

Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas
Filosofijos institutas

Justas Žemaitis

Religijos studijų programa
Magistro baigiamasis darbas

**Lukrecijos savižudybės recepcija patristinėje filosofijoje:
moralinė perspektyva**

Darbo vadovė: doc. dr. Aušrelė Kristina Pažėraitė

Vilnius
2023

TURINYS

SANTRAUKA LIETUVIŲ KALBA.....	3
SUMMARY IN ENGLISH.....	3
ĮVADAS	4
1. PAGRINDINĖS TEORINĖS SĄVOKOS	11
1.1. Lukrecijos savižudybė ir jos įtaka Romos politiniam gyvenimui	11
1.2. Antikos filosofija ir savižudybė: Lukrecijus ir Seneka	16
1.3. Patristinės filosofijos metmenys	25
2. TERTULIANAS IR LUKRECIJOS SAVIŽUDYBĖS RECEPCIJA.....	33
2.1. Tertulianas ir jo biografijos problema.....	33
2.2. Krikščionybės padėtis Šiaurės Afrikoje ir Romos imperijoje I m. e. a. - II m. e. a.	35
2.3. <i>Paraginimas kankiniams</i> : ištakos ir reikšmė.....	41
2.4. Lukrecijos savižudybė ir Tertuliano moralinė pozicija jos atžvilgiu	43
3. AUGUSTINAS IR LUKRECIJOS SAVIŽUDYBĖS RECEPCIJA.....	46
3.1. Krikščionybės padėtis Romos imperijoje ir Šiaurės Afrikoje IV m. e. a.	46
3.2. Aurelijus Augustinas: gyvenimas, religinės paieškos ir kūrybinis palikimas	51
3.3. <i>Dievo miestas</i> : ištakos ir reikšmė.....	56
3.4. Lukrecijos savižudybė ir Augustino moralinė pozicija jos atžvilgiu	60
IŠVADOS	65
BIBLIOGRAFIJOS SĄRAŠAS.....	68

SANTRAUKA LIETUVIŲ KALBA

Šiame magistro baigiamajame darbe yra pristatoma Lukrecijos savižudybės recepcija ir jos moralinis vertinimas patristinės filosofijos autorių (Tertulianas, Aurelijus Augustinas) darbuose, atsižvelgiant į tam tikras konkrečias istorines salygas šių patristinės filosofijos autorių gyvenimo laikotarpiu. Darbas pradedamas pristatant: a) Lukreciją kaip istorinį asmenį ir jos savižudybę; b) Antikos filosofijos autorių (Tito Lukrecijaus Karo, Liucijaus Anėjaus Senekos) moralinį požiūrį į savižudybę; c) patristinę filosofiją kaip filosofijos istorijos etapą. Darbas yra baigiamas nagrinėjant patristinės filosofijos autorių, išskiriant šį nagrinėjimą į du skyrius, skirtus konkrečiai Tertuliano ir Aurelijaus Augustino pristatytai Lukrecijos savižudybės recepcijai, pateikiant šių požiūrių reikšmę tolesniam bažnytiniam požiūriui į savižudybę.

Raktiniai žodžiai: *Lukrecijos savižudybė, antikos filosofija, patristinė filosofija, Tertulianas, Aurelijus Augustinas, moralinė perspektyva*

SUMMARY IN ENGLISH

This Master's thesis presents the reception of Lucretia's suicide and its moral perspective in the works of Patristic philosophers (Tertullian, Aurelius Augustine), taking the specific historical conditions during the lifetime of these patristic philosophers into account. The work begins by presenting: 1) Lucretia as a historical person and her suicide; 2) the moral attitude to suicide of the authors of Ancient philosophy (Titus Lucretius Carus, Lucius Aneus Seneca); 3) Patristic philosophy as a chapter of the history of philosophy. The work is concluded with an examination of the authors of patristic philosophy, dividing this examination into two chapters devoted specifically to the reception of Lucretias' suicide as presented by Tertullian and Aurelius Augustine while presenting the implications of these approaches for the subsequent ecclesiastical attitude towards suicide.

Keywords: *Lucretia's suicide, Ancient philosophy, Patristic philosophy, Tertullian, Aurelius Augustine, moral perspective*

ĮVADAS

Tyrimo problema

Kaip krikščionybė žiūri į Lukrecijos savižudybę? Kokių visuomeninių sąlygų inspiruotas ir kaip priklausomai nuo jų vystėsi krikščioniškasis požiūris į savižudybę? Kokios istorinės aplinkybės krikščionybei imtis radikaliai griežto požiūrio į savižudybę ir į savižudžius? Kodėl krikščionys vienas savižudybes laiko dievo įkvėptomis, o kitas nurašo įkvėptomis anapusinio blogio ir žmogaus moraliai blogai nugyvento gyvenimo? Ar kada nors krikščionys į savižudybę žvelgė kiek nuosaikiau, nesiekiant priimti radikalią moralinę viršenybę savižudžio atžvilgiu?

Šie ir panašūs klausimai kyla įvertinus ilgametę krikščioniškosios religijos patirtį savižudybės vertinime moraliniu aspektu. Susiformavusi Antikos laikotarpiu sintezėje tarp dviejų religiškai skirtingų - pagoniškosios graikų-romėnų ir judėjiškosios žydų – kultūrų, krikščionybė iš pradžių arba neturėjo nuoseklaus žvilgsnio, arba į savižudybę žiūrėjo kaip į tam tikrą “dvasios pergalę prieš kūniškąjį pasaulį” (Tertulianas). Šiuos ir panašius vertinimus įkvėpė nepavydėtina jaunosios religijos padėtis krizės laikus išgyvenančiai Romos imperijai, kuri tiek fiziškai, tiek dvasiškai persekiojo krikščionis, o ir patys krikščionys savo ruožtu rinkdavosi veikiau mirti pasitelkę tiems laikams būdingą krikščioniškosios mirties formą – kankinio mirtį, kankinystę. Tačiau vis labiau yrant Romos imperijai ir stiprėjant krikščionybės pozicijomis, galiausiai nuo IV-V a. ėmė stiprėti ir nuosekli antisuicidinė apologija, kviečianti rinktis gyvenimą nei bet kokią galimą savanorišką mirtį (Augustinas), o savo aktualumą išlaikiusi XIII amžiuje (Tomas Akviniėtis) ir iki šių dienų (Katalikų Bažnyčios katekizmas). Tačiau abiejų šiame darbe nagrinėjamų patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) darbuose pastebima tendencija į savižudybę žvelgti neapsiribojant vien tik tuo, kas yra įtraukta į Senojo Testamento ar Naujojo Testamento kanoną, tačiau įtraukiant ir pavyzdžius iš pagoniškosios (graikų, romėnų) kultūrų vardų. Vienu tokių vardų, aptariamų kiekvienam iš šių autorių pristatant moralinį požiūrį į savižudybę, yra V a. iki m. e. Romos karalystėje gyvenusi Lukrecija, vieno iš Romos karalystės pareigūnų Tarkvinijaus Kolatino žmona.

Galima teigti, kad net ir tokioje religijoje, kaip krikščionybė, visais laikais vyko ir vyksta kova dėl požiūrio į savižudybę tarp dviejų tarpusavyje oponuojančių stovyklų, nepaisant aiškiai suformuluotos nuoseklios antisuicidinės linijos, o tai pirmiausiai atsiskleidė patristinės filosofijos laikotarpiu, įvykus augustiniskajam posūkiui, griežtai nepripažinusiame ir moraliai nuodėminga

paskelbusiam susiformavusią Antikos kultūroje tendenciją į savižudybę žvelgti tiek su pakanta, tiek su pagarba.

Apibrendrintai, keliamas klausimas yra toks: koks yra patristinės filosofijos (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) atstovų moralinis požiūris į Lukrecijos savižudybę, ir kaip visa tai prisidėjo prie tolesnės Katalikų Bažnyčios moralinės pozicijos savižudybės atžvilgiu?

Darbe taikomi metodai

Šiame darbe yra taikomi šie humanitarinių ir socialinių mokslų tyrimuose paprastai pasitaikantys tyrimo metodai – *deskriptyvinis*, *dialektinis*, *komparatyvistinis* ir *interpretacinis*. *Deskriptyvinis* metodas taikomas aprašant Lukrecijos savižudybės recepciją patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) darbuose. *Dialektinis* metodas taikomas nagrinėjant teorinių samprotavimų apie Lukrecijos savižudybės vystymąsi patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) darbuose, įvertinus tuometines ir konkrečias visuomeninių santykių sąlygas. *Komparatyvistinis* metodas taikomas lyginant patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) Lukrecijos savižudybės recepciją. *Interpretacinis* metodas taikomas nagrinėjant patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) Lukrecijos savižudybę recepciją ir Lukrecijos savižudybės vertinimą moraliniu atžvilgiu.

Darbo aktualumas

Šio darbo aktualumui pagrįsti autorius išskiria socialinio ir religinio pobūdžio realijas atsipindinčias priežastis.

Pirmoji priežastis šio darbo aktualumui pagrįsti yra socialinio pobūdžio priežastis. Savižudybė yra viena didžiausių XXI amžiaus pradžios visuomenės sveikatos problemų. Pasaulinės sveikatos organizacijos (angl. *World Health Organization, WHO*) duomenimis, kiekvienais metais nusižudo apie 703 tūkstančius žmonių¹. 2019 metais 100 tūkstančių gyventojų vidutiniškai teko 9,0 savižudžių, o pastarasis skaičius svyravo nuo 2 savižudybių 100 tūkstančių gyventojų iki 80 savižudybių 100 tūkstančių gyventojų². Remiantis savižudžių pasiskirstymu pagal lytį, vyrai 2,3 karto dažniau nei moterys tapo savižudybių aukomis³. Didžiausias savižudybių

¹ WHO 2021: 1

² WHO 2021: 4

³ WHO 2021: 6

skaičius pagal ekonominius valstybių išsivystymo rodiklius pastebimas turinčiose žemą (angl. *low income*) ekonominio lygio išsivystymo lygį ir pasiekusiose vidutinio ekonominio išsivystymo lygį (angl. *middle income*) valstybėse⁴. Viena iš valstybių, fiksuojančių didžiausius savižudybių atvejus tiek pasauliniame, tiek Europos Sąjungos (toliau – ES) kontekste yra Lietuva. Lietuvos atvejis puikiai atliepia pasaulines tendencijas, o tai paliudija 2017 metais pasirodęs leidinys “State Health: Šalies sveikatos politika 2017”. Anot leidinyje pristatomos informacijos ir statistikos, atkreipiančios dėmesį į ryškią savižudybių problemą Lietuvoje, 2015 metais Lietuvoje 100 000 gyventojų teko 31,5 savižudybės⁵ ir tais metais šis skaičius 2,8 karto viršijo vidutinį Europos Sąjungos vidurkį, kurioje vidutiniškai 100 000 gyv. teko 11,3 savižudybės⁶. Lietuvoje yra pastebimas ir didelis savižudybių netolygumas lyčių pagrindu – tais pačiais 2015 metais vyrai 6 kartus dažniau žudėsi nei moterys⁷. Tačiau skirtingai nei PSO rengtoje studijoje, pristatančioje ir savižudžių pasiskirstymą pagal ekonominius rodiklius, sudėtinga yra įvertinti Lietuvos savižudžių pasiskirstymą remiantis minėtais rodikliais – pastarieji arba yra neakcentuojami, arba yra ignoruojami. Tačiau tai yra bendros pasaulinės tendencijos apraiškos – net ir PSO parengtoje studijoje, atkreipusioje dėmesį į savižudžių pasiskirstymą pagal ekonominį valstybių išsivystymą, yra teigiama, kad vienas iš savižudybių prevencijai užtikrinti veiksnių yra susijęs su socialinių ir emocinių įgūdžių ugdymu paauglių tarpe, jau nekalbant apie pastangas riboti prieigą prie pavojingų pesticidų ir šaunamųjų ginklų ar ugdyti žmonių gebėjimą anksti identifikuoti suicidinio elgesio požymis artimojoje aplinkoje⁸. Tokie ir panašūs šiuose dokumentuose pristatomi teiginiai, nors ir nepaisant jų moraliai kilnių pastangų spręsti egzistuojančią problemą, savotiškai panašūs į taip pat savižudybe gyvenimą baigusio britų filosofo ir kultūrologo Marko Fisherio (1968-2017) pastabą apie paplitusį psichikos sveikatos bendrąją prasme vertinimą kaip tik neva gamtinį reiškinį⁹, taip depolitizuojant psichikos sveikatos problemas bei neigiant ryšį tarp psichikos sveikatos ir egzistuojančios ekonominės-politinės santvarkos¹⁰. Anot Fisherio, “[p]sichikos

⁴ WHO 2021: 6

⁵ OECD 2017: 11

⁶ OECD 2017: 11

⁷ OECD 2017: 12

⁸ WHO 2021: 613

⁹ Fisher 2021: 59-60

¹⁰ Fisher 2021: 59-60

sutrikimų epidemija” lyg ir turėtų kelti prielaidą, kad užuot buvęs vienintelė veikianti visuomeninė Sistema, kapitalizmas yra iš prigimties pasmerktas disfunkcijai, o kaina, mokama už apsimetinėjimą, neva jis veikia, - didžiulė”¹¹

Antroji priežastis šio darbo aktualumui pagrįsti yra religinio pobūdžio priežastis. Bendriausia prasme įvairūs religiniai mokymai, doktrinos ar ideologijos nuo seniausių laikų reiškė vis įvairesnes, nuosaikesnes ar radikalesnes pažiūras į savižudybę. Negana to, pačių atskirų religijų rėmuose tos pažiūros nuolat kito. Šiame magistro darbe nebus atskirai nagrinėjamos konkrečių religijų pažiūros į savižudybę, tačiau vertas paminėjimo faktas yra tas, kad pastaraisiais metais įvairių sričių mokslininkų – dažniausiai religijotyrininkų ir sociologų - dėmesio susilaukia vadinamieji “naujieji religiniai judėjimai”¹², kurie jau yra tapę savižudybių sinonimu. Vienas žinomiausių ir ryškiausių su naujaisiais religiniais judėjimais savižudybės atvejis buvo “Liaudies šventyklos”¹³ (angl. *The Peoples Temple*¹⁴) religinis judėjimas, kuriam pradžia davė amerikiečių dvasininkas Džimas Džonsas (Jim Jones, 1931-1978). Tai buvo XX amžiaus II pusėje Jungtinėse Amerikos Valstijoje susiformavęs religinis judėjimas, daugiausiai paremtas krikščioniškosios religijos pagrindais. Iš pradžių Džonso pastangomis gimęs kaip progresyvus religinis judėjimas, įtraukęs Jungtinėse Amerikos Valstijose diskriminuojamų klasinių ir rasinių bendruomenių atstovus – darbininkiją ir spalvotuosius – ilgainiui “Liaudies šventyklos” judėjimas, Džonsui tobulinant jo doktrininius pamatus, netruko išvirsti į utopinį, religinius bendruomenės narius žeminusį ir patį Džonsą aukštinusį judėjimą, pasibaigusį liūdnei pagarsėjusiu Džonstauno (Gajana) gyventojų ir paties Džonso savižudybe. Nepaisant tragiškos “Liaudies šventyklos” pabaigos, panašios į šią istoriją tendencijos kartojosi ir po 1978 metų prasidėjusiuose religiniuose judėjimuose, kurie savo egzistavimą taip pat baigė savižudybių aktais – kadaise “Liaudies šventyklos” įkvėptas tendencijas Šiaurės Amerikoje ir Vakarų Europoje vėliau savaip pratęsė tokie naujieji religiniai judėjimai, kaip “Saulės šventykla” (angl. *Heaven's Gate*¹⁵) ar “Rojaus vartai” (angl. *Solar Temple*¹⁶).

¹¹ Fisher 2021: 60

¹² Apie tai daugiau žr.: Partridge 2004: 39-67.

¹³ Apie tai daugiau žr.: Čchartašvili 2020: 53-58; Bromley 2004a: 151-152

¹⁴ Apie tai daugiau žr.: Bromley 2004b: 308

¹⁵ Apie tai daugiau žr.: Grünschoß 2004: 419-435

¹⁶ Apie tai daugiau žr.: Bromley 2004a: 144

Apmąstyti ir įvertinti religijos ir savižudybės ryšius skatina vis labiau paplitusi savižudybių problema tiek šiuolaikinės visuomenės gyvenime, tiek pačiai religijos istorijai skirti tyrimai.

Darbo tikslas ir uždaviniai

Šio darbo tikslas – atskleisti, kokių istorinių aplinkybių fone patristinės filosofijos autoriai (Tertulianas ir Aurelijus Augustinas) išreiškė Lukrecijos savižudybės recepciją ir kokią jai teikė moralinį vertinimą. Šio darbo uždaviniai:

- a) aptarti Lukrecijos savižudybę ir atskleisti jos istorinį vaidmenį;
- b) pristatyti Antikos filosofų požiūrį į savižudybę;
- c) atskleisti patristinės filosofijos autorių (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) Lukrecijos savižudybės recepciją ir jos moralinį vertinimą ryšiumi su tuometine krikščionybės situacija Romos imperijoje.

Temos iširtumas ir ankstesni tyrimai

Lukrecijos savižudybės recepcija ir jos moralinis vertinimas patristinės filosofijos autorių darbuose sulaukia tam tikro dėmesio ir moksliniuose tyrimuose. Šiam teiginiui pagrįsti sekančioje pastraipoje yra trumpai pristatyti keletas reikšmingų tyrimų, kurių duomenimis yra remiamasi ir šiame darbe.

2018 metais anglų religijotyrininkas Polas Midltonas (angl. Paul Middleton) straipsnyje “Judo Iskarijoto “kilni mirtis”: savižudybės Biblijoje ir ankstyvojoje krikščionybėje persvarstymas”¹⁷ tvirtino, kad iki Augustino apskritai nebūta jokio nuoseklesnio savižudybės pasmerkimo krikščionybėje¹⁸, o Tertulianas Midltono yra priešinamas Klemensui, pastarajam nelaikius nuodėme krikščionių pastangų išvengti persekiojimų ir kankinio mirties¹⁹. 2016 metais amerikiečių istorikas Danielis Gordonas (angl. Daniel Gordon) straipsnyje “Nuo veiksmo prie fakto: suicido transformacija Vakarų mintyje” (angl. *From Act to Fact: The Transformation of Suicide in Western Thought*)²⁰ Tertulianą pristatė kaip aukštinusį kankinystę ir romėnų požiūrio

¹⁷ Middleton 2018: 245-266

¹⁸ Middleton 2018: 247

¹⁹ Middleton 2018: 257

²⁰ Gordon 2016: 37

įtraukimą į savižudybės teologiją, o vienas pavyzdžių Tertulianui buvo Lukrecija, kurios savižudybė Augustino buvo vertinama skeptiškai, jam nagrinėjant Lukrecijos savižudybės logiką²¹. Panašias mintis 2015 metais reiškė japonų religijotyrininkas Makikas Sato (angl. Makiko Sato) straipsnyje “Savižudybės draudimas ir jo patvirtinimas Augustino antropologijoje” (angl. *The Prohibition of Suicide for Affirmation of Human Beings by Augustine*)²². 2013 metais amerikiečių istorikė Dženifer Michael Hecht (angl. Jennifer Michael Hecht) išleido mokslinę studiją “Išlik: savižudybės istorija ir filosofijos prieš ją (angl. *Stay: A History of Suicide and the Philosophies Against It*)”²³. Šioje studijoje savižudybės sampratas ir jos vertinimus Hecht pristato nagrinėdama filosofijos autorių tekstus, tačiau joje vienaip ar kitaip įtraukia ir teologinės minties refleksiją savižudybės klausimu – taip įvyko ir su Augustinu. Anot Hecht, Augustinas, aptardamas Lukrecijos savižudybę, pačios Lukrecijos nelaikė svetimautoja, o vienintelis nusikaltimas, kurį įvykdė Lukrecija, yra tai, kad ši šlovinga moteris „<...> nužudė nekaltą, tyrą ir įsiutusią moterį – save pačią”²⁴. 2002 metais knygoje “Etika: filosofija kaip praktika”²⁵ lietuvių filosofė Jūratė Baranova nagrinėjo tiek Tertuliano, tiek Augustino moralinį požiūrį į savižudybę, atskleisdama jį ir per Lukrecijos figūrą. Tertuliano požiūris į savižudybę Baranovos įvardijamas kaip tam tikra dvasios stiprybė, o Augustinas, anot Baranovos, įtvirtino “[p]ožiūrį į savižudybę kaip žmogžudystę”²⁶.

