

Duhovni autoritet i svjetovna vlast

Alain de Benoist

Čak trojica autora koje se smatra istaknutim predstavnicima 'tradicionalističke misli' posvetili su svoju pozornost jednom te istom doktrinalnom pitanju. René Guénon objavio je 1929. godine rad naslovljen *Autorité spirituelle et pouvoir temporal* u izdanju J. Vrina.[1] Te iste godine, Julius Evola odgovorio mu je člankom koji je nosio isti naslov, a pojavio se u talijanskom časopisu *Krur*. [2] Na posljetku, Ananda K. Coomaraswamy objavio je godine 1942. jedan esej koji se bavio istom temom, iako je on svoja zapažanja ograničio na kontekst Indije, naslovivši ga *Spiritual Power and Temporal Authority in the Indian Theory of Government*. [3] Vrijedno je usporediti ta tri gledišta zato što, iako se sva trojica pozivaju na isti izvor nadahnuća, dolaze na kraju do vidno različitih zaključaka.

Guénon, na tragu mnogih drugih, zapaža kako povijest, poput mita, stalnopostavlja opreku odnosno suparništvo između svjetovnih i duhovnih vlasti. U staroj Indiji ta opreka suprotstavlja bramane i kšatrije, odnosno svećenike i ratnike. U keltskim društvenim zajednicama, pak, opreka se pojavljuje u simboličkom suparništvu vepra i medvjeda (tj. Merlina i Arthura u legendama o Okruglome stolu).

U srednjovjekovnoj Europi ona tvori okvir borbe između svećenstva i carstva. Ta borba, piše Guénon, "odvija se nepromijenjeno u istom stilu: vidimo ratnike, svjetovne vlastodršce, kako nakon početnog podvrgavanja duhovnom autoritetu ustaju protiv njega i proglašavaju sebe neovisnima o ikakvoj višoj vlasti, ili čak nastoje podrediti taj autoritet koji su izvorno priznavali za legitimnog čuvara vlasti i pretvoriti ga u oruđe koje će služiti njihovoj prevlasti."

Pod pojmom "duhovnog autoriteta" Guénon ovdje ne misli jednostavno religijski autoritet. U odnosu na kraljevsku funkciju koja je simbolizirana teuljom i mačem, što uključuje ratne i vojne djelatnosti no također i administrativne, sudbene i upravljačke, duhovni autoritet može se odrediti kao ono što se pojavljuje prvo i prije svega kao "poznavanje principa, slobodno od bilo koje zgodimične primjene." To dajesvećenstvu esencijalnu funkciju 'očuvanja i prenošenja tradicionalne doktrine u kojoj svaka regularna društvena organizacija nalazi svoje temeljne principe" - i upravo tadoktrina je ono što posjeduje doslovno sveti značaj. Između duhovnog i svjetovnog postoji tako ista ona distanca koja razdvaja autoritet od vlasti: dok se vlast manifestira izvanjski, pribjegavajući izvanjskim sredstvima, autoritet je po svojoj biti unutrašnji i potvrđuje sâm sebe.

Slična distanca razdvaja znanje i moć, ili čak misao i djelovanje. Braman predstavlja put kontemplacije (jnanamarga). U poretku guna – konstitutivnih kakvoća bičâ shvaćenih u njihovim manifestacijama – braman prvotno posjeduje sattva, koja je mudrost, intelektualnost i suverenost koje dolaze izsuobličnosti sa čistom bîti. Kralj, pak, predstavlja put djelovanja (karmamarga) i karakterizira ga rajas, što je impuls širenja i isijavanja energija. Rezultat tih razlika je taj da kraljevsko-ratnička funkcija treba biti podređena funkciji svećenstva, isto kao što djelatna moć treba biti podređena znanju i djelovanje podređeno mišljenju.

Poput polarne zvijezde, znanje predstavlja fiksnu točku usred kretanja. Ono odgovara

Aristotelovom 'nepokretnom pokretaču'. Ono je transcendencija u opreci ne toliko prema imanenciji koliko prema slučaju i promjeni. "Promjena", ističe Guénon, "bi bila nemoguća kada ne bi bilo principa iz kojih ona proizlazi i koji, upravo iz činjenice što je njezin princip, ne može biti pod njezinom kontrolom."

Znanje, stoga, nema potrebe ni za kakvim djelovanjem da bi došlo u posjed principa, drugim riječima, istine, dok bi naprotiv djelovanje bilo besmisleno ako nije poduzeto kao rezultat principa koji su mu nužno izvanjski (kada to ne bi bili i kada bi tako bili podvrgnuti slučajnostima, onda bi stalno varirali i više ne bi bili principi). Drugim riječima, znanje vlada djelovanjem, zato što pribavlja djelovanju njegov zakon. Tako isto, dakle, i svjetovna vlast, budući da je kompletno podložna promjenjivoj neizvjesnosti slučaja, može jedino biti podređena duhovnome autoritetu temeljenom na poznavanju principa, autoritetu koji zauzvrat prenosi na nju legitimitet koji dolazi iz slaganja s principima koji odražavaju 'poredak stvari'.

Ovisnost svjetovne moći o svećenstvu vidi se, primjerice, u krunidbi kraljeva. Kraljevi nisu u punoj mjeri legitimni sve dok nisu primili investituru od strane svećenstva, a ta investitura na njih može prenijeti čak i nadnaravne moći (poput taumaturških moći francuskih kraljeva, za koje Guénon tvrdi da se ne prenose po nasljedstvu službe, nego očito krunidbom).

Obrnut odnos između znanja i djelovanja, kakav je izražen uglavnom u svim oblicima aktivističkog voluntarizma, odnosno 'prometejizma' ili čak u uvjerenju da su ideje odrazi društveno-povijesne prakse a ne upravo suprotno, tradicionalistička misao smatra potpuno iskrivljenim. To iskrivljenje slično je 'uzurpaciji prevlasti od strane svjetovne vlasti', kada ta vlast zahtijeva emancipaciju od duhovnoga autoriteta proglašivši kako ne postoji domena viša od njezine. Na taj način svjetovna vlast neznačajki podriva temelje vlastite moći. Budući da u sebi samoj nije u stanju pronaći princip koji će ju legitimirati, ona pruža tek primjer buntovnog ponašanja koje će stjecajem okolnosti neizbježno dovesti, korak po korak, do njezinog pada. Guénon tu navodi primjer francuskih kraljeva koji su, počevši od Filipa Lijepog, neprestano stremili biti nezavisni od duhovnog autoriteta, u čemu su se oslanjali na podršku buržoazije i njezinu novostvorenu ekonomsku moć, što ih je na kraju koštalo prijestolja. Kako objašnjava Guénon: "Moglo bi se reći da kšatrije, jednom kada uđu u stanje pobune, na neki način degradiraju i gube svoja posebna obilježja te poprimaju obilježja niže kaste. Moglo bi se čak nadodati i kako će ta degradacija neizbježno biti popraćena gubitkom legitimiteta. (...) Ako se kralj više ne zadovoljava time da bude prvi među kšatrijama, drugim riječima, vođa plemstva, i da igra ulogu 'regulatora' koja pripada toj tituli, on time gubi razlog svoga postojanja te se, istodobno, dovodi u položaj opozicije prema tome plemstvu čija je on, međutim, samo emanacija i najpotpuniji izraz. Tako možemo vidjeti monarhiju koja, da bi 'centralizirala' i u sebe apsorbirala sile koje pripadaju kolektivno cjelokupnome plemstvu, ulazi u bitku s plemenitaškom klasom i neumorno se trudi uništiti feudalizam iz kojega je, međutim, i sama iznikla. Štoviše, ona to može činiti samo tako da se oslanja na treći stalež koji odgovara vajsijama: i baš zato ćemo vidjeti francuske kraljeve, počevši od Filipa Lijepog, kako se gotovo stalno okružuju pripadnicima buržoazije, posebice kraljevi poput Luja XI. i Luja XIV. koji su gurali naprijed 'centralizaciju', iz čega je onda buržoazija nužno požnjela profit, kada je poslije s revolucijom preuzela vlast." [4]Malo dalje Guénon nastavlja i kaže: "Revolucija koja je oborila monarhiju logična je posljedica te iste monarhije i ujedno kazna, u smislu uzvrata za pobunu te iste monarhije protiv duhovnog autoriteta." [5]

