Boston: Brill.
  118. Tuplin, Christopher. 2018. Xenophon and Athens. *The Cambridge Companion to Xenophon*. Michael A. Flower, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
  119. Vlassopoulos, Kostas. 2018. Xenophon on Persia. *The Cambridge Companion to Xenophon*. Michael A. Flower, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
  120. Weil, Raymond. 1960. *Aristote et l'histoire*. Paris: C. Klincksieck.
  121. West, Martin Litchfield. 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure, and Origins*. Oxford: Oxford University Press.
  122. Will, Édouard. 1956. *Doriens et Ioniens, Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques*. Strassbourg: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg.

Vilniaus universiteto leidykla  
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius  
El. p.: [info@leidykla.vu.lt](mailto:info@leidykla.vu.lt), [www.leidykla.vu.lt](http://www.leidykla.vu.lt)  
Tiražas 15 egz.