Tai yra keletas iš XXI amžiuje parengtų mokslo straipsnių, studijų ir monografijų, liudijantys mokslinės bendruomenės aktyvų reiškiamą interesą vienaip ar kitaip pristatyti patristinės filosofijos (Tertuliano ir Aurelijaus Augustino) darbuose išreikštą Lukrecijos savižudybės recepciją.

²¹ Gordon 2016: 37

²² Sato 2015

²³ Hecht 2013

²⁴ Hecht 2013: 51

²⁵ Baranova 2002

²⁶ Baranova 2002: 154

Darbo struktūra

Darbą sudaro turinys, santrauka lietuvių ir anglų kalbomis, įvadas, dėstomoji dalis (trys skyriai), išvados ir bibliografijos sąrašas.

Pirmajame dėstomosios dalies skyriuje aptariamos pagrindinės sąvokos remiantis darbe esančiais raktažodžiais. Yra pristatoma Lukrecijos savižudybės istorija ir jos reikšmė Romos politiniam gyvenimui, yra pristatomas Antikos filosofų požiūris į savižudybę ir yra apžvelgiamos patristinės filosofijos ištakos ir raida.

Antrajame dėstomosios dalies skyriuje apžvelgiama I-II m. e. a. krikščionių padėtis Romos imperijoje ir Šiaurės Afrikoje, ją siejant su Lukrecijos savižudybės recepcija Tertuliano darbuose. Minėtais amžiais Romos imperijos vykdomi krikščionių persekiojimai lemia tai, kad Tertulianas palankiai žvelgia į Lukrecijos savižudybę ir moraliai ją laiko sektinu pavyzdžiu.

Trečiajame dėstomosios dalies skyriuje apžvelgiama IV-V a. krikščionių padėtis Romos imperijoje ir Šiaurės Afrikoje, ją siejant su Lukrecijos savižudybės recepcija Aurelijaus Augustino darbuose. Minėtais amžiais Romos imperijai pripažinus krikščionybę valstybine religija, o Bažnyčiai išreiškus visokeriopą palaikymą, nebetenka prasmės kankinių mirtys užbaigiant savo gyvenimą savižudybę, o tai lemia Aurelijaus Augustino nepritariamą Lukrecijos savižudybei ir jos poelgio moralinį pasmerkimą, vėliau jau per Tomo Akviniečio asmenį, o galiausiai ir bažnytiniu lygiu išreiškusį krikščionybės nepritariantį žvilgsnį į savižudybę moraliniu požiūriu.

1. PAGRINDINĖS TEORINĖS SAŲOKOS

1.1. Lukrecijos savižudybė ir jos įtaka Romos politiniam gyvenimui

VIII amžiuje iki mūsų eros Lacijaus rajone, esančiame dabartinės Italijos šiaurinėje pusėje, ėmė kurtis Romos miestas, vėliau susiformavusios romėnų tautos materialinio ir dvasinio gyvenimo centras, besiformuojančios Romos valstybės sostinė.

Žmonės šiaurinėje Italijoje gyveno dar iki Romos miesto įkūrimo. Anot archeologų, apie žmonių gyvenimą Lacijaus rajone yra žinoma jau iki X a. prieš m. e. Iki pastarojo laikotarpio Lacijaus rajone gyveno vadinamieji *teramarai*²⁷. Anot lietuvių istorikės Janinos Varnienės, “[t]eramarų kultūra buvo palyginti aukšto lygio. Šiaurės Italijoje įsikūrusius ir gyvenusius III-II a. prieš m. e. teramarus istoriškai išskiria tas faktas, kad aplink savo būstus ši gentis palikdavo didžiules krūvas šiukšlių, vėliau itin perpūdavusias; nuo šios teramarų praktikos kilo ir italų kalbos terminas *terra mara*, reiškiantis “riebią žemę”²⁸. Teramarų viešpatavimą X a. prieš m. e. keitė *vilanovai*. Vilanovų kultūra egzistavo iki VIII a. prieš m. e. Gamindami įvairius būdus palengvinti skirtus įrankius, jų pagrindui vilanovai jau naudojo geležį. Tačiau kitais aspektais vilanovai nedaug kuo tesiskyrė nuo teramarų. Štai kaip ir teramarai, taip ir vilanovai mirusiųjų kūnus degindavo, o pelenai “būdavo surenkami į tam tikrus bikoniškus indus ir laidojami kapuose, kurie yra vadinami šachtiniais kapais”²⁹.

Teramarų ir vilanovų pavyzdys liudija apie tai, kad Šiaurės Italijoje dar iki Romos miesto įsikūrimo VIII-VII a. prieš m. e. vystėsi gamybiniai santykiai, tautos stiprėjo materialiai. Istoriniu požiūriu ypač reikšminga yra italikų genčių lotynų šaka, apsigyvenusi Lacijaus rajone, iki tol negyventame nei teramarų, nei vilanovų. Lacijaus rajone įsikūrę lotynai į žemės ūkio technologijas įnešė laukų drėkinimą naudojantis drenažo sistema³⁰. Lotynai, kaip ir teramarai, irgi vertėsi gyvulininkyste. Tačiau skirtingai nei teramarai, lotynai išvystytų materialinių sąlygų dėka ėmė vystytis bei stiprėti ir politiškai. Lotynų bendruomenėje ėmė formotis tam tikra visuomeninio gyvenimo santvarka, kuri savo bruožais priminė pirmykštes bendruomenines santvarkas³¹;

²⁷ Apie tai daugiau žr.: Maškinas 1955: 74; Varnienė 2003: 272

²⁸ Maškinas 1955: 74

²⁹ Maškinas 1955: 75

³⁰ Maškinas 1955: 90

³¹ Maškinas 1955: 90

susidarė netgi vadinamoji “Lotynų miestų federacija”, jungusi per 30 gyvenviečių su centru Alba Longoje³².

Pirmąsios bendruomeninės santvarkos susiformavimas nebuvo vien tik lotynų gentis charakterizuojantis veiksnys. Štai panašiu laiku šalia lotynų genčių Italijoje gyveno ir etruskų gentys. *Etruskai* – tai VIII a. prieš m. e. dabartinės Italijos teritorijoje susiformavusi genčių grupė. Iki šių dienų nėra žinių apie etruskų genčių kilmę ir atsiradimo priežastis Italijoje, o šiuo klausimu ginčų būta dar Antikos epochos laikotarpiu³³. Ilgainiui etruskai sustiprėjo politiškai, sukurdami savo valstybę – *Etruriją*. Naujosios valstybės socialinė-ekonominė santvarka savo pobūdžiu buvo aristokratinė, o privilegijuotą padėtį Etrurijos visuomenėje sudarė kariai ir žyniai.

Su etruskų gentimis yra susijęs ir Romos miesto vardas – yra manoma, kad vietovardis yra susijęs su etruskų kalbos žodžiais *rumla* ar *rumlna*³⁴, reiškiančiais “upėmiestį”³⁵, o ir patys etruskai tapo reikšmingais Romos miesto dalyviais. Iki šiol nėra tiksliai žinoma, kuriuos metus tiksliai būtų galima laikyti Romos miesto įkūrimo data. Į šį klausimą atsakyti nėra pajėgūs net archeologinių kasinėjimų rezultatai. Vis dėlto istoriškai tapo priimta remtis Varono, Romos miesto įkūrimo data laikiusio tarp 754 m. prieš m. e. ir 753 m. prieš m. e., aiškinimu. Būtent Varono pasiūlyta Romos miesto įkūrimo data tapo pripažinta ir moksliniuose tyrimuose³⁶.

Roma kūrėsi kairiajame Tiberio upės krante, supama septynių (iš rytų į vakarus:) kalvų. Vienos iš kalvų – Palatino – X a. prieš m.e. papėdėje kuriasi lotynai, o po šimto metų nuo lotynų įsikūrimo kaimyninėse Eskvilino, Kvirinalo ir Viminalo kalvose įsikuria ir *sabinai*³⁷. Sabinai, kaip ir lotynai, yra laikomi tos pačios italikų genčių grupės nariais. Septynių kalvų papėdėse įsikuriant vis daugiau ir daugiau gyventojų iš lotynų ir sabinų genčių, susiformavo vadinamoji Septynkalvės (lot. *Septimontium*) sąjunga. Miesto kūrimosi procesas apogėjų pasiekia naujesiems miestelėnams Kapitolijaus kalvoje pastačius citadelę, kuri netrukus tarnavo tiek kaip gynybinė tvirtovė, tiek kaip religinių relikvijų muziejus³⁸.

³² Maškinas 1955: 90

³³ Maškinas 1955: 77.

³⁴ Apie tai daugiau žr.: Verlag 1998: 435

³⁵ Apie tai daugiau žr.: Verlag 1998: 433

³⁶ Apie tai daugiau žr.: Maškinas 1955: 91; Verlag 1998: 431

³⁷ Maškinas 1995: 92

³⁸ Maškinas 1995: 92

Pirmasis Romos istorijos laikotarpis dar yra vadinamas Karalių laikotarpiu³⁹. Visuomeninė tuometės Romos santvarka pasižymėjo romėnų šeimos (lot. *familia*) iškilimu silpstant gimininiams ryšiams, taip pat tuo laikotarpiu randasi ir vergovinės visuomeninės santvarkos užuomazgos⁴⁰; galiausiai susiformuoja dvi prieštaraujančios viena kitai klasės – patricijai ir plebėjai. Ekonominių santykių pagrindas buvo žemės ūkis, o didžioji žemės dalis buvo dirbama kolektyviai⁴¹. Šalia išvystyto žemės ūkio, vystėsi ir prekybiniai santykiai, daugiausiai vykę su etruskų miestais⁴², o archeologiniai duomenys, remiantis rastais keramikos dirbiniais liudija ir apie prekybą su graikiškaisiais Italijos miestais bei Balkanų kraštais⁴³. Pagrindiniai Romos valstybės klausimai buvo sprendžiami piliečių kurijose, vadinamosiose kuriatinėse komisijose (lot. *comitia curiata*). Kuriatinių komisijų reikalus tvarkydavo visi suaugę vyrai – jie skelbdavo karą, baudavo sunkiai nusikaltusius piliečius, tvirtino mirtį liudijančius ir paveldėjimą teisinančius dokumentus bei svarbiausia, rinkdavo karalius (lot. *rex*). Anot tradicijos, yra pasakojama apie septynis tokius karalius, valdžiusius Romą “karalių” laikotarpiu⁴⁴. Pirmasis valdovas “karalių laikotarpiu” buvo Romulus, o paskutinis – Tarkvinijus Išdidusis⁴⁵.

Šio darbo kontekste reikšminga yra būtent karaliaus Tarkvinijaus Išdidžiojo figūra, Romą valdžiusio VI a. prieš m. e. pabaigoje. Pats Tarkvinijus Išdidusis tradiciškai yra vaizduojamas kaip tironas, negailestingai susidoravęs su savo pavaldiniais⁴⁶. Nors ir netiesiogiai, tačiau viena iš karaliaus žiaurumo aukų tapo Lukrecija. Lukrecija buvo Tarkvinijaus Išdidžiojo giminaičio Tarkvinijaus Kolatino žmona, kuri “buvo žinoma dėl savo darbštumo ir lojalumo”⁴⁷. Į istoriją Lukreciją įėjo savo mirtimi, pasibaigusia savižudybe, ir šis įvykis buvo svarus pretekstas romėnų sukilimui, pasibaigusiu Tarkvinijaus Išdidžiojo ištrėmimu ir Romos Respublikos paskelbimu 509 m. prieš m. e.⁴⁸.

³⁹ Maškinas 1995: 93

⁴⁰ Maškinas 1995: 98

⁴¹ Maškinas 1995: 102

⁴² Maškinas 1995: 102

⁴³ Maškinas 1995: 102

⁴⁴ Apie tai daugiau žr.: Maškinas 1995: 93

⁴⁵ Maškinas 1995: 93

⁴⁶ Maškinas 1995: 93

⁴⁷ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Hecht 2013: 1

⁴⁸ Maškinas 1995: 96

Ankstyviausi šaltiniai apie Lukrecijos mirtį pasirodo nuo paties įvykio praėjus tik penkiems šimtams metų. Vienas iš pirmųjų ir iki šių dienų vertinamas kaip patikimiausias šią istoriją aprašęs yra romėnų istorikas Titas Livijus (59 m. prieš m. e. – 17 m. e. m) savo lotynų kalba parašytame 142 tomų veikalė “Romos istorija”, kurio iki šių dienų išliko tik apie ketvirtadalis visų tomų⁴⁹. Lukrecijos mirties aplinkybes Titas Livijus aprašo Romos istorijai skirto I tomo 57-60 paragrafuose.

Anot Tito Livijaus, užuomazga Lukrecijos tragedijai įvyko Ardėjeje (Italija) vieno eilinio pokylio metu, kurį organizavo Romos karaliaus sūnus Sekstas Tarkvinijus ir kuriame dalyvavo Lukrecijos vyras Tarkvinijus Kolatinas. Pokylio metu Sekstas ir Kolatinas leidosi į diskusiją apie tai, kuri iš šių vyrų žmonių – Seksto ar Kolatino – yra pranašesnė. Abudu diskusijos dalyviai kiek išgalėdami gynė savo žmonas. Lemtingus, kaip vėliau paaiškėjo, žodžius ištarė Lukrecijos vyras Kolatinas, pasiūlęs Sekstui žirgais vykti į Kolatiją ir prisistatyti abiems vyrams Lukrecijai, tuo metu likusiai Kolatijoje kartu su kitomis tarnaitėmis, kur vyko vilnos verpimo darbai. Į Kolatiją žirgais raiti atvykusius vyrus sutiko ir priėmė Lukreciją. Išvydęs Lukreciją, Sekstas liko sužavėtas Lukrecijos grožiu, ir todėl Sekstas mintyse ėmė rezgti planą priversti Lukreciją jam atsiduoti. Po pasibuvimo Kolatijoje, vėliau Kolatinas ir Sekstas žirgais raiti išvyko atgal ten, kur vyko Seksto Tarkvinijaus inicijuotas vyno pokylis. Prabėgus keletai dienų, nieko nežinant Lukrecijos vyrui Kolatinui, Sekstas į Kolatiną išsiruošė jau su kitu palydovu. Atvykęs į vietą, Sekstas buvo priimtas į svečius ir jam buvo išskirtas atskiras miegamasis. Įsitikinęs, kad visi namuose miega ir yra saugu, Sekstas išsiruošė į Lukrecijos miegamąjį. Apimtas aistros miegančiai Lukrecijai, Sekstas išsitraukė kardą ir padėjęs jį ant Lukrecijos, sušuko: “Tylos, Lukrecija! Aš esu Sekstas Tarkvinas ir rankoje turiu kardą; jei ištarsi bent žodį, mirsi”⁵⁰. Lukrecijai supratęs, kad nėra aplink pagalbos ir nujautus grėsmę mirti, Sekstas ėmėsi išpažinti savo aistrą moteriai. Nors ir Lukrecija iš pradžių nepasidavė gundytojo aistrai, tačiau galiausiai Lukrecija Seksto buvo išprievartauta.

Iš situoktinių Kolatino ir Lukrecijos namų Sekstas išvyko trykšdamas pasididžiavimo jausmu, o Lukrecija, nors likusi sugniuždyta Seksto elgesiu, vis dėl to rado jėgų adresuoti žinią per pasiuntinį tėvui Spurijui Lukrecijui ir vyrui atitinkamai į Romą ir Ardėją su prašymu atvykti. Tiek Lukrecijos tėvas, tiek Lukrecijos vyras įvykio vietoje prisistatė kartu su palydovais Publijumi Valerijumi ir Liuciju Junijumi Brutu. Įėję į būstą, vyrai rado sielvartaujančią Lukreciją, kuri į

⁴⁹ Maškinas 1955: 20

⁵⁰ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Titus 1912

Kolatino užduotą klausimą “ar viskas gerai?”, Tito Livijaus lūpomis atsakė: “Ne! Kas gali būti gerai moteriai, kurios garbė yra prarasta? Tavo lovoje yra svetimų žymių, Kolatinai. Tačiau buvo išniekintas tik kūnas, o siela yra tyra; tai paliudys mirtis. Tačiau duok man iškilmingą žodį, kad kaltininkas bus nubaustas. Tai Sekstas Tarkvinas, kuris prisistatė ne kaip svečias, o kaip priešas, žiauriu smurtu privertė mane patirti man mirtiną malonumą, ir, jei tur vyras, mirtiną jam”⁵¹. Vyras dar bandė guosti palūžusią moterį ir davė žodį pasirūpinti Seksto Tarkvinijaus likimu, tačiau Lukrecija savo suknelėje jau iš anksčiau slėpė peilį. Tarusi savo paskutinius žodžius apie nuodėmės išpažinimą bei pridūrusi, Tito Livijaus žodžiais, kad “nuo šiol nė viena netyra moteris negyvens ir nesirems Lukrecijos pavyzdžiu”⁵², ji tėvo Spurijaus Lukrecijaus ir vyro Tarkvinijaus Kolatino akivaizduoje išsitraukė peilį, bedė jį į savo pačios širdį ir tokiu būdu negyva krito ant grindų.