Na sljedećem stupnju svjetovno čak više i ne zahtijeva da sebe postavi iznad duhovnog, već se

radikalno od njega odvaja i čak poriče i samo postojanje duhovnog. To sustavno svrgavanje višeg nižim okidač je jednog procesa koji vodi sve niže i niže. Niže kaste zadobivaju prednost pred kšatrijama; ekonomska djelatnost nadigrava politički autoritet, a osobne koristi i profiti pretežu nad općim dobrom. Vladavi na buržoaskog kapitalizma stoga odgovara eri vajsija, a vladavina boljševizma odgovara eri šudra. Usporedno s time, početna uzurpacija rađa proces društvene atomizacije koji vodi u moderni individualizam.[6] Dakako, za Guénona, ta involucija dio je tradicionalnog viđenja cikličke povijesti koju obilježava iščezavanje duhovnosti i porast 'materijalizacije' čime to najmračnije doba (Kali Juga) koje odgovara današnjoj eri, ide ususret nihilizmu kaosa ali i neizbježnoj konačnoj regeneraciji – neizbježnoj zato što svaka težnja dovedena do krajnosti dovodi i do svog apsolutnog obrata: "Poput svega što postoji samo na negativan način, tako će i nered uništiti samog sebe".[7]

Stoga Guénon apsolutno odbija ideju o komplementarnom odnosu duhovnog i svjetovnog u okviru jedne te iste funkcije suverena. To gledište, koje on naziva 'nedostatnim', prikriva nužnu podređenost koja mora postojati između te dvije domene. Na primjer, činjenicu da je rimski car bio istodobno i imperator i pontifex romanus, on vidi kao 'anomaliju' koja njemu miriše na 'uzurpaciju'. To ga je na kraju i dovelo do uvjerenja o radikalnoj superiornosti Istoka (koji je uvijek zadržao primat znanja nad djelovanjem) nad Zapadom (koji se držao oprečnog vjerovanja, barem od vremena renesanse).

Evolino mišljenje je potpuno drugačije. Evola je zapravo žestoko reagirao protiv Guénonovog argumenta, rekavši kako on izražava tek 'bramansko-svećeničko gledište jednog istočnjaka' te da je, upravo iz tog razloga, potrebno 'odbaciti ga u cjelini'. Taj je argument, kad ga se razmotri, pogrešno primijenjen s obzirom na zapadnu tradiciju. Dapače, on prerasta u opravdanje gvelfske frakcije u odnosu na gibeline, tema oko koje Evola sebe izričito deklarira za 'zakletog neprijatelja' Guénona.

Evolina temeljna teza je da djelovanje posjeduje narav svetoga te da postoji 'duhovno značenje kraljevske vlasti', što je Guénon namjerno propustio uzeti u obzir, iako već sam pojam 'kralja svijeta' koji je i sâm proučavao, pokazuje da se kraljevski simbolizam može izravno povezati s najvišim oblikom duhovnog autoriteta. Antagonizam koji je jasno vidljiv još od prehistorijskih vremena, između kraljevske odnosno ratničke tradicije i tradicije svećeništva, stoga ne treba promatrati kao 'borbu između duhovnog autoriteta i buntovničke svjetovne vlasti' nego prije kao 'borbu između dva različita oblika autoriteta koji su jednako duhovni a opet nepremostivi "[8]

Evola nadalje misli da Guenon zapada u racionalizam kada inzistira na apsolutnoj vrijednosti 'principa' (pisma) više nego na 'duhovnom stanju koje treba dosegnuti (duh)", te da je opreka koju izvodi između znanja i djelovanja uvelike artificijelna, budući da tradicija (bitno istočna) je oduvijek učila kako je znanje oblik djelovanja i višeg ostvarenja, te da neko djelovanje, kada je pravedno, seže dalje od djelovanja koje ga manifestira. Usto, zar ideja da je misao neki 'nepokretni pokretač' ne čini ideju jednim modalitetom djelovanja već kroz sam pojam 'pokretača'? I zar ne bi to mogao biti razlog što je rimski car, baš kao i kineski car ili egipatski faraon, bio zaodjenut 'religijskim' isto koliko i 'kraljevskim' autoritetom? Ustvari, Evola misli da je Guénon pomiješao duhovni autoritet sa svećeničkim autoritetom. Iz tog razloga on odbija prihvatiti da 'konsekracija kralja ili poglavara ima smisao podređivanja svećeničkoj kasti', nego 'kroz tu konsekraciju, kralj preuzima moć, a ne da ju prima – moć više vrste koja ga zaodjeva duhovnim utjecajem." Na kraju se Evola, na koga je snažno utjecala teorija Bachofena o 'primitivnom matrijarhatu', neće ustručavati vidjeti u 'indijskoj' opreci kralja i bramana trag

drevnog antagonizma između 'nordijsko-iranskog' muškog principa i 'južnjačko-demetrinog' ženskog, odnosno ginokratskog principa. To ojačava njegovu ideju da bi, na neki način, kralj uvijek trebao imati posljednju riječ. Dominacija ratničke tradicije nad svećeničkom kastom, primat djelovanja nad kontemplacijom, sami po sebi ne stvaraju nikakvu vrstu snižavanja razine; baš naprotiv, ono što srozava jest gubitak dodira s metafizičkom stvarnošću – bilo da se to očituje u obliku materijalizacije svetog koncepta kraljevske vlasti koja je postala tek obična 'svjetovna vlast', bilo da se to očituje u obliku dekadencije svećeničke funkcije koja je degenerirala u eklezijastičke preostatke, dogmatska prepojednostavljenja i u najobičniju 'religiju'.

U nastavku, Evola zaključuje: "Pravo mjesto na kojemu treba tražiti simbole naše afirmacije i našeg oslobađanja ne nalazi se u svećeničkoj viziji, nego u imperijalnoj i ratničkoj viziji -uz ponovno oživljavanje okultne mudrosti koja je povezana s tom vizijom, u obliku Ars Regia, i koja trajno djeluje u samom srcu Zapada."