Lukrecijos savižudybė nebuvo vien tik asmeninė Lukrecijos bei jos giminės tragedija. Nors ir iki Lukrecijos savižudybės valstybė gyveno tam tikros politinės krizės sąlygomis, tačiau būtent šios savižudybės atvejis tapo pretekstu burtis tam tikram politiniam judėjimui, galiausiai nuvertusiam paskutinio karaliaus valdžią ir apskritai Romos monarchistinę valdymą, įkuriant Respubliką. Tai liudija ir tolesni romėnų istorikų Tito Livijaus aprašomi įvykiai, prasidėję netrukus po Lukrecijos savižudybės. Lukrecijos savižudybės liudininkais tapė ir jos mirties likę sukrėsti vyriškiai galiausiai priėjo minties, atsikratyti tuometinės Romos karaliaus Tarkvinijaus Išdidžiojo valdžios, išstremiant karaliaus giminę ir valstybėje paskelbti Respubliką, panaikinus monarchiją. Šis planas gimė Kolatino palydovo Bruto galvoje⁵³. Lukrecijos kūną keturi vyrai nunešė į Romos Forumą kaip daiktinį įrodymą, liudijantį nežmonišką Tarkvinijaus Išdidžiojo valdžią. Į Forumą susirinkę miestelėnai ėmė tai raudoti, tai piktintis turima valdžia. Tačiau stebėdamas miestelėnų reakcijas į Lukrecijos lavoną, Brutus visų miestelėnų paprašė susitelkti ir imtis ginklo verčiant karalių.

Anot Tito Livijaus, miestelėnai pamatė Brutą tokį, kokio iki tol nebuvo niekas viešai matęs. Jis išrėžė tokią kalbą, kuriame kalbėjo ne tik apie Seksto Tarkvinijaus paleistuvystę ar Lukrecijos savižudybę, bet ir priminė ankstesnes valdančiosios giminės ir jai lojalių asmenų įvykdytus žiaurumus, susidorojimus ir kitus savivaliavimo aktus. Galiausiai Brutus išreiškė būtinybę

⁵¹ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Titus 1912

⁵² Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Titus 1912

⁵³ Titus 1912

atsikratyti karaliaus valdžios išstremiant visą karališkąją giminę iš valstybės. Brutus išvyko į kitas Romos karalystės gyvenvietės kurstyti liaudį prieš karalių, o Spurijų Lukrecijų paskelbė laikinuoju Romos prefektu. Apie gimusį judėjimą ir ketinamą vykdyti sukilimą sužinojęs Romos karalius Tarkvinijus Išdidusis raitas išvyko į Romą. Atsitiko taip, kad iš paskos į Romą vykstančiam karaliui sekė ir Brutus, tiesa, kiek kitu keliu. Vis dėlto tiek Tarkvinijus Išdidusis, tiek Liucijus Junijus Brutus Romos tvirtovės vartus pasiekė tuo pačiu laiku. Į vietą atvykęs Romos karalius rado užrakintus tvirtovės vartus, o ant jų - dekretą apie valdančiosios giminės ištrėmimą. Tuo tarpu tikrasis Lukrecijos mirties kaltininkas Sekstas Tarkvinijus jau kurį laiką rezidavo jam priklausančioje Gabijos karalystėje, kurioje ir buvo užmuštas pavaldinių dėl anksčiau įvykdytų nusikaltimų Romos gyventojams. Įgyvendinus Bruto iškeltus tikslus, keitėsi ir Romos valstybės santvarka. Vietoje monarchijos buvo paskelbta Respublika. Remiantis Servilijaus Tulijaus, nukentėjusio nuo Romos karališkosios giminės, įstatais, miesto prefektas išrinko du naujus Romos Respublikos konsulus. Jais tapo sukilimo lyderis Liucijus Junijus Brutus ir Tarkvinijus Kolatinas, išniekintos ir nusižudžiusios Lukrecijos vyras⁵⁴.

Vadinamoji “Septynių karalių” epocha tęsėsi apie du šimtus metų nuo Romos įkūrimo. 509 m. prieš m. e. yra laikomi Romos Respublikos įkūrimo data ir tai tapo nauju Romos valstybės istorijos etapu. Galutiniam Romos valstybės posūkiui iš monarchijos į respubliką įtaką padarė būtent Lukrecijos savižudybė.

1.2. Antikos filosofija ir savižudybė: Lukrecijus ir Seneka

Žodis “Antika” filosofinės minties istorijoje apima laikotarpį, prasidėjusį VI a. prieš m. e. ir pasibaigusį VI m. e. a.⁵⁵. Antikos epochos pradžia filosofijos istorijoje siejama su pirmųjų graikų įsteigtų filosofinių mokyklų atsiradimu, kurių veiklos pobūdis buvo apsiribojęs vien kosmologinio pobūdžio klausimų nagrinėjimais⁵⁶, o pabaiga siejama su religinio pobūdžio filosofijos įsigalėjimu (I a. prieš m. e. – V m. e. a.)⁵⁷, lėmusiu platoniškosios krypties Atėnuose veikusios mokyklos

⁵⁴ Titus 1912

⁵⁵ Tatarkiewicz 2001: 16

⁵⁶ Tatarkiewicz 2001: 19

⁵⁷ Tatarkiewicz 2001: 20

uždarymą 529 m. e. m⁵⁸, inicijuotą Bizantijos imperatoriaus Justiniano⁵⁹. Vis dėlto šio darbo kontekste nėra siekiama bendriausiais bruožais skaitytojui pristatyti Antikos filosofijos ir jos raidos – šiame skyriuje yra pristatomas Antikos filosofų požiūris į savižudybę. Atsižvelgiant į šio darbo kontekstą, verta pastebėti, kad jau Antikos laikotarpio filosofai, nors ir nebūtinai gausiai, bet vis vien reiškė samprotavimus apie savižudybę. Sekant ankstesnio skyriaus medžiaga apie Lukrecijos savižudybę ir jos reikšmę Romos valstybinei politikai, Antikos filosofijos požiūris į savižudybę yra pristatomas remiantis romėniškosios filosofinės raštijos lotynų kalba šaltiniais. Todėl šiame skyriuje yra pristatomos romėnų poeto Lukrecijaus (tikr. Titas Lukrecijus Karas) ir romėnų filosofo Senekos (tikr. Lucijus Anėjus Seneka) pažiūros į savižudybę bei jos moralinis vertinimas. Šie autoriai žymūs ir tuo, kad, kaip liudija šių autorių biografų darbai, abudu savo gyvenimą baigė savižudybe. Šių autorių – Lukrecijaus ir Senekos – pažiūros į savižudybę yra aptariamoms ir šiuolaikinėje mokslinėje literatūroje, tiriančioje savižudybę filosofiniu požiūriu⁶⁰.

Apie Lukrecijaus (95 – 54 m. prieš m. e.) biografijos faktus iki šių dienų nėra išlikę daug žinių, o ir šios žinios yra itin padrikos bei tarpusavyje netapačios. Vienuose šaltiniuose yra teigiama, kad Lukrecijus galimai buvo įgijęs juristo kvalifikaciją, ir užėmė valstybiškai reikšmingas politines pozicijas⁶¹, o kituose yra teigiama, kad į gyvenimo pabaigą Lukrecijus nusižudė⁶². Vis dėlto paties Lukrecijaus gyvenimo laikotarpis, kaip rašo Henrikas Zabulis, “pasižymėjo audringais politiniais įvykiais”⁶³; nors Lukrecijus ir neatspindėjo šių politinių įvykių savo poemoje, tačiau tikriausiai turėjo bent šiek tiek tokias žinias, pavyzdžiui, apie Spartako vadovojamą vergų sukilimą ar apie romėnų valstybės veikėjo Julijaus Cezario politinės karjeros pradžią. Kūrybinį autoriaus palikimą įprasmina vienintelis iki šių dienų išlikęs šešių dalių filosofinis kūrinys, kuris autoriaus nebuvo baigtas jam gyvam esant, ir kuris buvo išleistas tik po Lukrecijaus mirties dėka kito romėnų filosofo ir valstybės veikėjo Marko Tulijaus Cicerono brolio Kvinto Cicerono⁶⁴. Šiai poemai ilgainiui prigijo pavadinimas “Apie daiktų prigimtį” (lot. *De*

⁵⁸ Genzelis 1977: 5

⁵⁹ Hecht 2013: 30

⁶⁰ Apie tai daugiau žr.: Hecht 2013, P. 41-43; Моховиков 2001: 28-38

⁶¹ Smith 2001: viii

⁶² Hecht 2013: 34-39

⁶³ Zabulis 1964: 5

⁶⁴ Lukrecijus 1977: 323

Rerum Natura)⁶⁵, taikliai nusakęs poemoje įprasminant materialistinės minties turinį. Tačiau norint suprasti romėnų poeto ir filosofo Lukrecijaus pažiūras į savižudybę, jos moralinį vertinimą, negalima apsieiti be Epikūro filosofinės minties įtakos Lukrecijui.

Epikūras – tai senovės graikų filosofas, gimęs Samo saloje (dab. Graikija) 341 m. prieš m. e. ir miręs 270 m. prieš m. e. Filosofijos istorijoje Epikūras yra žymus dėl savo etikos, skelbusios hedonistinius principus⁶⁶. Filosofinėje Epikūro sistemoje reikšmingomis dalimis taip pat yra materialistinė fizika bei sensualistinė logika⁶⁷. Filosofinės minties įtaką Epikūrai darė Aristotelis ir ypač Demokritas⁶⁸ – ant pastarojo atomistinės teorijos pagrindų Epikūras vėliau sukūrė savo paties filosofinę sistemą. Apie 35 gyvenimo metus⁶⁹, Epikūras nusipirko sodo sklypą⁷⁰ ir jame įsteigė savo paties filosofinę mokyklą, kuriai vadovavo iki savo mirties⁷¹. Dėl šių aplinkybių mokykla yra žinoma “Epikūro sodo” pavadinimu, o jos mokiniai yra žinomi kaip “filosofai iš sodo”. Filosofijos istorijoje “Epikūro sodas” tapo viena žymiausių filosofinių mokyklų šalia kitų filosofinės minties centrų, tokių kaip Platono įsteigta Akademija ar Zenono įsteigta stoikų mokykla⁷². Epikūro įsteigta filosofinės minties mokykla gyvavo iki IV m. e. amžiaus.⁷³ Šio darbo požiūriu yra reikšminga bendriausiais bruožais pristatyti Epikūro etinę sistemą. Lenkų filosofijos istorikas Vladislavas Tatarkievičius (lenk. Władysław Tatarkiewicz) jai pristatyti išskiria tris Epikūro etiką charakterizuojančius aspektus⁷⁴.

Pirma, epikūriškoji etika teigia hedonizmą ir gyvenimo džiaugsmą. Išėities taškas Epikūro etikoje yra laimės (gr. eudaimonia) paieškos, kurios tikslu yra patirti malonumą, o kančios išvengti. **Antra**, epikūriškoji etika teikia pirmenybę išoriniams malonumams. Malonumų rūšys nėra lygiavertės savo kiekybe ir substancija. Kiekybiniu požiūriu skiriami į didesnius ar mažesnius malonumus, o substanciniu požiūriu malonumai yra skiriami į fizinius ir į dvasinius malonumus.

⁶⁵ Lukrecijus 1964

⁶⁶ Tatarkiewicz 2001: 156

⁶⁷ Tatarkiewicz 2001: 156

⁶⁸ Tatarkiewicz 2001: 156

⁶⁹ Smith 2001: xix

⁷⁰ Genzelis 1977: 290

⁷¹ Genzelis 1977: 290

⁷² Genzelis 1977: 290

⁷³ Tatarkiewicz 2001: 163

⁷⁴ Tatarkiewicz 2001: 157-159

Trečia, epikūriškoji etika siūlo priemones laimei siekti. Dora ir protas – štai tokios priemonės norint pasiekti laimę. Dora, arba dorybė, yra reikalinga ne kaip tikslą patį sau, o kaip priemonė laimei pasiekti. Protas šičia irgi tarnauja kaip sprendžiantysis faktorius padedant ne tik todėl, kad žmogui padėtų priimti teisingą sprendimą renkatis malonumus, bet ir todėl, kad padėtų sisteminti atskiras mintis.

Epikūras savo idėjas reiškė ne tik mokyklos, kur dėstė, ribose, tačiau parašė ir apie 300 veikalų, tačiau tik labai nedidelė jų dalis išliko iki šių dienų. “Diogeno Laertijaus dėka”, - rašo Tatarkievičius, - “išliko trumpos Epikūro “Svarbiausios mintys” bei trys jo laišakai, kuriuose išdėstyti bendrieji fizikos, meteorologijos ir etikos bruožai”⁷⁵. Nors Epikūro mokslas jo mokinių tarpe susilaukė daugiau epikūričių mokslo išpažinimo, nei tolesnio šio mokslo vystymo, vis dėl to žinia apie Epikūrą, apie jo etinę sistemą bei apie “Epikūro sodą” sklido ir už Atėnų ribų. Epikūrizmas pasiekė ir papildė senovės Romos filosofinę mintį, kurio idėjas vienaip ar kitaip žymiausiai plėtojo jau minėtas Lukrecijus.

“Mirtis mums nieko nereiškia, nes tai, kas suiro, nieko nejaučia, o tai, kas nieko nejaučia, nieko mums nereiškia”⁷⁶. Štai ši Epikūro užrašyta frazė atspindi ir paties Lukrecijaus pažiūras į savižudybę. Nors Epikūras tiesiogiai savo moksle šičia tiesiogiai nei kalba apie savižudybę, nei ją vertina moraliniu požiūriu (to nedaro ir Lukrecijus), tačiau, žinant epikūriškosios etikos bruožus, būtų galima teigti tai, kad mirtis, būdama priešinga gyvenimui ir jo teigimui, galimai traktuojama netgi kaip išėjimas iš kančios paženklinto gyvenimo. Panašiai, tik iš pirmo žvilgsnio kiek pesimistiškiau nusiteikęs Lukrecijus vis dėl to kalba apie mirties faktiškumą, ir savotiškai paliudija Epikūro iškeltą teiginį apie vienintelį žmogui duotą gyvenimą⁷⁷. Anot Lukrecijaus, žmogus,

⁷⁵ Tatarkiewicz 2001: 156

⁷⁶ Epikūras 1977: 318

⁷⁷ “Aišku, mirtis yra niekai, reikšmės mums jokios ji neturi, / jeigu dvasios pati prigimtis turi būti mirtinga. / Kaip ir praėjusiais amžiais mes liūdesio nesam patyrę, priešiškiems pūnams iš šonų visų tėvynę mūs puolant, karo baisiam sukūry kai viskas sukrėsta buvo, / visas pasaulis po aukštu dangaus skliautu sudrebėjo, / niekas tikrai nežinojo, katros klausyti valstybės / teks, nei kas žmonėse viešpataus ir žemėj, ir jūroj, - / taip ir tada, kai jau mūsų nebus ir kai bus atsiskyres / kūnas nuo sielos, - iš jų mes vieningai visi sudaryti, - / aišku, kad mums neturės nė mažiausios reikšmės tada niekas, / niekas ir pojūčių mūsų nejudins, kai mūs nebebus jau, net jei sumištų su jūra dangus ir žemė su jūra”.

In: Lukrecijus 1977: 229

prieštaraujantis mirties faktui, rodo savo nesugebėjimą pripažinti tikrovės, kokia ji žmogui reiškiasi⁷⁸.

Tai tik keletas eilučių iš Lukrecijaus šešių dalių filosofinės poemos, pristatančių autoriaus požiūrį į mirtį. Poemos tekste galima pastebėti du dalykus: *viena*, Lukrecijus mirtį pripažįsta kaip eilinį gyvenimo faktą, tokiu pačiu, kaip ir pats gyvenimas, ir *antra*, jos vengti žmogui nedera, tai prieštarauja jo būčiai ir sąmonei. Verta pastebėti ir tai, kad mirtį, kaip ir Epikūras, Lukrecijus traktavo materialistiškai, reikšdami prieštaravimą pomirtiniam gyvenimui, kuriam reikšmę suteikia idealistinis ar religinis mąstymas. Iš šio mirties traktavimo Lukrecijui savižudybė greičiausiai taip pat neatrodė nepriimtinas dalykas, juolab kai yra teigiama, kad pats Lukrecijus 44-aisiais savo gyvenimo metais baigė gyvenimą savižudybe. Tačiau tokių žinių šaltiniu yra Lukrecijaus idėjinis oponentas, IV m. e. amžiuje gyvenęs krikščionių rašytojas Jeronimas⁷⁹, pripažįstamas kaip vienas iš nepatikimiausių šaltinių, pristatančių Lukrecijaus biografiją⁸⁰.

Liucijus Anėjus Seneka gyveno nuo 4 m. prieš m. e. iki 65 m. e. m. Nors buvo ispanų kilmės, vis dėlto Senekos gyvenimas yra tampriai susijęs su Romos imperijos sostine. Seneka ne tik buvo visapusiškai išsimokslinęs, bet ir garsėjo puikia iškalba. Ankstyvieji Senekos kūrybiniai interesai reikšėsi jam rašant tragedijas, o vėlyvuojų gyvenimo laikotarpiu Senekos interesai buvo sutelkti į filosofiją. Senekos filosofinei minčiai įtakė darė skirtingų filosofinių krypčių, tokių kaip kinikai, peripatetikai ar pitagoriečiai, atstovai⁸¹. Vis dėlto Seneka filosofijos istorijoje yra žinomas kaip stoicizmo krypties atstovas⁸². Todėl, norint suprasti Senekos požiūrį į savižudybę, dera tarti keletą žodžių apie stoikų filosofiją.

⁷⁸ “Jeigu tu žmogų sutiktum, kuris pasipiktinęs sako, / kad po mirties kapuose pradės jo kūnas dūlėti, / ar jį liepsna sunaikins, ar sugrauš jo žvėrys plėšrieji. / aišku, kad nenuoširdžiai toks kalba, ir jojo krūtinėj, / tūno mintis paslėpta, nors pats užsispyręs sakytų, / kad esąs tikras, jog mires jausmų jis jokių neturėsias. / Nuomone mano, toksai pats sau negražiai prieštarauja, / su šaknimis iš gyvenimo rauti savęs nenorėdams / ir neprotingai manydamas, miręs ne visas pražūsiąs. / Jei kas, būdamas gyvas, sau ateitį tokią ateitį vaizduojas, / kad po mirties draskys jo kūną paukščiai ir žvėrys, / gailisi toks pats savęs, nemoka toks atsiskirti / ir pasitraukti visai nuo savo išiesto kūno: / mato jį gulint be žado, o pojūčius jam skiria savo”. In: Lukrecijus 1977: 231

⁷⁹ Apie tai daugiau: Zabulis 1977a: 301

⁸⁰ Smith 2001: vii

⁸¹ Zabulis 1977b: 351

⁸² Tatarkiewicz 2001: 155

Stoicizmo pradininkas buvo Zenonas Kitietis, gyvenęs tarp 336 m. prieš m. e. ir 264 m. prieš m. e.⁸³. Zenonas tikriausiai nebuvo graikų kilmės, mat jis gimė finikiečiams priklausiusiame Kitijaus miestelyje. Tačiau dvidešimt antraisiais savo gyvenimo metais Zenonas atvyko į Atėnus, čia pradėjo ir savo filosofinės minties kelionę. Pirminis impulsas Zenono filosofinėms pažiūroms buvo kinikų mokykla. Startavęs iš kinikų pozicijų, ypač tų, kurias reiškė Kratetas, ilgainiui Zenonas ėmė formuoti savąją sistemą, kurioje dėmėsysis irgi buvo skiriamas etikos klausimams. Šių svarstymų ir paieškų rezultatas – tai Zenono apie 300 m. prieš m. e. Atėnuose įkurta stoikų mokykla. Šiai mokyklai Zenonas vadovavo apie 35 metus⁸⁴, o vėliau mokyklos veiklą tęsė Zenono mokiniai Kleantas ir Chrisipas⁸⁵.

Stoicizmas buvo priešingas mokymas tuometinių Graikijoje esančių filosofinių mokyklų atžvilgiu. Stoicizme buvo jungiamas materializmas ir racionalizmas. Stoicizmas išgarsėjo griežtumu, kuriuo stoikai ir žvelgė į pasaulį. Ypatinę originalumą stoicizmas pasiekė etikoje. Tatarkievičius jai pristatyti išskiria keturis stoicizmo etiką charakterizuojančius aspektus⁸⁶. **Pirma**, stoikai reiškė nepriklausomumą nuo gamtos ir puoselėjo priklausomumą prigimčiai, neva. Tik gyvenantis pagal prigimtį yra gyvenantis pagal protą. **Antra**, stoikų gėrio idealas buvo išreiškiamas *išminčiaus*, gyvenančio pagal prigimtį ir todėl įkūnijanti protą ir dorą, laisvę ir turta, figūra; priešingybe išminčiui buvo laikoma *kvailio*, negyvenačio pagal prigimtį ir todėl nesančio doro ir proto, laisvo ir turtingo, figūra. **Trečia**, stoikai siekė pažaboti aistras, vadinamuosius afektus. Afektai - tai racionaliai žmogaus prigimčiai priešingi vidinio gyvenimo virpesiai; afektai yra žalingi tuo, kad tai nėra natūralūs žmogiškajai prigimčiai ir netarnaujantys gėriui jausmai. Vis dėlto, afektams stoikai suteikė ir teigiamą reikšmę, išskeldami *ketinimo* sąvoką. Negana to, atsižvelgdami į priimtą moralinį sprendimą, stoikai vienus poelgius laikė “teisingais” (lot. *recta*), o antrus – “kilniais” (lot. *honestas*)⁸⁷. **Ketvirta**, nors iš pirmo žvilgsnio kalbėję apie abejingumą išorinio pasaulio gėrybėms, stoikai vis dėlto siekė suvisuomeninti savo etiką. Stoikai pačių visuomenę suprato kaip tam tikrą organinę visumą, sudarytą iš kokių nors didesnių ar mažesnių

⁸³ Tatariewicz 2001: 145

⁸⁴ Tatariewicz 2001: 146

⁸⁵ Apie tai daugiau žr.: Tatariewicz 2001: 146; Zabulis 1977b: 340-341

⁸⁶ Tatariewicz 2001: 149-153

⁸⁷ Tatariewicz 2001: 152

visuomenės grupių - giminių, draugų ar tautų - kurios yra ir savotiškas pasirengimas link vieningos žmonijos⁸⁸.

Stoicizmas savo aktualumą išlaikė ir velėsnėse epochose. Kaip ir visos kitos to meto filosofinės mokyklos, stoicizmas taip pat neišvengė metamorfozių. Stoicizmo metamorfozės susijusios su tuo, kad pradinis stoikų mokymas, susiformavęs III a. prieš m. e., ėmė judėti link eklektikos, suklestėjusios jau po 100-200 metų. Eklektika, priešingai nei stoicizmas, pasižymėjo prielankumu idealistinei filosofijai⁸⁹. Stoicizmas peržengė ir geografines gimtosios Graikijos ribas. Stoikų minties pasiekimus ilgainiui perėmė romėnai, jiems kiek suteikę “romėniškojo moralizmo”⁹⁰ bruožų bei išreiškę pastangas atplėšti stoicizmą iš eklektikos įtakos. Vienas žymiausių romėnų stoikų, šalia Epikteto (50-130 m. e. m.) ir Marko Aurelijaus (121-180 m. e. m.), yra ir Liucijus Anėjus Seneka⁹¹.

Stoikų filosofijos pasekėjas Seneka požiūrį į savižudybę reiškė savo žymiausio veikalo “Laiškai Lucilijui” 4, 69-70 ir 77 laiškuose⁹². Pats veikalas “Laiškai Lucilijui”, kaip teigia lietuvių filosofas Romualdas Ozolas, “tai stoišką moralinio tobulinimo programą dėstantis veikalas”⁹³, kuriame, kaip ir sufleruoja veikalo pavadinimas, epistoliniu stiliumi parašytus tekstus Seneka adresuoja savo mokiniui Lucilijui, laiškuose savo mokinį žadina filosofijai, dėsto pagrindinius stoikų filosofijos postulatus tam, kad Lucilijus įgytų pakankamai išminties tapti valstybės piliečiu bei kosmopolitu⁹⁴. Tačiau šio darbo kontekste dera išsiaiškinti, kaip Seneka žiūri į gyvenimą bei mirtį, ir kokių iš to prieinama išvadų savižudybės klausimu.

Į gyvenimą ir į mirtį Seneka žiūri kaip į lygiaverčius reiškinius, kurie yra vienodai reikšmingi žmogaus būčiai. Seneka įspėja tiek apie gyvenimo, tiek ir apie mirties neišvengiamybę.

⁸⁸ Tatarkiewicz 2001: 152

⁸⁹ Tatarkiewicz 2001: 155

⁹⁰ Tatarkiewicz 2001: 155

⁹¹ Apie tai daugiau žr.: Tatarkiewicz 2001: 155

⁹² Būtent šiuos laiškus kaip pristatančius Senekos pažiūras į savižudybę išskiria rusų psichologas A. I. Mochovikovas, autoriaus sudarytoje rinktinėje *Суицидология: прошлое и настоящее. Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах* (liet. “Savižudybė: dabartis ir praeitis. Savižudybės problema filosofų, sociologų, psichoterapeutų darbuose ir literatūriniuose tekstuose”). Apie tai daugiau žr.: Моховиков: 2001: 28-38

⁹³ Ozolas 1986: 12

⁹⁴ Ozolas 1986: 12

Seneka gyvenimą pristato kaip tam tikrą malonumą dėl jo teikiamų galimybių nusivilkti preteksto rūbus ir vietoje jos apsivilkti togą, kuri, anot Senekos, simbolizuoja filosofiją ir todėl įrašo žmogų į vyrus⁹⁵. Seneka taip pat išreiškia ir būtinybę puoselėti savo paties gyvybę, kadangi priešingu atveju, kaip rašo Seneka, „<...> kas nevertina savo gyvybę, tas – tavosios šeimnininkas“⁹⁶. Šios gyvybės šeimnininku gali būti bet kuris žmogus, nepriklausomai nuo jo klasinės būties, ar tai būtų „didžiūnai“, ar tai būtų vergai⁹⁷. Šalia gyvenimo teikiamų malonumų bei gyvybės puoselėjimo, Lucilijui Seneka siūlo galvoti apie mirtį, tačiau tai daugiau daro norėdamas priminti apie tai, kad mirtis yra neišvengiamybė. Priešingu atveju, „[n]eturi ramaus gyvenimo tas, kuris per daug mąsto apie tai, kaip jį pratęsti, kuris mano, jog didelis gėris – pergyventi daugelį konsulų. Kasdien mąstyk apie tai, kad galėtumei abejingai palikti gyvenimą, į kurį daugelis įsikimba ir laikosi tartum skęstantieji vandens verpete <...>. Dauguma taip ir blaškosi tarp mirties baimės ir gyvenimo kančių; vargšai jie: ir gyventi nenori, ir mirti nemoka“⁹⁸. Galiausiai, ne gyvybės puoselėjimas ar gyvybės niekinimas, o sielos ugdymas užima reikšmingą vietą Senekos mokyme. Sielos ugdymas, anot Senekos, yra įmanomas tik tada, kai žmogus dairosi ne į praeitį, o žvelgia į ateitį. „Atkakliai tęsk tai“, - rašo Seneka, „ką pradėjai, ir kiek įmanydamas skubėk, kad galėtum kuo ilgiau gėrėtis tobula ir darnia siela“⁹⁹. Sielos grūdinimas naudingas dėl to, kad drąsina žmogų nesureikšminti laikinų žemiškų dalykų, ypač tokių, kurių „visiškai negaila [juos] praradus“¹⁰⁰ bei didvyriškai pastovėti už save patį neišvengiamos mirties akivaizdoje, ir dėl to, kad pagreitina žmogaus gyvenimą taip, kaip ir galėtų pagreitinti jo paties mirtį. Todėl Seneka ir žavisi Pompėjaus, Kraso, Lepido ir Gajaus Cezario pasiryžimu nedelsiant įvykdyti jiems skirtas mirties bausmes¹⁰¹.

Kaip ir gyvenimas, taip ir mirtis yra tik paties žmogaus asmeninis pasirinkimas, o ne amžinojo įstatymo nuosprendis žmogui. Nors vadinamasis „amžinasis įstatymas“, kaip teigia Seneka, davė vieną kelią į gyvenimą, tačiau tas pats amžinasis įstatymas davė ir daugybę kelių

⁹⁵ Seneka 1986: 19

⁹⁶ Seneka 1986: 20

⁹⁷ Seneka 1986: 20

⁹⁸ Seneka 1986: 18

⁹⁹ Seneka 1986: 18

¹⁰⁰ Seneka 1986: 19

¹⁰¹ Seneka 1986: 19

norint ištrūkti iš gyvenimo¹⁰². 4-ajame laiške Seneka išreiškė mintį apie būtinybę puoselėti savo gyvybę, tačiau jau 70 laiške Seneka kalba ir apie būtinybę žmogui pasirinkti tokią mirties formą, kokios pagalba jis ir norėtų mirti. Lyginant iš dviejų laiške pateikiamų mirties formus – savižudybės ar natūralios mirties – Seneka renkasi pirmosios gynybą antrosios atžvilgiu tuo, kad savižudybė išreiškia žmogaus proto pajėgumą priimti nors ir rizikingą, bet konkretų sprendimą.

Priešingai savižudybei, paklusnus pasidavimas gamtai liudija apie žmogaus prisirišimą prie aplinkos nuomonės ir savo paties užmarštį. Todėl Seneka ir rašo: „Tu sutiksi net žmonių, skelbiančių išminties mokslą, kurie neigia teisę savanoriškai baigti gyvenimą ir laiko savižudybę nusikaltimu. Jų nuomone, reikia laukti gamtos skirto galo. Kas taip kalba, nemato, jog pats sau užtveria kelią į laisvę“¹⁰³. Būtent 70-ajame laiške Seneka prisistato jau kaip ir šioks toks savižudybės apologetas, pateikdamas praktinius būdus savo paties gyvybei atimti. „Norėdamas atsikratyti galvos skausmų“, rašo Seneka, „tu dažnai nuleisdavai kraują. Norint atimti kūno jėgas, perpjaunamos gyslos. Nereikia giliai smeigti durklo krūtinėn; mažas peiliukas atveria kelią į didžiąją laisvę, o vienas įdūrimas išgelbti nuo rūpesčių“¹⁰⁴.

Seneka savo Lucilijui adresuotuose laiškuose sulygina gyvenimo ir mirties reikšmę, juos tarpusavyje tapatina kaip lygiareikšmius būties įvykius, tačiau už gyvenimą ir už mirtį jam svarbesniu atsiskleidžia žmogaus valios laisvės pasireiškimas bei šios laisvės sąlygotas gebėjimas priimti lemiamą sprendimą. Tokį sprendimą priėmė ir pats Seneka, kurio praktinis sprendimas nepalyginamai geriau atskleidė jo teorinių samprotavimų esmę. Pats Seneka buvo pasiūstas myriop romėnų konsulų dėka, ir šios bausmės jis nei kiek nepabūgo. Paskutiniąsias Senekos gyvenimo dienas įamžino romėnų istorikas Publijus Kornelijus Tacitas (56 m. e. m. – 117 m. e. m.). Anot Tacito, Seneka išreiškė menamą nepagarbą Pizonui, sąmokslą prieš tuometinį Romos imperatorių Neroną organizatoriui, nors kaip ir teigia Tacitas, pats Seneka buvo menamas sąmokslininkas¹⁰⁵. Pernelyg nesigilinant į išorines aplinkybes, Seneka, paklaustas imperatoriaus Nerono apie tai, ar šis nesiruošias mirtį, netgi neišreiškė „jokio liūdesio kalboje ar veide“¹⁰⁶. Maža to, kaip teigia Tacitas, vieno į Senekos šeimos namus vėliau pasiūsto centuriono Seneka „neišsigando ir paprašė

¹⁰² Seneka 1986: 181

¹⁰³ Seneka 1986: 181

¹⁰⁴ Seneka 1986: 182

¹⁰⁵ Tacitas 2005: 337

¹⁰⁶ Tacitas 2005: 337

atnešti testamentą“¹⁰⁷. Imperatoriaus valdžia buvo nustebinta tokiu Senekos elgesiu, tačiau pastarasis ties tuo nesustoja ir čia pat persipjauna rankų venas. Tačiau, kaip rašo Tacitas, „[k]adangi iš nusenusio, menko maisto išsekinto kūno kraujas tekėjo lėtai, Seneka persikirto kelių ir pakinklių gyslas“¹⁰⁸. Būdamas šių įvykių liudininku, imperatorius Neronas netgi išveda iš kambario Senekos žmoną Pompėją Pauliną, norėdamas užkirsti galimą Paulinos siekį mirti taip, kaip miršta Seneka. Po šių įvykių Paulina gyveno dar keletą metų, kol Seneka galiausiai mirė būdamas įneštas į pirtį, kur galiausiai užduso nuo sankaupos karštų garų, prieš tai dar bandęs paspartinti savo gyvenimo galą išgerdamas nuodų.

Apskritai antikinė kultūra palankiai žiūrėjo į savižudybę, moraliniu požiūriu jos nesmerkė, tačiau jos tuo pačiu požiūriu ir neskatino. Apie tai liudija anksčiau darbe aptarta Lukrecijos istorija. Savižudybė Antikos filosofų buvo vertinama sąryšyje tarp gyvenimo ir mirties – bent jau taip savižudybę romėnų filosofijoje vertino epikūrietis Lukrecijus, o stoikas Seneka pagarsėjo tuo, kad pristatė tam tikrus ir konkrečius įrankius, galinčius paspartinti savižudybę. Apibendrinus šias žinias, Antikos civilizacijoje į savižudybę buvo žiūrima kur kas laisviau ir palankiau, priešingai negu tai darė vėlyvaisiais antikiniai laikais atsiradusi krikščionių religija ir jos sąlygota krikščioniškoji filosofija.

1.3. Patristinės filosofijos metmenys

Paskutiniojo amžiaus prieš mūsų erą metu Romos valstybė gyveno paskutinius Respublikos, įsteigtos dar 509 m. prieš m. e., metus. Valstybės vidaus politikos krizę liudijo yranti vergovinė santvarka, kurios krizę įprasmino žymusis Spartako vergų sukilimas, o valstybės užsienio politika pasižymėjo Romos konsulo Pompėjaus įtakos plėtra karinėmis priemonėmis rytiniuose Respublikos pakraščiuose.

Vergai Romos teritorijoje nebuvo vien tik vietiniai romėnų žmonės, praradę piliečių teises, bet ir Romos karų su kitomis valstybėmis metu į vergovę paimti įvairiausių etninių grupių, tokių kaip germanai, trakai ar galai, atstovai. Vergai, nežiūrint į jų kilmę ir etninę priklausomumą, paprastai dirbo žemės ūkio darbus ypatingai sunkiomis sąlygomis¹⁰⁹. Ypatingai nepavydėtinas sąlygas, tačiau aukštesnėje socialinėje padėtyje negu likę vergai, turėjo vadinamieji „gladiatoriai“.

¹⁰⁷ Tacitas 2005: 337

¹⁰⁸ Tacitas 2005: 338

¹⁰⁹ Maškinas 1955: 270

Gladiatoriai – tai tam tikra kovotojų rūšis¹¹⁰, sudaryta iš vergų ir romėnams tarnavusi pramoginiais tikslais. Kaip rašo Maškinas, „I a. prieš m. e. be gladiatorių kovų nepraeidavo nė viena šventė“¹¹¹. Romėnų liaudis kovų metu turėjo galimybę nuspręsti, ar kritęs gladiatorius vertas būti paliktas gyvu, ar paliktas mirti. Tačiau būtent gladiatorių sluoksniuose ėmė vystytis tam tikros revoliucinės nuotaikos siekiant išvaduoti prispaustuosius iš vergovės.

Būtent vienoje iš gladiatorių mokyklų Kapujoje (Italija) 74 m. prieš m. e. tapo šaltiniu būsimam Spartako vergų sukilimui; nors šis sąmokslas buvęs susektas, tačiau „daugiau kaip 70 vergų pavyko išeiti iš miesto ir pasislėpti Vezuvijoje“¹¹². Spartako vardu pakrikštytas vergų sukilimas kilo nuo trakų kilmės vergo Spartako¹¹³. Žinias apie Spartako biografiją vienas pirmųjų pateikė graikų filosofas ir biografas Plutarčas (apie 45 m. e. m. – apie 125 m. e. m.)¹¹⁴. Anot Plutarcho, Spartakas buvo iš klajoklių genčių kilęs traketis, pasižymėjęs ne tik fiziniu stiprumu, tačiau ir tam tikru dvasiniu nusiteikimu, kuris jį darė labiau panašų ne į traketį, o į graiką¹¹⁵.

Vezuvijoje pasislėpusių sukilėlių gretas pildė tiek iš kaimyninių dvarų pabėgę vergai, tiek valstiečiai, kiek laisvesni nei vergai¹¹⁶. Iš pradžių Romos Respublikos vyriausybė į šį sukilimą nežvelgė rimtai dėl ir taip įprastai anksčiau vykusios praktikos vergams pabėgti nuo savo ponų. Tačiau vėliau Romos valdžia suprato padariusi klaidą, ir išsiuntė pirminius kovinius dalinius sukilimui malšinti. Sukilimo malšintojų kova baigėsi jų pralaimėjimu, pasitarnavusiu spartakiečiams tuo, kad po šio mūšio spartakiečiai įgijo sukilimo malšintojų ginklus¹¹⁷. Vėliau vykęs mūšis tarp spartakiečių ir sukilimo malšintojų, kuriems vadovavo propretorius Gajus Kludijus Glabras, vėlgi baigėsi spartakiečių pergale, nors šis mūšis iš pradžių spartakiečiams nesiklostė taip sėkmingai, kaip anksčiau įvykęs¹¹⁸. Spartakiečiai laimėjo ir sekantį mūšį, vykusį Kampanijoje – šįkart mūšio metu spartakiečiai įveikė atsiųstą pretorių Publijų Varinijų bei jo

¹¹⁰ Verlag 1998: 163

¹¹¹ Maškinas 1955: 270

¹¹² Maškinas 1955: 270

¹¹³ Titus 1912

¹¹⁴ Dillon 1996: 182-183

¹¹⁵ Plutarch 2002

¹¹⁶ Maškinas 1955: 271

¹¹⁷ Maškinas 1955: 271

¹¹⁸ Maškinas 1955: 271

legatus. Sukilimo jėgos populiarumą įgyjo ne tik Kampanijoje, bet ir Kampanijos regione artimose apylinkėse.