Gledište Coomaraswamija[9], zasnovano na vrsnom poznavanju stare Indije, slaže se s Guénonovim gledištem u više bitnih točaka, možda na jedan više akademski i eruditski način. Coomaraswamy posebice naglašava jasnu superiornost bramana nad kraljem koja postoji u Indiji. Simbolički, braman je maternica koja rađa kšatriju. Kšatrija može prinijeti žrtvu, no samo braman može, osim prinošenja, obaviti i sam čin žrtvovanja. Indijski tekstovi naglašavaju također da monarhija ne posjeduje principe u sebi i po sebi, već njome upravlja vječni zakon dharma, djelovanje koje je u skladu s normom, za razliku od artha, djelovanja koje je prilagođeno osobnim ili prolaznim interesima. Coomaraswami tako usput kritizira i Evolinu poziciju, u kojoj vidi ustupak tom istom 'modernom svijetu' koji je ovaj talijanski autor tako često napadao. [10]

Istodobno, međutim, Coomaraswamy naglašava, od početka do kraja svojeknjige, važnost 'vjenčanja' između monarhije i svećeništva. Cjelokupna indijska politička doktrina može se sažeti, tvrdi on, u 'nuptialnom' govoru koji braman upućuje kralju u Aitareya Brâhmana (VIII.27). "Ja sam Onaj, ti si Ovaj. Ja sam Nebesa, ti si Zemlja." To je, ustvari, esencijalna rečenica. S jedne strane, ona potvrđuje da je kralj, koji je 'muško' s obzirom na svoje kraljevstvo (jer dobrobit njegova naroda i plodnost zemlje ovisi o njemu), u odnosu na svog 'kapelana', svog purohita, [11] "na strani zemlje", što simbolički znači na "prirodnoj" ili "ženskoj" strani. S druge strane, to pokazuje da je odnos između svećenstva (Brahma) i kralja strog isto kao i brak, te tako ovu hijerarhiju relati vizira postavljajući je u perspektivu 'hijerogamije', 'svetog braka'. Sjedinjenje bramana i kralja odvija se zapravo u svečanosti žrtvovanja na isti način kao što se Zemlja i nebo ujedinjuju na kozmičkom planu, [12] odnosno, u tradicionalnom društvu, muškarac i žena na seksualnom planu. Njihov odnos zasniva se, dakle, na recipročnoj asimetričnoj ovisnosti, simboliziranoj činjenicom purohita ponekad hoda ispred kralja kako bi jasno pokazao da nije njegov podanik, a ponekad iza njega kako bi naznačio da je ništa manje ovisan o njemu. "Dok je, duhovno i apsolutno, svećenik superioran", piše Louis Dumont o toj temi, "istodobno je s vremenite, odnosno materijalne točke gledišta on podređen i ovisan. I obratno, duhovno podređen lik kralja gospodar je na materijalnom planu." [13]

Satapatha Brâhmana (IV.1.4.) specificira, s druge strane, da je purohita za kralja isto što i misao za djelovanje, isto što i Mitra za Varunu. U vedskoj religiji Mitra (a isto tako i Krišna, Agni te Brihaspati) predstavljaju ustvari arhetip duhovnog autoriteta baš kao što Varuna (a također i Arjuna i Indra) predstavljaju svjetovnu vlast. Na primjer, u Satapatha Brâhmana (IV.1.4.) kaže se da Varuna (monarhija) ne može opstati odvojeno od Mitre (svećenstvo) koji govori Varuni:

"Okreni se k meni da se možemo sjediniti; tebi sam namjenio prvo mjesto; s tobom, djela će moja biti brža." Isti tekst također naznačuje da su Mitra i Varuna poput muškarca i žene:

"Mitra je izbacio svoje sjeme u Varunu" (S.B. II.4.4.19). To objašnjava prividan paradoks koji 'maskulini' element vidi na strani brahmana, unatoč njegovom 'pasivnom' značaju, a feminini element na strani kralja, unatoč njegovoj ratničkoj naravi. Mitrina pasivnost je pasivnost nepokretnog pokretača koji je glavni zakon svakog djelovanja. Otuda i rječiti sanskritski Mitravaruna, dva u jednom, 'Mitra i Varuna u paru', kao da je tu prisutna 'spojena' osoba.

Analogna podudarnost je dakle potpuna između Mitre i Varune, brahmana i kralja, dana i noći, svijesti i akcije, istine i riječi, 'onoga koji zna' (abhiṅantr) i 'onoga koji čini' (kartr), itd. [14] U svakom slučaju, postoji jasna hijerarhija između dvaju principa, no ta hijerarhija neodvojiva je od 'nuptijalnog' jedinstva koje otkriva transcendentno jedinstvo i nadilazi samo sebe. Ovdje, dakako, nalazimo još jedan primjer motiva istovjetnosti opreka (coincidentia oppositorum). U starim tekstovima, odnos brahmana i kralja često je prikazan slikom blizanaca različitog spola ili čak supružnika na koje se zaziva sjedinjenje (Aitareya Brâhmana VIII.27).

To isto otkriva i epizoda vjenčanja "Indragñi" zabilježena u Satapatha Brâhmana (X.4.1.5.) u kojoj Agni (svećenik) i Indra (kralj) govore jedan drugom: "Sve dok smo ovako, nećemo moći donijeti na svijet potomstvo. Postanimo dvoje jednim jedinim oblikom." [15] Coomaraswamy zaključuje: "To što je Duhovni autoritet, Platonov hieron, također i Vladar, Platonov arkhon, baš kao što je i brahma 'i jedno i drugo, i brahma i kšatra', znači doista da je Vrhovna Moć jednako toliko kraljevska koliko i svećenička." Nužno za formaciju Savršenog Vladara, jedinstvo ta dva principa također je i model za svako ljudsko biće u osvajanju vlastite autonomije. To je ustvari jednako spajanje komplementarnih opreka, što odgovara nadilaženju ljudskog uvjeta i uvođenju novoga Regnum, Kraljevstva.

U pogledu Mitre i Varune, Georges Dumézil piše: "Ne postoji nikakav sukob između ta dva autentična bića, baš naprotiv, postoji stalno suradništvo. [16]" Na drugom mjestu on ustvrđuje da "opreka Mitre i Varune nikad nije i ne može biti neprijateljska ili konkurentna; ona može biti samo komplementarna. (...) Iz perspektive kako čovjeka tako i kozmosa, prvo i najvažnije su zajednička djela boga, pri čemu su njihove posebnosti manje bitne nego njihovo zajedništvo." [17] Mircea Éliade u međuvremenu pokazuje da ta dva indijska lika suverenosti ocrtavaju dualnost 'koja nije nimalo statična, nego je, dapače, izražena u ritmičkim izmjenama suprotnih principa,' pa tako njihovi 'rituali koji se izmjenjuju' izražavaju u prvom redu "skrivenu želju za reintegracijom dvaju oprečnih principa te time i ponovno zadobivanje primordijalnoga jedinstva." [18] Sva se ta mišljenja, dakle, slažu jedno s drugim. [19]

Kako je tradicionalni svijet bio sazdan na ideji analogije između ljudskog društva i kozmičkog poretka, što je bilo posredovano društvom bogova, da bismo shvatili ideju koju su stari Europljani imali o političkoj i društvenoj suverenosti potrebno je ovdje proučiti na koji je način ta uloga suverena bila raščlanjena u religijskoj ideologiji Indoeuropljana. Danas nam je ta ideologija vrlo dobro poznata, uglavnom zahvaljujući radovima Georges Dumézila (koga su i Guénon, i Evola, i Coomaraswamy nekim slučajem, čini se, previdjeli). Dumézil, koji je osobitu pozornost posvetio prvoj funkciji, dakle funkciji vladalaštva, [20] pokazuje da je ta funkcija jasno odvojena od ratničke funkcije, unatoč posebnim vezama koje spajaju te dvije funkcije u usporedbi s trećom. Kralj i ratnik, barem u teoriji, ne pripadaju istoj funkcijskoj razini. U pogledu prve funkcije Dumézil naglašava njezinu dvovalentnu narav nalik na Janus Bifrons,

ukazujući kako je ona 'organizirana oko kombinacije jednog pretežno kozmičkoga boga s bogom koji pokazuje veću brigu za dobrobit čovjeka; jednog vladajućeg boga-maga koji je uznemirujuć i kreativan, s jednim koji je više pravnik, pacifist i organizator.'"[21] Prva funkcija, dakle, kombinira kralja i svećenika, svjetovnu vlast i duhovni autoritet. To nas dovodi do samog središta naše diskusije.

U Indiji, vidjeli smo, Mitra i Varuna predstavljaju prvu funkciju viđenu unjzina dva aspekta. Mitra je vladar pod svojim dobrohotnim, jasnim, svijetlim, mirnim, sređenim, muškim i svećeničkim aspektom: on je bog-zaštitnik prisega i ugovora (etimologija njegova imena potvrđuje da je on personifikacija Saveza), te pravne i religijske djelatnosti. Varuna je vladar pod svojim strašnim, mračnim, noćnim, uznemirujućim, strogim, nasilnim, ženskim i ratobornim aspektom. Pod tim vidom ovaj bog je zaštitnik borbenih djelatnosti, on često kažnjava, te intervenira u ljudske poslove služeći se 'užadi' i "čvorovima" koji su karakteristični za magiju.

Mitra je bog najbliži čovjeku. On utjelovljuje ovaj svijet i stoga je bog danjega neba, dana, života i Sunca (s kojim je često tjelesno spojen). Varuna je blisko povezan s kozmičkim silama. On utjelovljuje 'drugi svijet', pa je tako na strani noćnoga neba, sjena, smrti i Mjeseca. Mitra je bog usmjeren prema refleksiji i mudrosti. Zato je inkorporiran u brahmana, čuvara duhovne moći. Varuna je aktivni bog, inkorporiran u kšatriju i svjetovnu vlast, te je pokrovitelj kralju u ceremoniji njegove konsekracije (râjasûja).

"Mitra i Varuna" kaže Dumézil, "jesu dva pojma za velik broj konceptualnih iantitetičkih parova, čiji nasuprotni položaj definira dvije ravnine. Svaka točka na jednoj od tih ravnina, recimo to tako, priziva drugu sličnu točku na drugoj ravnini, i ti parovi, koliko god različiti, posjeduju neku srodnost koja je tako jasna da za svaki novi par koji se pridoda ovima, lako je unaprijed predvidjeti koji će biti 'mitranski' a koji 'varunovski'."[22] Može se, dakle, vidjeti da su Mitra i Varuna ustvari jednako potrebni za uspostavu rta, harmoničnog poretka kako ljudskog društva tako i kozmosa.

U Rimu je Jupiter prvo i ponajprije kralj (rex). On kontrolira munju poput Zeusa u Grka (i poput bogova druge funkcije, Indre i Thora, u Indijaca odnosno u Nijemaca). On je po tome protupar Varune. S Mitrom će se podudarati Dius Fidius, božanstvo koje je ubrzo bilo zamijenjeno personificiranom apstrakcijom, Fides. U mitskoj povijesti Rimljana ta dvodioba može se naći u paru koji čine prva dva kralja: Romul (= Varuna) i Numa (=Mitra). Za Nijemce, Odin-Votan je poput Varune patron rata i majstor magije: on u Valhalli dobrodošlicom dočekuje borce koje je odabrao. Tir, "mitransko" božanstvo i protupar vedskog Dyausa i grčkog Zeusa, bog je ugovora i patron skupština. Imajući u vidu postupno klizanje prve funkcije prema ratničkoj funkciji, što je obilježje germanske religije, Tir je u relativno ne tako davnoj prošlosti bio preoblikovan do točke u kojoj ga se inkorporiralo u Marsa, dok je pravi "germanski Mars", Thor "kliznuo" u treću funkciju. U svakom velikom sektoru područja koje je pokrivala indoeuropska ekspanzija, nalazimo dakle jasnu dvodiobu funkcije suverena, dvodiobu predočenu s dva različita božanstva koja, putem nekoliko simboličkih analogija, sponzoriraju sad duhovni autoritet u vidu jednoga boga, sad svjetovnu vlast u vidu drugoga. Ta dva božanstva čine par, i Dumézil je savršeno u pravu kad opisujući prvu funkciju govori o "dva lica, dvije polovine koje su antitetičke ali komplementarne i jednako potrebne."[23]

Da, "jednako potrebne" ali ne i jednake. "Mitransko" božanstvo ustvari se uobičajeno shvaća kao relativno superiorno "varunskom" božanstvu. S druge strane –i tu pronalazimo ponovno trag

opreke između duhovnog autoriteta i svjetovne vlasti –može se uočiti, na jednom stupnju koji se kronološki gledano čini mlađim i manje ili više obilježenim tako da to odgovara indoeuropskim 'pokrajinama', jedna vrst brisanja 'mitrovske' strane. Baš kao što je među Germanima Tir na koncu podređen Odin-Wotanu, [24] tako je među Rimljanima Dius Fidius nastradao od teološke reforme Jupitera (koja se podudara s promoviranjem tog boga i stvaranjem kapitolskog kulta), do te mjere da ga je Jupiter posve apsorbirao. U Indiji, najzad, Mitra je privukao manju pozornost pjesnikâ nego Varuna. To potiskivanje treba se razumjeti u kontekstu "neizbježnosti ratničke funkcije" (kako to opisuje Dumézil), koja se posve prirodno teži natjecati za primat suverene funkcije. Himne u kojima se Indra hvali kako je porazio Varunu i dokinuo njegovu moć, slično Hãrbardhsjodh u Eddama koja opisuje Thora kako napada Odina, svjedoče o tome svaka na svoj način – da se i ne spominje rimski primjer kralja -ratnika Tullusa Hostiliusa koji pokazuje pomanjkanje pobožnosti, pa je Jupiter protiv njega morao provesti pravednu osvetu.

To bi bili "ključevi" u svjetlu kojih trebamo proučiti problem kraljevske vlasti, i kako su tu vlast shvaćali Indoeuroljani. Kako znamo, institucija kralja je vrlo stara, što potvrđuju i klasične konkordance vedskog *raj- (rajah), keltskoga *rig(-rix) te latinskoga *-reg (rex).[25] Od samoga početka, međutim, "kraljevsko pitanje" (odnos tri funkcije i kralja) pokazalo se poprilično složenim. Dumézil je to izrazio ovako:

"Kralj je katkad superioran, barem izvanjski, toj trifunkcionalnoj strukturi, u kojoj je prva funkcija tada koncentrirana na čisto – koliko god je to moguće – opsluživanje svetoga od strane svećenika, umjesto na moć vladara i njegovih službenika; ponekad je, naprotiv, kralj – i to svećenik-kralj, isto koliko i vladajući kralj, ako ne i više od njega - najistaknutiji predstavnik te funkcije; katkad on pokazuje različitu mješavinu elemenata posuđenih iz sve tri funkcije, a najviše iz druge, a upravo to je funkcija a naposljetku i klasa ratnika iz koje on najčešće i niče." [26]