Tačiau didėjant pergalių prieš sukilimo malšintojus skaičiui, pačiose sukilėlių gretose ėmė ryškėti vidiniai prieštaravimai. Iš pradžių prieštaravimų būta tarp paties Spartako ir vieno iš sukilėlių vadų Krikso. Abudu karvedžiai nesutarė, kuria kryptimi judėti toliau ir dėl kilusios ginčo abu karvedžiai netrukus išsiskyrė. Įvyko skilimas sukilėlių tarpe. Tarpusavyje skilusioms armijoms toliau kovoti sekėsi sunkiau, pirmieji buvo įveikti Krikso būriai 72 m. prieš m. e., Kriksui žuvus Apulijoje netoli Gargano kalno. Tuo tarpu Spartako būriai išlaikė sukilimo pradžioje įgytą galią, ją sustiprinę įveikiant Galijos vietininko armiją. Įvairūs šaltiniai teigia, kad tuo metu Spartako kariuomenę galėjo sudaryti iki 120 tūkstančių žmonių¹¹⁹. Vis dėl to pats Spartakas ėmė blaškytis strategiškai – iš pradžių rengėsi žygiuoti į Romos miestą, tačiau netrukus šio plano atsisakė.

Tuo metu dėl išaugusios Spartako kariuomenės galios pačiame Romos mieste tvyravo įtampa. Reaguodamas į sukilėlių grėsmę, Romos Senatas suteikė ypatingus įgaliojimus Markui Licinijui Krasui (apie 115 m. prieš m. e. – apie 53 m. prieš m. e.)¹²⁰. Tačiau besiblaškanti Spartako kariuomenė nužygiavo link Brindizio (Italija) miesto. Dėl šio Spartako sprendimo nuo kariuomenės atsiskyrė vieni iš jos vadų Hanikas ir Kastas, o tuo pasinaudojo Krasas, sutriuškinęs yrančius Spartako būrius, kurių metu žuvo arti 12 tūkstančių vergų¹²¹. Tai galutinai palaužė Spartako galią, ir jis ėmė elgtis sau keistai nebūdingai. Lemiamo mūšio metu 71 m. prieš m. e. Apulijoje Spartakas netgi nudūrė savo žirgą, ir pats savo jėgomis užmušė daug priešininkų, tačiau jis netrukus ir pats krito negyvas. Po Spartako mirties nustojo egzistavusi ir jo kariuomenė, o Krasas, kartu su iš Ispanijos atskubėjusiu konsulu Pompėjumi (106 m. prieš m. e. – 48 m. prieš m. e.), ėmėsi žiauriai malšinti sukilimą, nukryžiaavę per 6 tūkstančius žmonių¹²².

Sukilimo oponentų Kraso ir Pompėjaus žygdarbiai nesibaigė ties Spartako sukilimo malšinimu. Tiek Krasas, tiek Pompėjus galiausiai tapo Romos valstybės konsulais, abu šalį valdę po 70 m. prieš m. e. Vėliau sekusių įvykių, kurių fone buvo Romos karinės ekspansijos kampanija į Rytus, ryškia tapo Pompėjaus asmenybė. Nors tarpusavio santykiai tarp Pompėjaus ir Kraso per

¹¹⁹ Maškinas 1955: 272

¹²⁰ Ward 1977: 46-57

¹²¹ Maškinas 1955: 274

¹²² Maškinas 1955: 274

judviejų konsulavimo laikotarpio buvo paženklinėti prieštaravimais ir nesutarimais, tačiau tai nebuvo trukdžiai Pompėjaus ir Kraso konsulavimo laikotarpiu, pavyzdžiui, 70 m. prieš m. e. pradėti liaudies tribūnų valdžios atkūrimą ir teismų reformas remiantis Aurelijaus įstatymais (lot. *lex Aurelia*).

Atitinkami pokyčiai Romos Respublikos vidaus politikoje lėmė ir tolesnę Romos Respublikos užsienio politiką. Pompėjo valdymo laikotarpiu užsienio politika buvo paženklinta karais, iš pradžių su piratų laivais¹²³, o vėliau, įveikęs piratus, Pompėjas ėmė tvirtinti savo valdžią rytiniuose Romos Respublikos pakraščiuose, kur ir čia pasiekė pergalių. Į savo pergalių sąrašą įrašęs ir kovą su piratais Viduržemio jūroje, Pompėjas ties čia nesustojo ir toliau rengė karinius žygius rytiniuose Romos imperijos pakraščiuose. Nors ekspansija į šias teritorijas vyko ir anksčiau Pompėjaus konsulavimo laikų, tačiau vienas po kito Pompėjaus valdžiai pasidauodavo vis daugiau tuomečių valdovų. 66 m. prieš m. e. Pompėjaus kariuomenė įžengė į Ponto karalystę (dab. Armėnija), o jos karalius Tigranas pasidavė Romos valdžiai¹²⁴. Panaši įvykių eiga vyko ir po metų, šįkart Bosporo karaliui pripažinus savo priklausomybę nuo Romos valdžios¹²⁵. Dar po metų Pompėjaus kariuomenė įžengė į dabartinės Sirijos teritoriją¹²⁶.

Atskiro paminėjimo nusipelno įvykiai Judėjoje, kurioje, skirtingai nei Ponto ar Bosporo karalystėse, įvykiai nesiklostė tiek taikiai, kiek to tikėjosi Pompėjus. Vykstančių nesutarimų kulminacija įvyko Jeruzalėje, miesto žyniams pasidavus Pompėjui tik po šventyklos apgulties. Į Romos Respublikos sudėtį įjungtos Judėjos provincijos atstovu tapo Hirkanas, pripažintu pirmuoju Judėjos žyniu¹²⁷. Šiuo būdu, kaip rašo Maškinas, „Judėja neteko užkariautą II a. pabaigoje ir I a. prieš m. e. pradžioje teritoriją, pavyzdžiui, graikų miestų ir buvo traktuojama kaip **Sirijos provincijos** sudėtinė dalis“¹²⁸. Vėliau Judėjos provinciją valdė įžymusis romėnų statytinis Erodas, valdžią gavęs 40 m. prieš m. e.

Yrančios vergovinės santvarkos sukeltų padarinių ir Romos Respublikos karinių ekspansijų į Artimuosius Rytus fone formavosi ir atitinkama engiamųjų tautų pasaulėžiūra,

¹²³ Apie tai daugiau žr.: Maškinas 1955: 277-278

¹²⁴ Maškinas 1955: 281

¹²⁵ Maškinas 1955: 281

¹²⁶ Maškinas 1955: 281

¹²⁷ Maškinas 1955: 282

¹²⁸ Pastaba. Paryškinta darbo autoriaus – J.Ž. In: Maškinas 1955: 282.

pasižymėjusi stiprėjančiu religingumu. Ypač jis stiprėjo tuometinėse žydų bendruomenėse, gyvenusiose ne tik gimtojoje Judėjoje, bet ir diasporose, įsikūrusiose visoje Romos imperijoje¹²⁹. Tačiau kaip pastebi amerikiečių sociologas Rodnis Starkas (angl. Rodney Stark), į įvairius tuometinius religinius sąjūdžius buvo tiesiogiai įsitraukę ar kitaip palaikymą reiškė turtingieji Judėjos sluoksniai – vieni tokių turtingųjų, anot Starko, buvo apaštalas Paulius, kuris buvo pirkliu¹³⁰. Tačiau apskritai religiniuose vaizdiniuose ėmė dominuoti eschatologinės, apokaliptinės ir mesianistinės idėjos¹³¹. Jų turinį sudarė tokie siekiai, kaip dvasinis žmonijos atsinaujinimas, dievo siųsto atpikėjo (Mesijaus) figūros laukimas bei socialinio teisingumo įgyvendinimas¹³². Tačiau šios idėjos bei siekiai anaipol nebuvo vien tik žydų bendruomenės išskiriantis požymis – iki žydų šias idėjas plačiai nagrinėjo graikai; kaip rašo lietuvių filosofas Bronius Kuzmickas „[m]esianistines ir eschatologines idėjas daugelis derino su kai kuriomis tuometinės graikų filosofijos idėjomis“, daugiausiai stoicizmo, neoplatonistinės ir neopitagorininkų minties pasiekimais¹³³.

Todėl žydų religijos (judaizmo) ir graikų filosofijos (helenizmo) sintezėje formavosi naujoji pasaulėžiūra, vėliau tapusi viena iš didžiausių pasaulinių religijų – *krikščionybė*. Nesigilinant plačiau į pačią krikščionybę, į jos teorinius ir istorinius ypatumus, iš krikščioniškos religijos, kurios pamatas buvo pranašo Jėzaus Kristaus mokslas¹³⁴, formavosi ir taip vadinama *krikščioniškoji filosofija*. Pastaroji ne tik radosi iš anksčiau minėto judaizmo bei helenizmo, vienu metu perimadama, tačiau tuo pačiu ir išreiškdamą tam tikrus skirtumus nuo dviejų skirtingų pasaulėžiūrų. Judaizmo atžvilgiu krikščioniškoji filosofija atmetė autoritarinio pobūdžio žydų religingumą, išrinktosios „dievo tautos“ motyvus, skatindama artimo meilės idėjas ir religinį išganyką nežiūrint į socialinius ar etninius skirtumus¹³⁵. Helenizmo atžvilgiu krikščioniškoji filosofija graikų pasaulėžiūroje įsitvirtinusiame pažintiniam ir estetiniam santykiui su tikrove

¹²⁹ Kuzmickas 1980: 69

¹³⁰ Stark 2011: 32-34

¹³¹ Kuzmickas 1980: 68

¹³² Kuzmickas 1980: 68

¹³³ Kuzmickas 1980: 68

¹³⁴ Tatarkiewicz 2001: 197

¹³⁵ Kuzmickas 1980: 69

priešpastatė etinį žmogiškosios būties santykį su tikrove¹³⁶, o ši tikrovė, skirtingai nei graikų filosofijoje puoslėjamas tikrovės statiškumas, krikščioniškosios filosofijos požiūriu yra istoriška, laikiška ir dinamiška, nuolat laukianti dievo atėjimo į žmogiškąjį gyvenimą ir žmogiškojo išganymo dievuje¹³⁷. Vis dėlto verta pastebėti tai, kad būtent krikščioniškoji filosofija, statydama savo sisteminių pamatą ant judaizmo ir helenizmo, šį pamatą suteikė ir pačiai krikščionių religijai. O iki tol, kaip teigia Tatarkievičius, „[p]irmyktė krikščionybė <...> nebuvo filosofijos sistema, ji net neturėjo filosofinių prielaidų. Tai iš esmės buvo dorovės mokslas“¹³⁸, kurio dėmesio centre – „Dievo pažinimas, dorovės įstatymas ir pomirtinio gyvenimo apreiškimas“¹³⁹.

Iškilusi kaip tam tikras dorovinio pobūdžio mokymas, krikščionybė netruko pačią save sutvirtinti socialiniame gyvenime, reikšmdama opoziciją tuometinės jau Romos imperijos vergovinei ekonominei ir visuomeninei santvarkai. „Krikščioniškoji pasaulėžiūra“, rašo Kuzmickas, „smerkė gladiatorių kovas, imperatorių kultą, vergiją ir turtinę nelygybę (bent iš pradžių), o tai tuometinėmis sąlygomis buvo neabejotinai pažangus dalykas“¹⁴⁰. Todėl nėra nieko keisto, kodėl apskritai krikščioniškoji pasaulėžiūra, priešpastatydama tam tikrą savotišką humanizmą užsitęsusių vergovinių ekonominių santykių sukeltai dvasinei žmonijos krizei, susilaukė didžiulio dėmesio iš engiamųjų Romos valstybės sluoksnių, kurių tarpe buvo „vergai, kaimų ir miestų neturtingieji ir pavergtieji“¹⁴¹.

Šie engiamieji sluoksniai pasaulėžiūriniu aspektu buvo pagonys, o kalbiniu – daugiausiai graikai. Todėl, atsižvelgdami į ligtolinę savo gyvenimo patirtį bei kalbinės komunikacijos galimybes, naujosios religijos apologetai didžiąją dalį krikščioniškosios pasaulėžiūros sąvokų formavo remiantis graikų filosofijos, ypač persisėmusios religinio mąstymo¹⁴², pasiekimais. Šiuo atžvilgiu krikščioniškosios filosofijos pamatas yra idealistinio pobūdžio, o krikščioniškosios filosofijos polinkį į idealistinį filosofavimo būdą liudija platonizmo ir neoplatinizmo, aristotelizmo, stoicizmo, kinikų mokyklos įtrauktis į krikščioniškosios filosofijos akiratį. Tatarkievičius rašo:

¹³⁶ Kuzmickas 1980: 70

¹³⁷ Kuzmickas 1980: 70

¹³⁸ Tatarkiewicz 2001: 197

¹³⁹ Tatarkiewicz 2001: 196

¹⁴⁰ Kuzmickas 1980: P. 69

¹⁴¹ Kuzmickas 1980: P. 69

¹⁴² Tatarkiewicz 2001: 197

„[i]š *platonizmo* [krikščionybei – J.Ž.] pasirodė priimtina idealistinė pažiūra į pasaulį bei įsitikinimas, jog dvasios pasaulis yra aukštesnis už materialųjį; iš *aristotelizmo* – Dievo, kaip pasaulio pirmosios priežasties bei tikslo, koncepcija; iš *stoicizmo* – mintis, kad materialusis pasaulis yra prisotintas dvasios; iš *kinikų* filosofijos – abejingumas laikiniems dalykams; net *skepticizmas* pasirodė galįs būti naudingas, nes, nepripažindamas juslinio bei protinio pažinimo vertės netiesiogiai teikė argumentų tiems, kas apreiškime ir įkvėpime matė tiesos pažinimo šaltinį“¹⁴³. O visa tai, kas iš graikų filosofinių sąvokų prieštaravo krikščioniškajam tikėjimui, Bažnyčia ryžtingai atmesdavo kaip silpninančias tikėjimo tiesas.

Šalia to, krikščioniškoji filosofija nustatė ir savitą filosofijos apibrėžimą. Jeigu, pavyzdžiui, filosofija graikiškame mąstyme reiškė teisingumo paieškas, tai štai Klemensas Aleksandrietis (apie 150 – apie 210 m. e. m.) aiškino, kad filosofija „[d]abar yra reikalinga tam, kad nukreiptų juos [graikus – J.Ž.] dievui garbinti“¹⁴⁴. Panašias į Klemenso Aleksandriečio idėjas I-II amžiuje vėliau reiškė Jonas Damaskietis, teigęs, kad „filosofija yra tapimas panašiu į dievą“¹⁴⁵. Taigi, filosofija iš esmės krikščionims buvo reikalinga norint tiek sureliginti filosofiją, tiek norint sufilosofinti religiją. Kitaip tariant, krikščioniškosios filosofijos išraiška tapo formulė „filosofija – teologijos tarnaitė“ (lot. *philosophia ancilla theologiae*)¹⁴⁶, nubrėžusi pamatines jau Viduramžių filosofijos gaires.

Vyraujančias pozicijas filosofijos istorijoje krikščioniškoji filosofija išlaikė iki XIV amžiaus. Chronologiniu požiūriu krikščioniškoji filosofija yra skirstoma į *patristiką* (iki V m. e. a.) ir *scholastiką* (VIII a. – XIV a.). Šio darbo kontekste reikšmingas yra patristinis krikščioniškosios filosofijos etapas. Pats žodis „patristika“ yra kildinamas iš lotynų kalbos žodžio *padre*, reiškiančio „tėvas“. Tėvais ankstyvojoje krikščioniškoje filosofijoje vadinami tam tikri Bažnyčiai lojalūs mąstytojai, aiškinę bei gynę krikščioniškąją doktriną, formulavę pagrindinius jos teiginius. Ilgainiui filosofijos istorijoje iškiliausi šios veiklos darbuotojai buvo pradėti vadinti Bažnyčios Tėvais (lot. *patres ecclesia*)¹⁴⁷. Be Bažnyčios Tėvų reiškiamos krikščionybės apologetikos ir krikščioniškosios pasaulėžiūros sisteminimo darbų, patristika dar skirstoma

¹⁴³ Tatarkiewicz 2001: 197

¹⁴⁴ Klemensas 1980: 81

¹⁴⁵ Damaskietis 1980: 145

¹⁴⁶ Kuzmickas 2003: 6

¹⁴⁷ Kuzmickas 1980: 71

geografiniu bei chronologiniu požiūriu. Geografiniu požiūriu vystėsi Rytų ir Vakarų patristikos srovės, dėl kultūrinių ir kalbinių ypatybių atitinkamai žinomos kaip *Graikų Tėvų* bei *Lotynų Tėvų* patristika¹⁴⁸. Chronologiniu požiūriu patristikos centru yra 325 m. e. m. įvykęs I Nikėjos susirinkimas. I Nikėjos susirinkimas žymus tuo, kad jame buvo suformuluota Švenčiausios Trejybės formulė, išpažįstanti „Dievą Tėvą, Dievą Sūnų (Jėzų Kristų) ir Dievą Šventąją Dvasią kaip vieną asmenį“; taip pat šiame susirinkime buvo pripažintas vieno krikšto nuodėmėms atleisti, mirusiųjų prisikėlimo bei amžinojo gyvenimo dogmos¹⁴⁹. Tačiau krikščioniškosios filosofijos požiūriu Nikėjos susirinkimas yra tas atraminis taškas, krikščioniškąją filosofiją jos patristiniu laikotarpiu skirstantis į *ikinikėjiškąją* ir į *ponikėjiškąją* krikščioniškąją filosofiją. *Ikinikėjiškuoju* laikotarpiu Bažnyčios Tėvų buvo vykdomos paieškos krikščionybei propaguoti bei sisteminti, o *ponikėjiškuoju* laikotarpiu, kaip rašo Tatarkievičius, „buvo nustatytos pamatinės dogmos, kurių dogmatinė filosofija negalėjo peržengti“¹⁵⁰. Ikinikėjiškoji krikščionybė savo pamatinius teiginius kūrė remiantis gnostikų ir Rytų (Aleksandrijos) Tėvų, ypač Origeno (apie 185 m. e. m. – apie 254 m. e. m.)¹⁵¹ pasiekimais; ponikėjiškoji krikščionybė savo pamatinius teiginius kūrė remiantis Kapadokijos, daugiausiai Grigaliaus Nisiečio (apie 325 m. e. m. – apie 394 m. e. m.)¹⁵² bei Aurelijaus Augustino sistemomis.

Nesigilinant į tolesnius patristinės, Bažnyčios Tėvų laikotarpio, filosofijos ypatumus, kryptis ir istorinį likimą, šio darbo kontekste yra aktuali būtent Aurelijaus Augustino mintis, atskleidžianti paties Augustino Lukrecijos savižudybę recepciją bei moralinį požiūrį į ją. Ši recepcija į savižudybę moraliniu požiūriu sekančiuose šio darbo skyriuose bus pristatoma ir lyginama kartu su kito patristikos laikotarpio apologeto ir sistemintojo Tertuliano recepcija.