Doista, ne bi trebalo nimalo iznenađivati da je iz tih "praktičnih" razloga kralj načešće izdanak vojničke klase. U Indiji, riječ rãjanaya, izvedena iz rãjan, u značenju "kralj", sinonim je za kšatriju. Prvi indoeuropski kraljevi bili su "birani", što znači izabrani iz redova kraljevske obitelji odnosno velikih feudalaca, putem skupštine slobodnih (nevazalnih, freiherr) plemića. U slučaju nekompetentnosti, takve zbog koje bi izgubili legitimitet, što bi značilo da nisu težili ostvariti "ovdje dolje" harmoniju koja vlada "na visinama", mogli su biti svrgnuti (poput posljednjeg merovinškog kralja godine 751.), pa čak i smaknuti. Ovo ne treba shvaćati na način da je kraljevska funkcija bila čisto i jednostavno vojna u svojoj biti. Naziv rex ne može se svesti na dux, pa zato i Dumézil u jednom drugom odlomku svog rada piše da je kralj najčešće "kvalitativno izlučen" iz druge funkcije, što onda nadalje znači da nastupanjem na položaj kralja on prelazi u jednu drugu funkciju, u funkciju suverena. A kako smo već vidjeli, ta funkcija idealno shvaćena uključuje dva antitetička ali komplementarna vida, svjetovni i duhovni. Postoji, dakle, dobar razlog za mišljenje kako je, među Indoeuroljanima, kraljevska vlast izvorno imala posvećen karakter, gdje je kralj (slično kao primjerice u Sumeru, Egiptu , pa čak i u Kineskom Carstvu) opremljen 'magijskim', odnosno religijskim prerogativima dodatno uz one političke naravi.

Naposljetku, moramo razmotriti i činjenicu da se društvene razlike u starim društvima indoeuropskog podrijetla, povijesno potvrđenima, nisu uvijek podudarale s idealnom trodjelnom podjelom kakvu je izlagala vjerska ideologija. Trofunkcionalnost je, valja imati na umu, prvo i ponajprije ideja. Ona je tek potencijalno i drugostupanjski društvena čovjekova zbilja.[27] A

njezina društvena transpozicija, kada se dogodi, uvijek je podložna deformacijama. Među Germanima, na primjer, prva funkcija odgovara plemstvu, dok među Keltima i Indoircima ona odgovara isključivo svećenicima (ovdje plemstvo zauzima drugu klasu). To očito izaziva pitanja, budući da će podrijetlo kralja iz ratničke klase ima ti promijenjeno značenje ovisno o tome je li ta klasa na prvom mjestu ili nije. No, to onda izaziva i pitanje spoznaje je li odvojenost kraljevske funkcije i svećeničke funkcije bila izvorno indoeuropska ili je, kako Louis Dumont hipotetizira o Indiji, to proizašlo iz jednog "procesa koji se morao odvijati u eri Veda", procesa tijekom kojega je kralj "trebao izgubiti svoje religijske prerogative U Indiji". Teško je ovdje zauzeti čvrst stav oko toga. Očito odsustvo svećeničke klase kod "središnjih" indoeuropskih naroda poput Germana, koje stoji u suprotnosti s institucijom bramanstva u Indiji, s flamines u Rimu, i s druidima kod Kelta, kao i s neupitnom "magijskom" naravi političkog kraljevanja kod većine tih naroda, izgleda da ipak govori u prilog Dumézilove hipoteze.[28] Prema nekim drugim autorima, međutim, svećenička klasa pojavit će se kao posebna klasa tek u tandemu s potrebom održanja i očuvanja tradicije i kolektivnog identiteta, sa silom koja dobiva na snazi kako čovjekovo okruženje postaje sve više heterogenim (Jean Haudry).[29]

Među Germanima, gdje svećenička klasa izgleda nije postojala, institucija kralja dobila je sakralni karakter jednom kada je "Wotansko" kraljevanje definitivno prevagnulo nad drevnom "Vanijskom" institucijom (koja se u Skandinaviji, međutim, održala sve do sedmog stoljeća).[30] Kraljevska funkcija tada je postala funkcija "maga" i "ratnika"; bog Wotan uspostavljen je kao predač dinastijske loze dok je nov naziv za germanskoga kralja, *kuningaz, zamijenio prijašnji naziv.[31] Taj fenomen dogodio se, čini se, početkom naše povijesne ere povezano s usponom i širenjem ratničkih skupina i germanskim izrazom Völkervanderung, iz čega će potom nastati Franci, Lombardi, Vizigoti, Vandali, Ostrogoti, Burgundani, Sasi i drugi narodi. [32] Otada pa nadalje germanski kralj bit će prvi među ratnicima i velikašima (jarls) a ujedno i "mag" koji djeluje kao posrednik između svog naroda i bogova od kojih je potekao. On se razumio u rune i jamčio je prosperitet cijelog svog naroda. "Religijska i institucionalna revolucija" piše Jean –Paul Allard, "pojava 'wotanske' kraljevske vlasti definitivno je izdigla kralja, podižući ga iznad kontingencija druge funkcije, no ne odvajajući ga od te klase. Ona je prenijela na njega svetu narav koju prije nije imao. Otuda je on posjedovao bitno magijsku karizmu božanskoga podrijetla kroz koju je kraljevska vlast ponovno osnažila svoju indoeuropsku narav." [33]

Monarhijske institucije u Zapadnoj Evropi izravno su naslijeđene iz tih germanskih migracija u V. st. "Kraljevska vlast" piše Dumézil, "potekla je iz germanske prošlosti, nošena narodom koji je Rim, na dobro ili ne, prihvatio u svoju sredinu, ne oduzimajući ništa od moći njihovih vođa." [34] U pozadini umjetnog koloriranja koje je kršćanska tradicija pripisala "kraljevima" Staroga zavjeta, stajalo je u mnogome srednjovjekovno kraljevanje, bilo kroz simboličke insignije (ovratnici, žezla, koplja, ogrtač, itd.) bilo kroz taumaturške moći pripisane kraljevima "iscjeliteljima" (npr. od skrofula), stajala je drevna svetokraljevska vlast, a moći njezina nositelja prenosile su se posjedovanjem neuobičajenih sposobnosti.[35]

Problem odnosa između duhovnih autoriteta i svjetovne vlasti pokazao se paralelno i na akutan način u čuvenoj svađi između Svećenstva i Carstva koja je ostavila traga na stoljećima povijesti Zapadne Europe. U tom smislu na raspolaganju nam je jedan krajnje zanimljiv tekst. To je pismo pape Gelazija I. Caru u kojem vrhovni pontifeks – koji je vladao posljednjih godina V. stoljeća, u doba Teodorika – iznosi vrlo značajnu teoriju o odnosima između papinstva i cara. Gelazije piše: "Dvije su sile, presvijetli Care, koje vladaju ovim svijetom, naime, sveti autoritet svećenika

i kraljevska vlast.(...) Ipak, u stvarima božanskim valja ti sagnuti glavu u poniznosti pred vjerskim poglavarima i tražiti iz njihovih ruku sredstvo tvojega spasenja.(...) A službenici vjere, priznavajući vrhovništvo koje ti je dano s nebesa u stvarima koje se tiču javnog poretka, poslušni su tvojim zakonima."[36]

Louis Dumont koji je kopiju ovoga pisma uvrstio u svoju knjigu, analizira ga ovako: "Svećenik je, dakle, podređen kralju u svjetovnim poslovima koji se tiču javnog poretka. (...) Svećenici su superiorni, jer su podređeni na jednoj nižoj razini. Ovdje nije riječ o pukoj "korelaciji" (Morrison) ili o jednostavnoj podložnosti kraljeva svećenicima (Ullman), nego o hijerarhijskoj komplementarnosti." Dumont nastavlja: "Slučajno sam istu takvu konfiguraciju pronašao u staroj vedskoj Indiji. Tamo svećenici sebe smatraju religijski, odnosno apsolutno, superiornima kraljevima, no materijalno njemu podložnima. Verbalno je to izraženo drugačije, no to uređenje odražava točno onakvo uređenje kakvo opisuje Gelazije."[37] Ovdje nalazimo nacrt spomenut maločas: svećenik je viši od kralja u duhovnim pitanjima, a ispod njega je kada je riječ o javnim poslovima, koji su sami po sebi niže važnosti od duhovnih.

"Gelazija trebamo razumjeti tako", dodaje Dumont, "da dok je crkva u Carstvu radi svjetovnih stvari, Carstvo se nalazi u crkvi kada dođe do božanskih stvari."[38] U izvjesnom pogledu ta orijentacija je jedna vrst gibelinske pozicije prije negoli je ona i postojala. Da je takva pozicija doista bila ustanovljena, Europa je mogla biti pošteđena mučne svađe oko investiture koja je nastala iz suparništva između svećenstva i carstva.

No, to se nije dogodilo. Negdje sredinom osmoga stoljeća, papinstvo je zauzelo stav radikalno različit od onog kakav je predlagao Gelazije. Ono je nastojalo preuzeti kontrolu nad carskom vlašću, uključujući i svjetovne poslove. Hijerarhijsku dijarhiju zamijenila je "duhovna monarhija" u kojoj se duhovno smatralo superiornim svjetovnom čak i u svjetovnim pitanjima. Od toga doba papa je držao svu vlast, što je dovodilo u pitanje granice carske vlasti. Svađa gvelfa i gibelina koja je izbila četiri stoljeća kasnije iznijela je to pitanje na svjetlo javnosti.

Misleći na one koji su stali na stranu Carstva (gibelini iz XII. st, William Occam, Marsilije iz Padove u XIV. st), Dumont primjećuje: "Zagovornici Carstva nisu osporavali esencijalnu superiornost Crkve, niti njezinu nezavisnost ili pravo na suverenost u njezinoj domeni, nego su izvlačili doktrinu iz doba rane Crkve i njezino prepoznavanje sacerdotium i imperium kao dvije nezavisne sfere ustanovljene od samoga Boga, dvije vlasti koje se trebaju koordinirati (...) katkad su predlagali odnos koji je podsjećao na onaj u hinduizmu: država treba biti podređena crkvi u duhovnim pitanjima, a crkva državi u onim svjetovnim."[39] Još općenitije, gibelini su zastupali sakralni karakter svjetovne vlasti u kontinuitetu s nasljeđem staroga Rima i najčišće europske tradicije.[40] No, u konačnoj analizi, ni papa ni gibelini nisu odnijeli prevagu. Svađa oko investiture dovela je, kroz rađanje sekularizacije, do odvajanja svjetovnih i duhovnih vlasti, model koji se vrlo udaljio od jednodimenzionalne hijerarhije koju su zastupali jedni kao i od hijerarhijske komplementarnosti ireciprocnosti koju su željeli drugi.

U svjetlu dosad iznesenog bit će lakše vidjeti kako trebamo ocijeniti pozicije koje o ovome zauzimaju Evola, Coomaraswamy i Guénon. Guénon je u pravu kada naglašava superiornost duhovnog autoriteta, no nije u pravu kada mu pripisuje apsolutni primat, što ga dovodi do tumačenja opozicije brahman/kšatrija iz ugla borbe za najviši rang, drugim riječima borbe za moć.[41] On ne vidi da je duhovni autoritet superioran samo kad je u vlastitoj domeni, dok je inferioran u onim "nižim stvarima" poznatima kao javni poslovi. On također ne vidi ni to da

svjetovna vlast u tradicionalnim društvima također posjeduje intrinzično svetu narav. Najzad, izgleda da ne vidi kako brahman i kralj tvore nerazdvojan par, karakterističan za dva komplementarna aspekta koji su obilježje suverenosti.

Slično tome, njegova linearna i nedijalektička interpretacija odnosa misli i djelovanja, kontemplacije i realizacije, znana i moći, osim što je nedostatna za iscrpnu analizu vladarske funkcije u društvima stare Europe, vodi ga do usvajanja jedne odviše jednodimezionalne, hijerarhijske perspektive koja ne pridaje dovoljno važnosti principu pomirenja suprotnosti.[42] Iako, u ovoj temi, uzima samo slučaj Indije, Coomaraswamy vidi to ispravnije kada naglašava činjenicu kako primat svećenstva ne isključuje strukturalnu komplementarnost tog svećenstva s institucijom kralja, te naglašava važnost "vjenčanja" između ta dva principa.

Evola, sa svoje strane, s pravom ističe intrinzično sakralni značaj kraljevske ili carske vlasti. S druge strane nije u pravu, i pada u grešku suprotnu onoj Guénonovoj, kad tvrdi da je duhovni autoritet kompletno podložen svjetovnoj vlasti. U pogledu njegove interpretacije o tome da je svećenička vlast u biti "feminina", a pravi duhovni autoritet da je na neki način neka vrst relikta "ginekokratskog" utjecaja, o ovome se uopće ne može ozbiljno razmatrati, kako zbog dubiozne naravi hipoteze o prvobitnom matrijarhatu, tako i zbog jasno "maskulinog" simbolizma koji se stalno pridaje brahmanu u indijskim tekstovima. Za Guénona, kralj nije ništa drugo doli pojedinac na najvišem mjestu među plemenitašima i ratnicima; njega karakterizira samo njegova snaga, baš kao što je mudrost glavno obilježje svećeničke funkcije. No, iako je istina, kako smo vidjeli, da kralj često dolazi iz vojničke klase i zadržava privilegirane odnose s tom klasom, njegova funkcija daje mu uz to i pristup jednoj kvalitativno drugačijoj razini. Dakle, nije moguće jednostavno reducirati kraljevsku funkciju na funkciju ratnika.

Može se još uočiti i to kako i Guénon i Evola naginju sustavnom miješanju kraljevske i ratničke funkcije, prvi tako što ju proglašava intrinzično inferiornom svećeničkoj funkciji, a drugi tako što ju proglašava superiornom ili barem jednakom.

Svjetovnu vlast ne bi trebalo postavljati iznad duhovnog autoriteta, no isto tako ni duhovni autoritet nije apsolutno superioran. Ta dva principa neodvojivo su povezana u istoj vladarskoj funkciji, a ta sveza ne služi da bi tvorila ikakvu teokraciju.

Tako formiran par valja tumačiti iz ugla recipročne međuovisnosti i sukoba suprotnosti. Duhovni autoritet i svjetovna vlast odgovaraju različitim orijentacijama unutar hijerarhijske komplementarnosti i tendencije k jednodimenzionalnosti.

Bilješke:

[1] Guénon, R.: *Autorité spirituelle et pouvoir temporal* (Vrin, 1929., Pariz). Novo izdanje 1984., Guy Tredaniel.

[2] Francuski prijevod objavljen pod naslovom "Autorité spirituelle et pouvoir" u "Ur" & "Kruur", *Introduction à la magie*, vol. 3 (Arché, 1985., Milano), 171-89, prev. Gérard Boulanger. Isti tekst ponovljen u časopisu *Totalité*, 27. (zima 1986-87). Revidirana talijanska verzija izašla u: Julius Evola, ed., *Introduzione alla magia*. A cura del "Gruppo di Ur", vol. 3 (Edizioni Mediterranee, Rim), str. 354-63.