¹⁴⁸ Tatarkiewicz 2001: 198

¹⁴⁹ Kuzmickas 2000: 132

¹⁵⁰ Tatarkiewicz 2001: 198

¹⁵¹ Tatarkiewicz 2001: 208

¹⁵² Tatarkiewicz 2001: 212

2. TERTULIANAS IR LUKRECIJOS SAVIŽUDYBĖS RECEPCIJA

2.1. Tertulianas ir jo biografijos problema

Istorija žmonijai pašykštėjo nuoseklių žinių apie Tertuliano (tikr. Kvintas Septimas Florenas Tertulianas) gyvenimo biografiją, vietoje to žmonijai pateikdama tik padrikus, tarpusavyje nesusijusius liudijimus iš skirtingų autorių bei šaltinių. Vienintelis kiek nuoseklesnis pasakojimas apie Tertuliano gyvenimą yra pristatytas IV m. e. a. krikščionių rašytojo Jeronimo veikale “Apie iškilus vyrus” (lot. *De viris illustribus*). “Iki gyvenimo vidurio”, rašo Jeronimas, “jis [Tertulianas – J.Ž.] buvo Bažnyčios presbiteris, vėliau, Romos bažnyčios dvasininkų pavydo ir piktnaudžiavimo paskatintas, įsitraukė į Montano doktriną ir daugelyje savo knygų mini naują pranašystę”¹⁵³. Jeronimas nenurodo, kokiose knygose Tertulianas mini apie taip vadinamą naują pranašystę, tačiau Jeronimas nurodo, kad Tertulianas rašė daugiausiai prieš bažnyčią nukreiptas knygas, tokias kaip “Apie kuklumą”, “Apie persekiojimus”, “Apie pasninką” ir šešių tomų apimties knygą “Apie ekstazę”, kurios septintoji knyga yra nukreipta prieš Apolonijų¹⁵⁴. Apie Tertuliano mirtį Jeronimas pasisako lakoniškai, teigdamas, kad Tertulianas mirė sulaukęs garbaus amžiaus¹⁵⁵. Atsižvelgiant į Jeronimo liudijimą, šiuo metu turimas štai toks Tertuliano biografinis eskizas, jį pristatantį kaip žymų bažnytinį veikėją, vėliau įsitraukusį į montanistų sektą ir daugelyje savo knygų pasisakančią antibažnytiškai.

Tačiau ne vienintelis Jeronimas paliko žinių apie Tertuliano asmenį, o sulig kiekvienu naujesniu liudijimu vis mažiau formavosi aiškus Tertuliano gyvenimo faktus atspindintis portretas. Panašiu kaip ir Jeronimas metu gyvenęs vienas ankstyvųjų Bažnyčios istorikų Eusebijas Cezarietis Tertulianą pristato jau kaip teisininką, rašiusį lotynų kalba¹⁵⁶. Apie tai Eusebijus užsimena savo veikalo “Bažnyčios istorija” skyriuje, pasakojančiame apie imperatoriaus Tiberijaus atsivertimą į krikščionybę po Judėjos prefekto Poncijaus Piloto pranešimo apie Jėzaus Kristaus mirtį ir prisikėlimą; Eusebijus rašo: „[a]pie tai kalba Romos teisės žinovas Tertulianas, garsus vyras, vienas iš įžymiausių romėnų, savo krikščionių “Apologijoje”, parašytoje lotynų kalba ir išverstoje

¹⁵³ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus - J.Ž. In: Schlaf 2010: 883

¹⁵⁴ Schlaf 2010: 883

¹⁵⁵ Schlaf 2010: 883

¹⁵⁶ Eusebijas 1993: 50

į graikų kalbą”¹⁵⁷. Tas pats Eusebijas pateikia papildomų žinių apie montanistų sektą, į kurią, anot Jeronimo, įstraukė Tertulianas, tačiau aptardamas Montano sektą¹⁵⁸, Eusebijas niekur nemini Tertuliano vardo. Apie Montano sektą Eusebijus atsiliepia neigiamai, jos įkūrėją Montaną iš Ardabau miestelio Mizijoje netoli Frygijos pasienio¹⁵⁹ įvardydamas kaip pakrikštytąjį, tačiau apsėstą demonų¹⁶⁰ ir skelbusį opozicines nuotaikas nesilaikyti bažnytinių papročių¹⁶¹, taip savo mokymu besikėsinusį į Bažnyčios vienybę asmenį¹⁶², galiausiai buvus jį ir jo sektai sutriuškintiems nesulaukus tinkamo palaikymo iš Frygijos gyventojų¹⁶³.

Šiais laikais, mokslininkamas vertinant skirtingus Jeronimo ir Eusebijaus liudijimus apie Tertulianą, daroma išvada, kad Tertuliano biografija yra daugiau kelianti klausimų nei atsakymų. Štai 1971 metais pasirodžiusioje monografijoje “Tertulianas: istorinė ir literatūrinė studija” (angl. *Tertulian: a Historical and Literary Study*) britų istorikas Timotis D. Bernesas (angl. Timothy D. Barnes) pristato tai liudijančius argumentus. Anot Berneso, Jeronimo pristatyta Tertuliano biografija nėra patikima dėl to fakto, kad Jeronimas pagrindu aprašant Tertuliano gyvenimą rėmėsi būtent Eusebijo Cezariečio pasakojimu bei tuo, ką apie Tertulianą remiantis vien jo raštais perskaitė pats Jeronimas¹⁶⁴. Negana to, Jeronimo pateikta Tertuliano gyvenimo biografija, anot Berneso, prieštaringa dėl fakto, kad Tertulianas neva laikė save dvasininku, kai Tertulianas savo raštuose bent du kartus pristato save kaip pasaulietį¹⁶⁵, ir dėl fakto, kad Tertuliano tėvas pristatomas kaip ”prokonsulas šimtininkas”; Berneso tvirtinimu, pareigų tokiu pavadinimu Kartaginoje sutelktoje Romos imperijos kariuomenėje negalėjo būti dėl akivaizdžių priežasčių¹⁶⁶. O atsižvelgiant į paties Eusebijo tvirtinimus apie Tertuliano teisinę kvalifikaciją ir jo puikų romėnų teisės išmanymą, keliami hipotezė apie teisininką vardu Tertulianas, atskirą asmenį, niekuo

¹⁵⁷ Eusebijas 1993: 50

¹⁵⁸ Eusebijas 1993: 166-169

¹⁵⁹ Eusebijas 1993: 167

¹⁶⁰ Eusebijas 1993: 167

¹⁶¹ Eusebijas 1993: 167

¹⁶² Eusebijas 1993: 168

¹⁶³ Eusebijas 1993: 168

¹⁶⁴ Barnes 1971: 12

¹⁶⁵ Barnes 1971: 11

¹⁶⁶ Barnes 1971: 11-12

neprimenančio Jeronimo apibūdinto dvasininko Tertuliano. Ši hipotezė¹⁶⁷ Berneso keliama atsižvelgiant į faktą, kad tuometiniuose teisiniuose dokumentuose – „Digeste“ (lot. *Digestum*) ir „Justiniano kodekse“ (lot. *Codex Iustiniani*) – yra užsimenama apie Tertulianą, neva parašiusį veikalą „Apie Kastrenijaus turtą“ (lot. *De Castrensi Peculi*) ir aštuonių knygų apimties „Klausimus“ (lot. *Quaestiones*). Tačiau teisės išmanymas nebuvo vien tik juristo, tačiau tai buvo ir bet kurio kito išsilavinusio, Antikos epochoje gyvenusio piliečio privalomas atributas¹⁶⁸. Taigi, atsižvelgiant į Jeronimo bei Eusebijo liudijimus apie Tertuliano gyvenimą bei Berneso požiūrį į šių dviejų autorių pristatytą, tampa aišku, kad apie Tertuliano biografiją kalbėti negalima, o siekiai ją apibrėžti - tai bergždžia, apčiuopiamų rezultatų neduodanti veikla¹⁶⁹.

Dėl šios problemos Bernesas netgi rekomenduoja apskritai vengti konstruoti bent kiek nuoseklią Tertuliano biografiją, vietoje to pasiūlydamas nagrinėti Tertuliano kūrybinį palikimą¹⁷⁰ atsižvelgiant į jo laiką bei parašymo aplinkybes. Tuo metu Tertulianas gyveno Kartaginoje valdant imperatoriams Severijui Septimui ir jo sūnui Karakului¹⁷¹. Kyla klausimas: ką Tertulianui reiškė būti krikščioniu, ir kaip jo veiksmai įkvėpė kitus krikščionis?¹⁷²

2.2. Krikščionybės padėtis Šiaurės Afrikoje ir Romos imperijoje I m. e. a. - II m. e. a.

Vienas pirmųjų šaltinių, atskleidžiančių krikščioniškosios bendruomenės situaciją Šiaurės Afrikos teritorijoje, yra vadinamasis Scilio kankinių tardymas¹⁷³, vykęs 180 m. e. m. liepos 17 d.¹⁷⁴. Nėra žinoma, kurioje vietoje tiksliai įvyko šis tardymas, o šiais laikais ginčijamasi ir dėl tikslaus vietovės pavadinimo¹⁷⁵, tačiau šio tardymo metu tais pačiais metais Kartaginos (dab. Alžyras) – tuometinio Šiaurės Afrikos krikščioniškosios bendruomenės centro – prokonsulu tapęs Vigelijus Saturninas nuteisė kalaviju keletą krikščioniškosios bendruomenės narių¹⁷⁶. Ši baudmė

¹⁶⁷ Barnes 1971: 23-29

¹⁶⁸ Ambrazas 2021: 92

¹⁶⁹ Barnes 1971: 59

¹⁷⁰ Barnes 1971: 59

¹⁷¹ Barnes 1971: 59

¹⁷² Barnes 1971: 59

¹⁷³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 53

¹⁷⁴ Barnes 1971: 59

¹⁷⁵ Barnes 1971: 63; Ambrazas 2021: 92

¹⁷⁶ Barnes 1971: 60

buvo įvykdyta nesutikus teisiamesiems išsižadėti krikščioniškojo tikėjimo, nepaisant Saturnino išreikšto pasiūlymo kankiniams suteikti lengvesnę bausmę, jiems grįžtant į romėnų papročius¹⁷⁷. Scilio kankinių teismas buvo įamžintas dokumente, pavadintu *Scilio kankinių aktu*¹⁷⁸. Šiame dokumente užfiksuota teismo protokolo medžiaga išreiškia bendruosius Afrikos krikščionių bendruomenių bruožus. Bernesas tvirtina, kad Afrikos krikščionys pasižymėjo bekompromisiniu atsisakymu tarnauti pasauliui, o pasmerkti kankinytei dėkojo dievui, kad šis juos priima į rojų¹⁷⁹.

Scilis nebuvo vienintelė vietovė Afrikoje, apgyvendinta krikščionių. Krikščionių bendruomenėms Afrikoje taip pat buvo reikšmingas Kartaginos miestas, kuris tuo metu ne tik įgavo antro reikšmingiausio po Romos imperijos sostinės miesto statusą¹⁸⁰, tačiau tapo ir afrikietiškosios krikščionybės centru¹⁸¹. Kartagina buvo žymus tuometinės prekybos centras Šiaurės Afrikoje¹⁸², o ir be krikščionių Kartaginoje gyveno judėjų religinės bendruomenės nariai, taip pat graikai. Apie judėjų įsikūrimą liudija Kartaginoje išlikusios kapinės¹⁸³, o apie graikų gyvenimą liudija rastos lentelės graikiškomis raidėmis graikų kalba užrašytos lentelės su prakeiksmis¹⁸⁴.

Nėra tiksliai žinoma, kokio dydžio buvo krikščioniškoji bendruomenė Kartaginoje ir Šiaurės Afrikoje; taip pat nėra žinomos krikščionybės paplitimo ir Šiaurės Afrikoje priežastys. Bernesas daro prielaidą, kad krikščionybė Afrikoje ėmė plisti apaštalų laikais žydų pirklių dėka¹⁸⁵, o jau Apaštalų darbuose minimi Frygijos, Pamfilijos, Egipto bei Libijos vietovardžiai¹⁸⁶, glaudžiai susiję su Šiaurės Afrika ir joje esančia Kartagina. Tačiau ir tai, anot Berneso, nėra priežastis sieti

¹⁷⁷ Barnes 1971: 62

¹⁷⁸ Ambrazas 2021: 92

¹⁷⁹ Barnes 1971: 62

¹⁸⁰ Barnes 1971: 63

¹⁸¹ Barnes 1971: 63

¹⁸² Barnes 1971: 67

¹⁸³ Barnes 1971: 67

¹⁸⁴ Barnes 1971: 67

¹⁸⁵ Barnes 1971: 67

¹⁸⁶ Apd 2: 9-11: “Mes, partai, medai, elamiečiai, Mesopotamijos, Judėjos ir Kapadokijos, Ponto ir Azijos, Frygijos ir Pamfilijos, Egipto bei Libijos pakraščio ties Kirėne gyventojai, ateiviai romėnai, žydai ir prozelitai, kretiečiai ir arabai, – mes visi girdime juos skelbiant įstabius Dievo darbus mūsų kalbomis“. Citata iš: NT 2019: 248

šiuos įvykius su krikščionybės atsiradimu Afrikoje¹⁸⁷. Iki šių dienų neišliko jokių statistinių duomenų, liudijančių apie krikščionių skaičių ir socialinį pasiskirstymą Šiaurės Afrikoje, o apie krikščionių skaičių Kartaginoje kyla įvairių diskusijų. Štai Viljamas Tabernis (angl. William Tabernee) nurodo krikščionių skaičių Kartaginoje buvus nuo 400 iki 1200 asmenų¹⁸⁸, o kiti Tabernio duomenys krikščionių skaičių padidina dešimčia kartų¹⁸⁹. Taigi, nustatyti tikslų krikščionių bendruomenės Šiaurės Afrikoje mastą yra sudėtingas uždavinys, tačiau bandymai apibrėžti vyskupų skaičių Afrikoje yra kiek sėkmingesni. Štai Aurelijus Augustinas tarp 190 m. e. m. ir 230 m. e. m. įvykusiame vyskupų sinode nurodo dalyvavus 70 vyskupų¹⁹⁰, o iš Kartaginos susirinkimo dokumentų žinoma, kad susirinkime dalyvavo 85 vyskupai¹⁹¹. Jei antru atveju nurodyta, kad susirinkime dalyvavo vyskupai ne tik iš Romos valdomos Afrikos, bet ir iš Numidijos provincijos¹⁹², tai pirmuoju atveju nėra nurodoma, iš kokių Afrikos provincijų ir kraštų atvykę 70 vyskupų. Vyskupų sinoduose dalyvavusių vyskupų skaičių nurodanti statistika taip pat nepretenduoja pristatyti preciziškai tikslaus krikščionių skaičiaus Afrikos prokonsulate¹⁹³, tačiau galima pastebėti, kad krikščionių skaičius Afrikoje nuolat augo, nepaisant Romos valdžios vykdomų susidorojimų su krikščionių bendruomenėmis.

Krikščionių bendruomenės augimas ir bendruomenės narių kankiniška mirtis nėra tik Šiaurės Afrikos krikščionių bendruomenės gyvenimą reprezentuojantys veiksniai. Apskritai krikščionybės padėtis Romos imperijos teritorijoje I m. e. a. – II m. e. a. buvo sudėtinga. Iš pradžių krikščionims teko konfliktuoti tik su judaizmu vien tik dėl religinių motyvų, nesukeliant jokio didesnio nerimo Romos imperijos valdžiai, tačiau po 64 m. e. m. buvo atkreiptas dėmesys į kylantį krikščionių skaičių, neraminusį Romos imperatoriaus valdžios atstovus. Yra manoma, kad nuo Nerono, tuometinio Romos imperatoriaus asmens galima pradėti kalbėti ir apie krikščionių ne tik religinį, bet jau ir apie politinį persekiojimo pradžią. Romėnų istorikas Publijus Kornelijus Tacitas (lot. Publius Cornelius Tacitus) aprašo tais 64 m. e. m. įvykusį gaisrą Romoje, kurio kaltininkus

¹⁸⁷ Barnes 1971: 62

¹⁸⁸ Tabbernee 2014: 235

¹⁸⁹ Tabbernee 2014: 235

¹⁹⁰ Barnes 1971: 71

¹⁹¹ Barnes 1971: 71

¹⁹² Barnes 1971: 71

¹⁹³ Ambrazas 2021: 94

tuometinis Romos imperatorius Neronas apšaukė krikščionis po to¹⁹⁴, kaip Tacitas rašo, kai “<...> nei žmonių triūsas, nei princepsos dosnumas, nei pastangos permaldauti dievus neužgniaužė negarbingų gandų, jog gaisras kilo imperatoriui liepus”¹⁹⁵. Gaisro kaltininkus Neronui apšaukus krikščionis, jis “didelę jų daugybę”¹⁹⁶ įsakė gyvus sudeginti Vatikano sodų cirke. Egzekucijos procedūra vyko tarsi šventė Romos liaudžiai¹⁹⁷, kurioje, Tacito žodžiais, “jų [krikščionių – J.Ž.] mirtį lydėjo patyčios: apmautus žvėrių kailiais užsiundydavo šunims, prikaldavo prie kryžiaus ir uždegdavo. Dienai baigiantis, jie liepsnodavo tarsi naktiniai žibintai”¹⁹⁸. Yra teigiama, kad šios egzekucijos aukomis tapo apaštalai Petras ir Paulius¹⁹⁹. Negana to, ir pats Tacitas atskleidžia Nerono persekiojimų įkvėptą požiūrį į krikščionis, vadindamas juos “piktžolėmis”, kurių dėka įsiveši visos šlykštynės ir begėdystės ne tik Judėjoje, bet ir Romos imperijos sostinėje²⁰⁰.

64 m. e. m. įvykęs gaisras Romoje tik sustiprino tolesnius krikščionių persekiojimus ir liaudies neapykantą naujojo religinio judėjimo atstovams. Apskritai Bažnyčios istorikų yra išskiriami trys persekiojimų etapai²⁰¹, iš kurių šiame skyriuje reikšmingais yra persekiojimai, vykę nuo I m. e. a. iki II m. e. a. vidurio, minint Romos miesto 1000-mečio. Iki 100 m. e. m., vadinamojo pirmojo laikotarpio, imperijos valdžia į krikščionybę žvelgė pakankamai neutraliai. Persekiojimai vyko pavieniui ir išimtinai tik Romos mieste; persekiojimai neturėjo jokio teisinio pagrindo, kadangi nebuvo įteisinti įstatymiškai Romos teisės aktuose²⁰². Kitas žymesnis po Nerono 64 m. e. m. vykusių krikščionių persekiojimas iki 100 m. e. m. vėl įvyko Romoje, kur imperatorius Domicianas, siekęs Romos valstybėje įvesti valdovo kultą tituluojantis dieviškuoju valdovu (lot. *dominus et deus*)²⁰³ susilaukė tam tikro pasipriešinimo, kurio aukomis Domiciano dėka tapo imperatoriaus pusbrolis konsulas Titas Flavijus Klemensas (lot. Titus Flavius Clemensus), buvęs

¹⁹⁴ Tacitas 2005: 329

¹⁹⁵ Tacitas 2005: 329

¹⁹⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

¹⁹⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

¹⁹⁸ Tacitas 2005: 329

¹⁹⁹ Francenas 2004: 49

²⁰⁰ Tacitas 2005: 329

²⁰¹ Francenas 2004: 48-51

²⁰² Maškinas 1955: 507

²⁰³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

nukankintas mirtimi dėl ateizmo²⁰⁴, ir Klemenso žmona Flavija Domitila, buvusi ištremta su sūnumi²⁰⁵ vien tik už tai, kad išpažino krikščionišką tikėjimą²⁰⁶.

Antrasis persekiojimų laikotarpis yra datuojamas tarp 100 m. e. m. ir 250 m. e. m.²⁰⁷, tačiau įvykiai šiame skyriuje bus aptariami iki 180 m. e. m. datuojamo liudijimo apie krikščionių gretas Šiaurės Afrikos teritorijoje²⁰⁸. Po 112 m. e. m. jau veikė imperatoriaus Trajano priimtas dekretas, “pagal kurį krikščionių nereikia ieškoti, o tik bausti, jei pakliūtų į rankas”²⁰⁹. Trajano priimtas dekretas buvo atsakymas naujojo Bitinijos konsulo Plinijaus Jaunesniojo nerimui dėl daugybės dėl tikėjimo mirusių kankinių atvejų²¹⁰, išreikštame laiško pavidalu. Tačiau Plinijaus nerimas buvo susijęs ne dėl sukeltų kančių, sekant augančius nukankintų krikščionių skaičius, tačiau dėl to, kad tuo metu nebuvo aiškiai apibrėžto įstatymo, kokias bausmes taikyti krikščioniui, ir kas apskritai yra vadinamas krikščioniu²¹¹. Trajano priimtas įsakas vis dėlto baudė vien už prisipažinimą esant krikščionimi²¹², tačiau sulig šiuo įsaku paradoksaliai įsigaliojo ir tam tikra teisinė apsauga, nepripažįstanti tų pareiktų įtarimų krikščionims, kurių šaltiniai yra anoniminiai²¹³. Štai viename iš Adriano rašytų ir Eusebijų pateiktų laišku rašoma taip: “Betgi, dievaži, jei kas keltų bylą tikrai norėdamas žmogų apšmeižti, - pasmerk tokį negarbingą elgesį ir pasistenk skundiką nubausti”²¹⁴. Galima teigti, kad šis įsakas buvo priimtas siekiant išsaugoti klibančius valstybės pamatus, o juos klibino įvairaus amžiaus, luomų ir lyčių asmenys²¹⁵. Trajano įstatymiškai įteisintą krikščionių persekiojimą, viena vertus, sušvelnino imperatorius Adrianas, uždrausdamas vietininkams kreipti dėmesį į antikrikščioniško pobūdžio visuomenės nuotaikas, toliau vengdamas palaikyti prieš krikščionis nukreiptų anoniminių skundų kultūrą, o kita vertus, išplėtęs atsakomybę skundėjams ir

²⁰⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

²⁰⁵ Francenas 2004: 48

²⁰⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

²⁰⁷ Francenas 2004: 49

²⁰⁸ Ambrazas 2021: 92

²⁰⁹ Eusebijas 1993: 105

²¹⁰ Eusebijas 1993: 105

²¹¹ Francenas 2004: 49

²¹² Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 53

²¹³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 52

²¹⁴ Eusebijas 1993: 122

²¹⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 53

patvirtino būtinybę įrodyti nusikaltimą²¹⁶. Nors ir su tam tikromis išlygomis, tačiau tai nebuvo pakankamas veiksnys krikščionims nevaržomai išpažinti savo tikėjimą, mat persekiojimai vykdavę ir toliau, ypač atsisakius krikščionims šlovinti romėnų dievus, dėl ko jie susilaukdavo kaltinimo bedievyste ir dievybės įžeidimu²¹⁷. Kiek sušvelnėję, krikščionių persekiojimai vėl suintensyvejo valdant imperatoriui Markui Aurelijui (valdė 161-180 m. e. m.), filosofijos istorijoje žinomam kaip stoikų filosofijos atstovui, po kurio mirties rastų užrašų pagrindu buvo išleistas filosofinis veikalas „Sau pačiam“²¹⁸. Ankstyvuojų savo valdymo periodu ne be Marko Aurelijaus žinios dėka stoikų filosofo ir Marko Aurelijaus mokytojo Junijaus Rustiko buvo teisiamas filosofijos mokytojas krikščionis Justinas, dar žinomas šventojo Justino vardu²¹⁹. Dėl tikėjimo apologijos raštu ir žodžiu Justinas į baudžiamąją atsakomybę buvo patrauktas, anot Eusebijo, remiantis kinikų filosofo Krescenso liudijimu²²⁰ ir buvęs nuteistas kartu su šešiais savo mokiniais²²¹ už tai, kad atsisakė šlovinti pagonių dievams²²². Pastarasis nuosprendis buvo vienas iš daugelio tais laikais skiriamų krikščionims, o „kaltinimo esmė visada buvo atsisakymas garbinti dievus, taigi kaltinimas bedievyste“²²³. Šiuo periodu, šalia Justino teismo, myriop dėl krikščioniškojo tikėjimo išpažinimo taip pat buvo nusiųsti Ignotas Antiochietis, Polikarpas Smirnetis, Liono ir Scilio kankiniai²²⁴. Kankinimai tęsėsi ir po Marko Aurelijaus žūties 180 m. e. m.²²⁵, į imperatoriaus sostą įžengus Marko Aurelijaus sūnui Komodui, valdžiusiam šalį nuo 180 m. e. m. iki 192 m. e. m.²²⁶.

Trumpai tariant, krikščionių bendruomenių ir Romos imperijos santykiai I m. e. a. – II m. e. a. pasižymėjo tarpusavio kovomis bei prieštaromis. Romos imperijos valdžia negailestingai

²¹⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 53

²¹⁷ Maškinas 1955: 507

²¹⁸ Apie tai daugiau žr.: Skeivys 1984: 7

²¹⁹ Alekna & Ališauskas 2003: 146

²²⁰ Eusebijus 1993: 132

²²¹ Francenas 2004: 50

²²² Alekna & Ališauskas 2003: 146

²²³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 53

²²⁴ Francenas 2004: 50

²²⁵ Apie tai daugiau žr.: Skeivys 1984: 7

²²⁶ Maškinas 1955: 451-452

persekiojo krikščionis, o tuo tarpu krikščionys, ypač mirę kankinio mirtimi, šiuos persekiojimus sutiko su tam tikru pakylėtumu ir optimizmu.

2.3. Paraginitas kankiniams: ištakos ir reikšmė

Gyvendamas tai stiprėjančių, tai silpnėjančių, tačiau pastoviai tebesitęsiančių krikščionių persekiojimų fone Tertulianas ne anksčiau kaip 197 m. e. m. parašo laišką, vadinamą „Paraginitas kankiniams“²²⁷. Tai – nedidelės apimties, vienas pirmųjų Tertuliano parašytų kūrinių²²⁸, atsivertus jam į krikščionybę²²⁹. 197 m. e. m. atspindi tą laikotarpį, kai Romos imperijoje po imperatoriaus Kolono mirties vyko nuolatinė imperatorių kaita, išsiplėtusi į žiaurius karinius konfliktus²³⁰. Todėl iki šiol nėra tiksliai aišku, kokių motyvų vedamas Tertulianas parašė šį kūrinių. Vieni istorikai tvirtina, kad šis kūrinys buvęs parašytu tikintis įkvėpti drąsos tikėjimo bendražygiams²³¹, o kiti tvirtina, kad kad Tertulianas „Paraginitą kankiniams“ rašė norėdamas pritraukti kuo daugiau žmonių į krikščionybę, tačiau šis tvirtinimas ginčytinas²³².

Šalia Berneso nurodytos datos, teigiančios „Paraginitą kankiniams“ buvus parašytą ne anksčiau kaip 197 m. e. m., yra minimi ir 203 m. e. m.²³³. Manoma, kad „Paraginitas kankiniams“ galėjo būti parašytas būtent po šių metų, kadangi tuometinis Romos imperatorius Septimijus Severas tais metais išleido ediktą, draudžiantį romėnams atsiversti į judaizmą bei krikščionybę²³⁴. Tačiau 203 m. e. m. kaip „Paraginito krikščionims“ parašymo data abejojama, mat nėra žinoma, ar toks ediktas iš viso buvęs išleistas²³⁵, nepaisant to, kad Septimijus Severas iš pradžių toleravęs krikščionis, vis dėlto 202 m. e. m. nusprendęs bausti pereinančius į krikščionybę ir savo žiaurumu garsėjęs Šiaurės Afrikoje, Egipte ir Rytuose, o jo nubaustų asmenų sąrašė ir krikščionių rašytojo Origeno tėvas Leonidas, miręs dar 200 metais Aleksandrijoje²³⁶.

²²⁷ Ambrazas 2021: 98-103

²²⁸ Barnes, 1971: 33

²²⁹ Barnes 1971: 33

²³⁰ Maškinas 1955: 511-516

²³¹ Ambrazas 2021: 94

²³² Ambrazas 2021: 95

²³³ Ambrazas 2021: 94

²³⁴ Ambrazas, 2021: 94-95

²³⁵ Barnes 1971: 151

²³⁶ Francenas 2004: 50

“Paraginimas kankiniams” atskleidžia paties Tertuliano pasaulėžiūrinį nusiteikimą. Jo tekste ryškiai pastebimas reiškinių skirstymas į priklausančius *dvasiniam* ir į priklausančius *kūniškam* pasauliui²³⁷. Tiek dvasinį, tiek kūniškąjį pasaulį Tertulianas įvardija *kalėjimu*. Kalėjimas kūniškojo pasaulio atžvilgiu – tai išorinis realaus kalėjimo atskirtas pasaulis, kuris, kaip rašo Tertulianas, “turi didesnių tamsybių, kurios apakina žmonių širdis. Pasaulis surakina sunkesnėmis grandinėmis, kurios supančioja net pačias žmonių sielas. Pasaulis įkvepia žalingesnes bjaurastis – žmonių geismus. Galų gale, pasaulis savyje talpina daugiau kaltųjų, t. y. visą žmonių giminę”²³⁸. Taigi kūniškasis pasaulis ir jo sąlygoti žmogiškieji veiksmai, anot Tertuliano, yra tam tikra vieta, kuri trukdo skleisti adekvačiam dvasiniam gyvenimui. Tačiau kalėjimo simbolį čia atitinka ir dvasinis pasaulis. Tačiau skirtingai nei įkalinantis kūniškasis pasaulis, dvasinis kalėjimas esantis pretekstu išlaisvinti žmogų iš kūniškojo pasaulio sąlygojamų negerovių. Tertulianas rašo: “Todėl jūs, o palaimintieji, jei ką, manykite, jog esate perkelti iš kalėjimo į saugią vietą [į kalėjimą – J.Ž.]. Nors ten tamsybės, bes jūs esate šviesa; nors ten pančiai, tačiau jūs esate išlaisvinti Dievo akyse; nors ten ir dvelkia liūdesys, bet jūs esate malonus kvapsnis; ir nors jūs laukiate teisėjo, tačiau jūs esate tie, kurie teisite pačius teisėjus”²³⁹. Taigi, Tertulianas “Paraginime kankiniams” išdėsto savo pasaulėžiūrinę orientaciją per dvasios ir kūno perskyrą, simboliškai šiuos du pasaulius įprasmindamas kalėjimo simbolikoje. Šalia to Tertulianas išreiškia ir savo pasaulėžiūrinės preferencijas. Pristatęs pasaulio dualumą, dalijantį pasaulį į dvasinį ir į kūniškąjį, ir atsižvelgdamas į Jėzaus Kristaus išsakytą teiginį apie dvasios stiprybę ir kūno silpnybę²⁴⁰, Tertulianas dvasinį pasaulį stato pirmiau už kūniškąjį, tačiau pastarojo jis nepaneigia²⁴¹. Todėl dvasia ir užduoda sprendžiamąją galią ir nurodo, kas kam turintis paklusti²⁴²; šiuo atveju kūnas klauso dvasios keliamų reikalavimų. Tačiau ir dvasia teikia tam tikrą stiprybę kūnui, o šis įgija galios nuspręsti, ar kovoti prieš pasaulį, ar pasiduoti pasaulio keliamoms grėsmėms.

²³⁷ Ambrazas 2021: 98-99

²³⁸ Ambrazas 2021: 98-99

²³⁹ Ambrazas 2021: 99

²⁴⁰ Mt 26: 41: “Budėkite ir melskitės, kad nepatektumėte į pagundą. Dvasia ryžtinga, bet kūnas silpnas”. Citata iš: NT 2019: 67

²⁴¹ Ambrazas 2021: 100

²⁴² Ambrazas 2021: 100

“Paraginimą kankiniams” galima skaityti ne tik kaip atskleidžiantį Tertuliano pasaulėžiūrinę orientaciją ar pasaulėžiūrinę preferencijas, tačiau ir kaip tam tikrą politinį pareiškimą²⁴³, nukreiptą prieš Romos imperiją. Nesunku pastebėti, kad dvasios ir kūno skirtį Tertulianas taiko krikščionių ir romėnų santykiui apibūdinti. Dvasinį pasaulį čia atstoja krikščionys, o kūniškąjį pasaulį – romėnai. Kalėjimą, t.y. vietą, kurį sergi krikščionis nuo išorinio pasaulio negerovių, Tertulianas vadina tokia vieta, kur kūnas nieko nepraranda, o iš to siela tik nugali; čia „nebematai svetimų dievų ir nesusiduri su jų atvaizdais, nedalyvauji pagonių šventėse būdamas tarp jų, nesi varginamas bjaurių dūmų ir nesi čaižomas viešų pasirodymų šauksmų, švenčiančiųjų žiaurumo, šėliojimo ir begėdystės; ir nebado tavo akių ši viešų geidulių vieta – esi laisvas nuo papiktinimų, nuo gundymų, nuo pragaištingų prisiminimų ir jau net nuo persekiojimo“²⁴⁴. Šis Tertuliano pareiškimas nėra tik aprašymas tuometinės Romos imperijos kultūros, tačiau yra motyvuojamas ir per kalėjimo analogiją su dykuma, kurioje neva „pats Viešpats dažnai praleisdavo laiką nuošaliose vietose, kad laisviau melstųsi, kad atsitrauktų nuo pasaulio, o galiausiai vienuoje parodė mokiniams savo šlovę“²⁴⁵. Kartu su šiuo krikščionių atskyrimu nuo nekrikščionių, Tertulianas kalba ir apie kovą bei jos būdus. Jeigu romėnai vargsta kovodami apsiginklavę, kasdami apkasus, sudarydami rikiuotes ir priimdami taktinius sprendimus²⁴⁶, tai krikščionys visada laimi, jei tik jų kovos prižiūrėtojas yra Gyvasis Dievas, vadovas – Šventoji Dvasia, o treneris – Jėzus Kristus.

2.4. Lukrecijos savižudybė ir Tertuliano moralinė pozicija jos atžvilgiu

Neteikdamas didelės reikšmės kūniškam pasauliui, laikydamas jį priešprieša dvasiniam pasauliui, kuris valdo patį kūnišką pasaulį, ir skelbdamas pasipriešinimą romėnams, Tertulianas dvasinio pasaulio pranašumą prieš kūniškąjį pasaulį stengiasi įrodyti ne tik remdamasis grynuoju proto argumentais, tačiau ir pristatydamas istorinius pavyzdžiais, kai dvasia buvo stipresnė kūno

²⁴³ Ambrazas 2021: 94-96

²⁴⁴ Ambrazas 2021: 99

²⁴⁵ Ambrazas 2021: 99

²⁴⁶ Ambrazas 2021: 100

atžvilgiu, pasiryždama netgi mirčiai. Tertuliano dėmesio centre – Antikos laikų savižudžiai²⁴⁷, “kurie savo pačių sprendimu užbaigė gyvenimą kalaviju”²⁴⁸.

Kalbant apie Tertuliano požiūrį į savižudybę, dera trumpai prisiminti kokioje visuomenės istorijos epochoje gyveno pats Tertulianas. Rašydamas apie Antikos laikų savižudžius, jis ir pats buvo Antikos kultūros bei mąstymo, tiesa, vėlyvosios, žmogus. Antikos kultūroje savižudybė nebuvo nei smerkiama, nei skatinama, išskyrus atvejus, kai tuometiniais laikais gyvenusiam žmogui kildavo grėsmė prarasti garbę kritiniu momentu; garbės praradimas buvo traktuotas kaip didesnis blogis nei fizinė mirtis. Tokią savižudybę įprasmino anksčiau aptarta VI a. prieš m. e. gyvenusi Lukrecija, nusižudžiusi po jos išžaginimo. Tuometiniai Antikos filosofai galbūt tiesiogiai nebūtinai nagrinėjo Lukrecijos savižudybės atvejį, tačiau bent jau romėnų filosofai Lukrecijus ir Seneka apskritai pačią mirtį, kad ir kokia forma ji bebūtų, taigi ir savižudybę, traktavo kaip natūralų baigiančios gyventi gyvybės pasitraukimą iš gyvųjų tarpo.

Verta atkreipti dėmesį į tai, kad Tertuliano aprašomi savižudžių pavyzdžiai turi bendro ne tiek su krikščioniškąja, kiek su romėniškąja ar apskritai pagoniškąja kultūra²⁴⁹. Tai – ir Herakleitas, “pamiršęs, jog yra išsitepęs galvijų mėšlu”²⁵⁰, ir Empedoklis, išokęs į ugnikalnio liepsnas²⁵¹, ir Peregrinas, susideginęs Olimpinių žaidynių metu²⁵², ir romėnų karvedys Regulas, paiimtas į kartaginiečių nelaisvę ir paprašęs kartaginiečių būti subadytas vinių ir būti po mirties įkištam į dėžę²⁵³/ Tertulianas nepamiršo ir pavyzdžių antikos moterų, kurios taip pat niekino mirties liepsnas²⁵⁴. Šalia Didonės, siekusios išvengti santuokos su nemylimu vyru²⁵⁵ ir pasirinkusios mirti liepsnose, bei Kleopatros, mirusios dėl nuodingų gyvačių įkandimo siekiant išvengti priešų puolimo²⁵⁶, Tertuliano yra minima ir Lukrecija, Romos vietininko žmona.

²⁴⁷ Baranova 2002: 153

²⁴⁸ Ambrazas 2021: 100-101

²⁴⁹ Ambrazas 2021: 100-102

²⁵⁰ Ambrazas 2021: 101

²⁵¹ Ambrazas 2021: 101

²⁵² Ambrazas 2021: 101

²⁵³ Ambrazas 2021: 101

²⁵⁴ Ambrazas 2021: 101

²⁵⁵ Ambrazas 2021: 101

²⁵⁶ Ambrazas 2021: 101

Lukrecijos mirtis Tertuliano nėra nagrinėjama plačiau ar kaip nors išskiriama iš Tertuliano pristatomų antikos savižudžių; be to, Tertulianas neteikia jokie moralinio pobūdžio vertinant, ar tam tikras antikos savižudis pasielgė “gerai”, ar pasielgė “blogai”, priėmęs sprendimą nusižudyti. Tertulianas tik perpasakoja Lukrecijos mirties faktus, esą ji, “iškentusi išprievartavimą, pervėrė save peiliu priešais visus artimuosius, kad suteiktų garbę savo skaistumui”²⁵⁷.