[3] Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Power and Temporal Authority in the Indian Theory of*

Government (American Oriental Society, 1942, New Haven).

[4] Guénon, R. 85-86. str.

[5] isto, 113. str.

[6] Guénon usputno primjećuje kako 'individualizam' i 'naturalizam' stoje na istoj liniji. Ta izjava čini mi se diskutabilnom, u najmanju ruku.

[7] Za Guénona, jedinstvo se podudara s duhovnom harmonijom, dok je "materija množina i podjela". Otuda i njegova osuda principa nacionalnosti: formiranje modernih nacija ubrzalo je podvrgavanje duhovnog autoriteta svjetovnim nacionalnim vlastima.

[8] Vidi također Julius Evola, *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline* (ed. Traditionnelles, 1972.) U svom prikazu knjige "Pobuna protiv modernog svijeta", Guénon potvrđuje svoje neslaganje oko te točke: "Dakle, kad je riječ o jedinstvenom pravom izvoru svećeničke i kraljevske vlasti, autor ima izrazitu tendenciju naglašavanja kraljevskoga aspekta na račun svećeničkog" (Comptes-rendus, Ed. Traditionnelles, 13). Guénonovsko gledište ponavlja Bruno Hapel u "Affrontements dantesques", u: *Vers la Tradition* (rujan-listopad 1995.), str. 29-34.

[9] Ananda K. Coomaraswamy, rođen u Kolombu na Cejlonu 22. kolovoza 1877., bio je sin Engleskinje i indijskog odvjetnika tamilskog podrijetla. Obratovanje je stekao u Velikoj Britaniji te je radio na eksploataciji ruda na Cejlonu 1904. godine gdje je sudjelovao u osnivanju Društva za socijalnu reformu Cejlona te bio imenovan predsjednikom tog Društva. Pozvan je u Boston 1917. g. kako bi vodio Odjel indijske umjetnosti u bostonskom Fine Arts Museum, te je do smrti 1947. g. živio u SAD-u. Vidi još Roger Lipsey, *Coomaraswamy: His Life and Work* (Princeton University Press, 1977, Princeton), te Giovanni Monastera, "Ananda K. Coomaraswamy, de l'idéalisme à la tradition", *Nouvelle École*, 47 (1995), str. 25-42. Od 1936. godine Coomaraswami je redovno objavljivao u reviji *Études traditionnelles*, koju je tada uređivao Guénon. Njegovi radovi pisani na engleskom jeziku usmjereni su ponajviše na sakralnu umjetnost i tradicionalnu misao u staroj Indiji. Neka od njegovih drugih djela su *What is Civilisation? And Other Essays* (1989.), *Buddha and the Gospel of Buddhism* (2003.), *Dance of Shiva* (1997.) te *Door in the Sky* (Princeton 1997.).

[10] Coomaraswami, Ananda K.: *Spiritual Power and Temporal Authority in the Indian Theory of Government*.

[11] Ovo doslovno znači "(onaj koji) je postavljen naprijed". Prijevod 'kapelan', iako tradicionalan, zapravo je aproksimacija.

[12] Analogni kršćanski izraz: "Neka bude volja Tvoja, kako na nebu tako i na zemlji", vjerojatno sadrži tragove mnogo starijih formulacija.

[13] Dumont, L.: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 2. ed. (Gallimard, Pariz, 1977.), str. 354.

[14] Poslije će indijska literatura tumačiti čak i opreku između Jastva (purusha) i Prirode (prakriti) kao ilustraciju antiteze Mitra-Varuna.

[15] Sveti brak, Hieros gamos, ostvaren je ponovno u Taittirīya Samhitâ (V.2.4.) sjedinjenjem dva Agni. Rig Veda (V.3.1.) eksplicitno iznosi da je Agni roĐen kao htonski lik Varuna a da je zapaljen u nebeskom obliku Mitre. Nadalje se moĐe pročitati i opet da je "Agni ujedno i Mitra i Varuna" (Rig Veda VII.12.3).

[16] Dumézil, G.: L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Latmous, Brussels, 1958.), str. 64.

[17] Dumézil, G.: Les dieux souverains des Indo-Européens (Gallimard, Pariz, 1977.), 59-60.

[18] Dumézil, G.: Briser le toit de la maison. La créativité et ses symbols (Gallimard, Pariz, 1986.), str. 303-4.

[19] René Prévost takoĐer opisuje par koji tvore brahman i kralj kao jedinicu kod koje nijedna polovina ne tvori sama po sebi nešto cjelovito, par koji se sastoji od dva neodvojiva elementa koji su komplementarni ali nisu jednaki. "Nijedan od tih elemenata nije cjelovit bez onog drugog. Njihova veza je veza dijela prema cjelini pri čemu je ta cjelina izvor svakog dijela i njegov oploĐujući element" ("Le brâhmane et le roi", u: Georges Dumézil, In memoriam, vol.2, posebno izdanje Études indo-européenes (1988.), str. 61-61. Ovdje se moĐe vidjeti u kratkim crtama cijela jedna teologija, u kojoj je čovjekov odnos s Bogom usporediv s odnosom kralja i brahmana. Čovjek je nepotpun bez Boga, no i Bog je nepotpun bez čovjeka, iako mu jesuperioran.

[20] Vidi posebice njegovu knjigu: Mitra-Varuna. Essai sur les deux représentations indo-européenes de la souveraineté (Gallimard, Pariz, 1948.), te Les dieux souverains des Indo-Européens, op.cit.

[21] "Le messenger des dieux", razgovor s Françoise Ewald u Le Magazine littéraire, travanj 1986.

[22] Dumézil, G.: L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Latmous, Brussels, 1958.), str. 63.

[23] Izvor te dvodiobe u mnogočemu ostaje tajnom. Osobito zanimljivu hipotezu promicao je Jean Haudry povezujući je s indoeuropskom teorijom o trima nebesima

("Nebesa imade tri na broju", Rig veda I., 35.6). Dvojna narav prve funkcije mogla bi potjecati iz jedne starije opreke koja kombinira nebesa i boje kozmosa. Tir i Mitra zapravo su prvo, izgleda, bili bogovi danjega neba, a Varuna i Odin bogovi noćnoga neba. "Mitra je dan, a Varuna je noć", kaĐu Brahmane. Prijašnje ime Tira, *Tiwas, štoviše, izvedenica iz *deyvos, 'jedan od danjega neba' (pojam od kojeg potječe takoĐer i francuska riječ za boga, "Dieu"). "Vjenčanje" tih bogova dat će nam "treće nebo" presonificirano u boĐicama svakodnevnog odnosno svegodišnjeg Zora: Atena, Afrodita, Uranija, *Austro, Mater Matuta, Minerva iz kapitolinske trijade, Helena iz trojanskog ciklusa, i tako dalje. Više vidi: Jean Haudry, "La tradition indo-européen au regard de la linguistique", u L'Information grammaticale (ožujak 1986.), 3-11 (pretisak u Nouvelle École, 45. zima 1988-89., str. 116-29); te u La religion cosmique des Indo-Européens (Arche and Belles lettres, Milano, 1987.).

[24] Otuda dolazi i zamisao u nekih autora, koja je gotovo sigurno pogrešna, da bi Odin trebao biti "novije" boĐanstvo.

[25] Taj isti korijen postao je *rik- u staronjemačkom jeziku, otkuda dolazi i moderni njemački naziv za carstvo odnosno kraljevstvo (Reich).

[26] Dumézil, G.: L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Latmous, Brussels, 1958.), str. 32-33.

[27] Dumézil, koji je jedno vrijeme vjerovao da je otkrio tragove trodjelnosti u starim društvima koja bi bila sukladna ideološkom modelu u svim indoeuropskim društvima, poslije se povukao s tog stanovišta.

[28] Sa svoje strane, Christophe Levalois piše kako "u posve tradicionalnim društvima nije postojala razlika (...) pa tako ni odvojenost između duhovnog autoriteta i svjetovne vlasti" (Principes immémoriaux de la royauté, 1989, 54), no ta formulacija mi izgleda netočnom. Razlikovanje i odvajanje nisu sinonimi. Svjetovna vlast i duhovni autoritet mogu se razlikovati u nekom tradicionalnom društvu čak i kada nisu odvojeni. Na isti se način i sakralno može doista izraziti i shvatiti samo ako je praćeno zonom profanog koja je od sakralnog različita a istodobno s njime i povezana.

[29] Guénon, pak, sa svoje strane, misli da "te dvije vlasti originalno nisu postojale u statusu odvojenih dužnosti koje obavljaju različiti pojedinci", te da "naprotiv, obje treba promatrati unutar jednog zajedničkog načela od kojega potječu te dakle predstavljaju tek dva nedjeljiva aspekta tog tog istog načela." Ove primjedbe čine njegovo daljnje rezoniranje pomalo paradoksalnim.

[30] Vidi više u: Jean Paul Allard, "La royauté wotanique des Germains", Études indoeuropéennes (siječanj 1982.), str. 66-83, te isto (travanj 1982.), str. 31-57. Vidi također Otto Höffler, Germanisches Sakralkönigtum, I: Der Runenstein von Rök und die germanische individualweihe (Tübingen, 1952.).

[31] Najstariji naziv za kralja među Germanima, potvrđen starim anglosaksonskim thiodan, sadrži isti korijen kao i riječ kojom se označava "narod" (thiot-, thiud-). Ta riječ poslije je zamijenjena riječju kuningazod koje su potekli današnji germanski i engleski nazivi (König, king, koning, konge, itd.) Germanski korijenkun- povezan je s indoeuropskim korijenom gen-, koji se može vidjeti u latinskom genus i u grčkom genos. Etimološki gledano kuningaz dakle znači "onaj koji pripada rodoslovnoj liniji" (*kunja- znači "rasa" odnosno "rodoslovlje").

[32] "Wotanska" kraljevska vlast je, čini se, tako izravno povezana s migracijama karakterističnima za Velike invazije. Sasi nisu imali kralja dokle god su stanovali na kontinentu.

[33] Cit. čl. I, str. 77.

[34] Le temps des cathedrals. L'art et la société, 980-1420 (Pariz, Gallimard, 1976.), str. 21-22.

[35] Potrebno je ovdje spomenuti i poznatu doktrinu o "dva kraljeva tijela", kojoj je Ernst Kantorowicz posvetio oveliku knjigu (u francuskom prijevodu objavljena trideset godina poslije, Les deux corps du roi, Pariz, Gallimard, 1989.) Izložena prvo u elizabetanskoj Engleskoj, potom u Engleskoj Stuarta, tijekom šesnaestoga stoljeća od pravozastupnika krune, ta doktrina tumači vladara kao "blizanačkog" pojedinca. "Kralj se sastoji iz dva tijela, što znači iz naravnog tijela i iz političkoga tijela. Njegovo naravno tijelo, gledano samo po sebi, je smrtno tijelo podložno

svim slabostima koje je naslijedilo po naravi ili slučajem. (...) No, njegovo političko tijelo je tijelo koje se ne može vidjeti ni opipati, i sastoji se iz jedne političke zajednice i jedne vlade, formirano poradi vodstva naroda i upravljanja javnim tijelom, i to tijelo potpuno je slobodno od djetinjstva i starosti i svih drugih prirodnih nedostataka i slabosti kojima je izloženo naravno tijelo; te stoga ono što kralj čini u svom političkom tijelu ne može se obezvučiti ni poništiti nikakvim propustima njegovog naravnoga tijela." Ta dva tijela, jedno svjetovno i drugo duhovno, nerazdvojno su sjedinjena i može ih razdvojiti samo smrt, koja pogađa tek jedno od njih. Ovdje se može vidjeti nova formulacija stare dvojne formule: jedna cjelina sastavljena iz dvije nejednake polovine. Kantorowicz pokazuje kako je ta doktrina kulminacija cijele jedne crte mišljenja, formulirana prvo čisto teološki (dvojtvo kraljevskoga tijela odražava dvojtvo Kristove naravi, kao pravoga čovjeka i pravoga Boga, dok se vladara tako smatra "namjesnikom Božjim"), da bi potom bila uvedena u zakon u dvanaestom stoljeću. Sam zakon postao je time još sakraliziranijim, a kralj u njemu postaje sakralnom figurom ne više zbog sličnosti s Kristom nego zato što predstavlja 'živu pravednost' i 'oživotvorenje zakona'. U posljednjoj etapi to političko i čudoredno tijelo vladara – 'korporacija' koju on čini skupa sa svojim kraljevstvom kojemu je na čelu a podanici su udovi – postaje ekvivalentom duhovnoga i mističnoga tijela Crkve, preobrazbom u jedno sekularno corpus mysticum. U tom smislu, doktrina o "dva kraljeva tijela" označava početak sekularizacije političke teologije Srednjega vijeka.

[36] Poslanica 12, prev. u J. H. Robinson, Readings in European History (Boston, Ginn, 1905.), str. 72-73.

[37] Dumézil, G.: Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne (Pariz, Le Seuil, 1983.), str. 52-53.

[38] Isto, str. 54.

[39] Isto, str. 76-7.

[40] Ili kako se danas obično kaže: "Što je Bog na nebu, to je Car na zemlji". Kroz svoju mističku uniju s Bogom vladar je tvorac (a ne samo čuvar) zakona na zemlji, što ga čini kako ocem tako i sinom pravednosti. Friedrich II Hohenstaufen utjecao se doktrini poznatoj kao 'dva svjetlila', koja papinstvo i Carstvo prispodobljuje Mjesecu i Suncu, nebeskim tijelima koje je stvorio Bog, i koja nisu jedno od drugoga posve nezavisna no opet jedno drugom ne zadiru u putanju.

[41] U većini indijskih priča koji govore o borbama brahmana protiv kšatrija, motiv borbe nije nikad preuzimanje funkcije onog drugog. Na primjer, u poznatoj legendi koja opisuje kako je brahman Paracurâma istrijebio kšatrije, pobjednik nema namjeru zauzeti mjesto svojih neprijatelja niti vladati umjesto njih.

[42] Trijada 'misao – riječ – akcija' stalno se spominje u Vedama a jednako tako i u Avesti, što potvrđuje da taj slijed dolazi iz najdavnijih vremena. On je izražen u hijerarhičnoj perspektivi koja se neprekidno nastavlja.

Izvor:

TYR: Myth, Culture, Tradition, vol. 3 (Atlanta: Ultra, 2007-2008.)

Preneseno sa stranice: www.counter-currents.com

Prijevod s engleskog jezika: Marina Kralik

©Hrvatski prijevod Zadruga Eneagram.