Tačiau šiais laikais mokslininkai daro prielaidą, neva teigiančią apie Tertuliano palankų požiūrį į savižudybę, nelaikant jos moraliniu nusikaltimu, o darbo atveju tarsi norėdamas pasakyti, kad Lukrecijos savižudybė buvo moraliniu požiūriu teisingas dvasinis nusiteikimas ir iš to kilęs kūniškasis aktas. Štai Paulas Midltonas pateikia pavyzdį iš Tertuliano pasakojimo „Apologijoje“²⁵⁸ apie prokonsulo Arijaus Antonijaus atsakymą į krikščionių reikalavimą būti nukankintiems, vieniems įsakius būti išvedamiems į egzekuciją, o likusiems kankiniams pasakęs “O nelaimingi vyrai, jei norite mirti, tai turite uolas ir kilpas!”²⁵⁹. Anot Midltono, Tertulianas aiškiai pritaria kankinamų krikščionių veiksams ir grasina valdžiai atliksiantis panašius veiksmus²⁶⁰. Šalia to, Midltonas teigia, kad Tertulianas apostatais laikytų tuos krikščionis, kurie vengia persekiojimo ir iš to lauksiančios mirties²⁶¹; šią prielaidą Midltonas kelia apžvelgdamas Klemenso Aleksandriečio poziciją, palenkiančią į atsakomybę tuos krikščionis, kurie pasiryžo mirti dėl Kristaus²⁶². Palankiai moraliniu požiūriu į savižudybę žiūrinčio Tertuliano poziciją papildė lietuvių filosofė Jūratė Baranova, Tertuliano poziciją į savižudybę pristatiusi kaip tam tikra sielos stiprybę, kur, kalbant Tertuliano pavyzdžiais, dvasia nepabūgsta kūniškai žiauraus išbandymo ir leidžia žmogui garbingai atlaikyti tai, kas jam paliepta vykdyti²⁶³.

²⁵⁷ Ambrazas 2021: 101

²⁵⁸ Middleton 2018: 253

²⁵⁹ Middleton 2018: 253

²⁶⁰ Middleton 2018: 253

²⁶¹ Middleton 2018: 253

²⁶² Middleton 2018: 253

²⁶³ Baranova 2002: 153

3. AUGUSTINAS IR LUKRECIJOS SAVIŽUDYBĖS RECEPCIJA

3.1. Krikščionybės padėtis Romos imperijoje ir Šiaurės Afrikoje IV m. e. a.

IV m. e. a. krikščionybės padėtis Romos imperijos teritorijoje buvo kiek kitokia nei ji tokia buvo, pavyzdžiui, esant gyvam Tertulianui, o krikščionių padėtis svyro į krikščionims palankią pusę. Ypatingi pokyčiai pačioje krikščionybėje daugiausiai buvo įkvėpti dėka tuometinio Romos imperijos valdovo Konstantino, imperiją valdžiusio nuo 306 metų iki 337 metų. 312-313 metų įvykiai liudija rimtą posūkį Romos imperijos vidaus politikoje, o po to ir krikščionybėje, įskaitant ir Afrikos Bažnyčią.

Ligtolinės pastangos Romos imperatoriams sutramdyti augančios krikščionybės reikšmę nedavė tokių rezultatų, kokių buvo tikėtasi, o tuo pačiu smuko ir romėniškosios religijos reikšmė. Negana to, tuo metu Romos imperija buvo valdoma remiantis tetrarchijos principu. Jau imperatorius Galerijus pripažino, kad ši vykdyta religijos politika krikščionių atžvilgiu, siekiant sustiprinti romėnų religijos pamatus buvo neveiksni²⁶⁴, o ir buvo įsitikinta, kad patys krikščionys nuolat liudijo savo lojalumą valstybei ir siūlė eiti valstybei į dialogą²⁶⁵. Galerijaus valdymo metais gyvenęs cezaris Konstancijus, valdęs vakarinę imperijos dalį, taip pat vangiai stengėsi persekioti krikščionis²⁶⁶; tvirtinama, kad jo valdymo metais būta mažai kankinių ir mažai sugriautų bažnyčių²⁶⁷, ir kad pats cezaris buvo priėmęs bažnytinius papročius į savo dvarą²⁶⁸. Šios aplinkybės, užtikrinusios taiką ir ramybę, leido stiprėti ir pačiai bažnytinei institucijai, pateikiant save pačią kaip patikimą partnerį dialoge su valstybe.²⁶⁹ Cezario Konstancijaus demonstruojamą šią tokią palankumą krikščioniškajai tradicijai pastebėjo ir artimi jo aplinkos žmonės.

Vienas iš tokių cezariui Konstancijui artimų žmonių buvo jo paties sūnus Konstantinas. Konstantinas gimė 285 metais²⁷⁰ Naiše (Nišas, Serbija). Konstantinas, nors ir yra žinomas kaip

²⁶⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁶⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁶⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁶⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁶⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁶⁹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁷⁰ Francenas 2004: 56

tam tikras garbėtroška²⁷¹, tačiau kaip ir tėvas, jis buvo dar labiau palankus krikščionims, o paties tėvo netgi nelaikė krikščionių persekiotoju.²⁷² Konstantino palankumą krikščionims stiprino persekiojimai Rytuose, ir tai, kaip Romos vakariniuose ir rytiniuose pakraščiuose nevienodai vykdoma religijos politika.

Vykstantys pokyčiai Romos imperijos valdžioje IV a. pradžioje išskėlė Konstantiną į valdžios gretas. Tam pasitarnavo Romos kariuomenės žygio metu į Britaniją, paskelbusi Konstantiną imperatoriumi, nežiūrint į tai, kad Romos imperiją tuomet tebevaldė Galerijus, į sostą paskyręs Maksiminą Dają²⁷³. Iš pradžių Konstantinas tapo bent tėvo įpėdiniu, o po 311 metų mirus Galerijui, Konstantinas įsivėlė į karą dėl imperatoriaus sosto su kitais kandidatais. Tai stiprino būsimojo vienvaldžio imperatoriaus ambicijas bet kokia kaina įgyti valdovo sostą.

Konstantino priešininkais tapo Maksiminas ir Maksencijus. Padedamas Licinijaus, 312 metų pavasarį Konstantinas, lydimas ne itin gausios kariuomenės²⁷⁴, iš Karnunto per Alpes ir Šiaurės Italiją, rudenį pasiekė Romą, iš kurios neva turėjęs pulti Maksencijų dėl jo jungo. Nėra žinoma, kokių konkrečių motyvų vedamas Konstantinas susiruošė žygiuoti į Romą sukilti prieš Maksencijų ir jo valdžią, o ir visai kovai Konstantino buvo suteiktas religinio karo atspalvis. Lemiamas mūšis įvyko 312 metų spalio 28 dieną netoli Milvijaus tilto. Maksencijaus būriai pralaimėjo Konstantino būriams, o ir pats Maksencijus, bėgdamas nuo Konstantino, prigėrė upėje po tiltu ir nuskendo. Tai leido Konstantinui užimti Romą, tačiau šis laimėjimas Konstantinui buvo ir įsipareigojimas Romos piliečiams²⁷⁵. Įvykusios triumfo eitynės Romos miestu ne tik liudijo apie naujo valdovo įžengimą, tačiau ir apie valdovo atsiribojimą nuo vyraujančių religinių tradicijų. Tai nereiškia, kad jis atmetė romėnų religiją; Konstantinas netgi paskyrė naują vyriausią romėnų religijos šventiką, kuris ir toliau galėjo atlikti aukojimo ceremonijas. Tačiau romėniškosios religijos pamatai ir buvo tas pagrindas, ant kurio Konstantinas statė būsimojus krikščioniškuosius rūmus Romos imperijoje²⁷⁶.

²⁷¹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁷² Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁷³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 90

²⁷⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 90

²⁷⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 91

²⁷⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 92

Tais pačiais metais žiemą Konstantinas ėmėsi santykių su Bažnyčia sureguliuavimo. *Pirma*, jis Romos krikščionių bendruomenei perdavė Laterano sritį; *antra*, įsakė Afrikos prokonsulams grąžinti konfiskuotus Bažnyčiai priklausiusius turtus į krikščionių žinią; *trečia*, krikščionių dvasininkams suteikė liturgines prievoles ir atleidimą nuo oficialių rinkliavų, patikint Bažnyčiai pačiai tvarkyti savo kultą ir finansus. Bažnyčiai palankios valstybės vykdomos politikos priešistorė ir tolesni įsipareigojimai užfiksuoti 313 metais vadinamajame Milano edikte²⁷⁷. Bendrai Konstantino ir Licinijaus parengtame dokumente pripažįstama teisė laisvai išpažinti krikščioniškąjį tikėjimą²⁷⁸. Krikščionių atstovų įsitraukimas į valstybinę politiką taip pat ženkliai pasitarnavo Romos valstybės politikai, priimant humanistinio pobūdžio sprendimus. Tai atsiliepė ir vergovinės santvarkos irimo paspartinimui²⁷⁹; 315 metais priimtas nutarimas draudęs žaloti nuteistųjų veidus, o 316 metais Bažnyčia dovanavo laisvę vergams. Laikui bėgant, krikščionių Bažnyčia vis stiprėjo, o ankstesni romėniškieji kultai nustojo savo reikšmės valstybiniame gyvenime²⁸⁰.

Vis dėlto krikščionybės pripažinimas įstatyminiu būdu dar negarantavo pilnutinės laisvės išpažinti savo tikėjimą. Šias sąlygas diktavo kylantys ginčai tarp Licinijaus ir Konstantino. Nesutarimų įkarštyje su Konstantinu Licinijas vėl ėmė remti pagonybę, varžant krikščioniškųjų bendruomenių gyvenimą, atleidžiant krikščionis iš valstybinių pareigų²⁸¹. Bažnyčios varžymai ir pačiose bažnyčiose erezijų, ypač arijonizmo, pavidalu iššaukdavo vidinius prieštaravimus. Galiausiai 324 metais Licinijo būriai buvo nugalėti Konstantino kariuomenės netoli Adrianopolio bei Chrizopolio. Nors Licinijas po mūšio išliko gyvas, tačiau jį dėl kitų priežasčių vėliau nužudė gotų genčių atstovai. Šis įvykis Konstantiną atvedė link visuotinės valdžios įgijimo²⁸². Vienas iš Konstantino, jau kaip vienvaldžio Romos imperijos valdovo, uždavinių buvo imtis tokios religijos politikos, „kurios tikslas buvo sujungti Bažnyčią ir valstybę“²⁸³. Paties Konstantino santykis su krikščionybe daugiau buvo sutelktas į vieningos religijos formavimą ir vieno dievo garbinimą; jam

²⁷⁷ Kuzmickas 2000: 130-131

²⁷⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 89

²⁷⁹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 94

²⁸⁰ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 94

²⁸¹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 94

²⁸² Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 94

²⁸³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 94

svarbesnė buvo apeiginė krikščionybės pusė, o ne subtilesnių teologijos klausimų nagrinėjimas²⁸⁴. Tačiau tai nebuvo jam trukdis 325 metais imtis sušaukti Nikėjos Susirinkimą, kur gegužės-liepos mėnesiais buvo nagrinėjami arijonizmo keliami iššūkiai²⁸⁵ bei priimta Trejybės doktrina²⁸⁶.

Bažnytinės vienybės siekęs ir jos pastangas vienyti palaikęs Konstantinas susidūrė su susiskaldžiusia Bažnyčia Šiaurės Afrikos regione, o ši situacija prieštaravo Konstantino interesams. Tais pačiais metais, kai Konstantinas įveikė Maksencijų, mirė Kartaginos vyskupas Mensurijus²⁸⁷, o bendruomenė į atsilaisvinsią Mensurijaus vietą išrinko diakono pareigas ėjusį Cecilijoną. Su sprendimu nesutiko tam tikra Cecilijono vyskupystei oponavusi krikščionių bendruomenė; jos teigimu, Cecilijonas neteikė didelės reikšmės Romos imperijos valdžios dėl tikėjimo įkalintiems krikščionims ir todėl negalintis būti vyskupu, nes dėl šio Cecilijono elgesio jis yra neva asmeninį šventumą praradęs nusidėjęlis ir todėl negalintis puoselėti Šventosios Dvasios²⁸⁸, ir tai būtų trukdis Bažnyčiai išlikti tyrai ir nesuterštai Cecilijono nuodėmės. Cecilijono priešininkai įgavo didelę galią ir susibūrę į Sinodą jie ne tik pritarė Cecilijono nušalinimo, bet ir net išrinko savo antivyskupą²⁸⁹; ypač prieš Cecilijoną jo priešininkus nuteikinėjo Kiprijonas²⁹⁰.

Apie šiuos įvykius, kaip manoma, dėka Kordobos vyskupo Osijaus²⁹¹, buvo informuotas ir Romos imperatorius Konstantinas. Pastarasis nedelsiant ėmėsi spręsti kilusią krizę, gražinęs tiek bažnytinį turtą į krikščionių žinią, tiek skyręs reguliarią finansinę paramą abejoms konfliktuojančioms pusėms. Šiuo gestu jis tikėjosi išspręstis ir prisidėsias prie kilusios krizės, tačiau į Konstantiną tiesiogiai kreipėsi Cecilijono priešininkai. Konstantinas nesiėmė spręsti šios bylos ir ją pavedė tuometiniam popiežiui Miltiadiui²⁹². Cecilijono priešininkų įkvėpti susirinkimai baigėsi jų nesėkme: štai 313 metais spalio mėnesį buvo pasmerktas jų atstovas Donatas (nuo kurio ir kilo *donatistų* sąjūdžio pavadinimas), o po metų rugpjūtį Arlio mieste susirinkęs Sinodas atmetė donatistų apeliaciją. Donatistai ir toliau nesutiko su apeliacijos atmetimu, o vėliau netekęs

²⁸⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 95

²⁸⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 95

²⁸⁶ Apie tai daugiau žr.: Kuzmickas 2000: 132; Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 107-112

²⁸⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 99

²⁸⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 99

²⁸⁹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 99

²⁹⁰ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 99

²⁹¹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 99

²⁹² Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 100

kantrybės Konstantinas pats ėmėsi tvarkytis su šia byla. Į Afriką spręsti kilusios krizės pats Konstantinas nenuvyko dėl kylančio konflikto su Licinijumi, tačiau ėmė įstatymiškai drausminti kylantį donatistų sąjūdį, konfiskuojant jiems priklausiusias bažnyčias bei tremiant jų vyskopus²⁹³.

Šios priemonės, taikomos pažaboti donatistų sąjūdį, netruko iššaukti donatizmo gynėjų įsiūtį, o ir patys donatistai, savo doktriną statę ant Laiško efeziečiams 5 skyriaus 27 eilutės²⁹⁴ ėmė įgyti Bažnyčios be „jokios dėmės, nei raukšlės“ statusą, atsisakydami bet kokių ryšių su katalikais. Taip jie stengėsi pabrėžti ir išsaugoti savo pačių tapatumą. Donatistų sąjūdis susilaukė daug dėmesio iš tikinčiųjų ir tapo „beveik visos Afrikos“ religija²⁹⁵. Jau po Konstantino mirties 337 metais pasirodžiusius Kartaginos valdininkams, donatistų vadas Donatas organizavo teroristinį pasipriešinimo sąjūdį, susidedantį iš taip vadinamų „cirkumcelionų“²⁹⁶. Šio pasipriešinimo sąjūdžio dalyviai buvo linkę į fanatizmą, nevengė smurto ir „net patys ieškojo mirties, kad pelnytų kankinystės šlovę“²⁹⁷. Tačiau donatistamas nesisekė ne tik prie derybų stalo, bet ir kovos lauke: imperatoriaus kariuomenė negailestingai sutriuškino cirkumcelionus, o jų vadams buvo įvykdyta mirties bausmė. Šis valdžios susidorojimas su donatistais pačių donatistų tarpe pelnė ankstyvųjų krikščionių kankinystę primenančią šlovę.

Atrodė, donatizmas tuomečio imperatoriaus buvo įveiktas tiek fiziškai, tiek įstatymiškai 347 metais išleidus dekretą, reikalavusį susivienyti abiejoms Afrikos bažnyčioms. Vis dėl to donatistų aktyvistai nebuvo likviduotas iki galo, jiems susitelkus Mauritanijoje ir Numidijoje; negana to, į valdžią atėjus imperatoriui Julianui, „į Afriką buvo leista sugrįžti visiems ištremtiems vyskupams, o ir iki tol valdę imperatoriai buvo nuolankūs donatistams“²⁹⁸. Nebūdami iki galo įveikti, donatistų sąjūdžio nariai, apimti fanatizmo, dėl kurio išsižadėdavo netgi pačių savęs, vėl įsigalėjo Šiaurės Afrikoje²⁹⁹.

²⁹³ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 101

²⁹⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 101

²⁹⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 101

²⁹⁶ Apie tai daugiau žr.: Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: P. 102

²⁹⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: P. 102

²⁹⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: P. 102

²⁹⁹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: P. 102

3.2. Aurelijus Augustinas: gyvenimas, religinės paieškos ir kūrybinis palikimas

Aurelijus Augustinas (dar žinomas kaip šventasis Augustinas) gimė 354 metais Tagastos mieste³⁰⁰ (dab. Souk Aras, Alžyras) tėvo Patricijaus ir motinos Monikos šeimoje. Nors Augustino tėvai Tagastos mieste turėjo keletą akru dirbamos žemės, tačiau šeima gyveno nepasiturinčiai³⁰¹. Tėvas Patricijus buvo menkų pajamų miestelėnas, tačiau svariai prisidėjęs finansiškai Augustino tolesnėms studijoms paremti; pagal tikėjimą pagonis, tačiau iki savo mirties 370 metais perėjo į krikščioniškąjį tikėjimą. Motina Monika buvo kilusi iš krikščionių šeimos, manoma, berberų kilmės, ir kelė aukštus reikalavimus Augustinui; nors ir būdama krikščioniškojo tikėjimo, klasikinį išsilavinimą, tegul ir pagoniškąjį, matė kaip tam tikrą galimybę kilti socialiniais laiptais³⁰². Yra manoma, kad Augustinas turėjo brolių bei seserų³⁰³.

Patiriami nepritekčiai bei tėvų rūpestis Augustino ateitimi ir patį Augustiną grūdino įgyti solidų išsilavinimą. Jį Augustinas įgijo Kartaginos mieste, jam studijuojant lotynų kalbą ir literatūrą. Studijų metais ne tik žavėjosi Cicerono ir Vergilijaus kūryba, tačiau ir pats ėmėsi rašyti prozą. Tačiau užklupusi sėkmė Kartaginoje Augustinui netruko baigtis, kadangi mirė Augustino tėvas, ir todėl Augustinas turėjo grįžti į Tagastą padedant išlaikyti likusią be tėvo šeimą. Šalia to, 372 metais Augustinas jau turėjo sūnų Adeodatą, kurį pagimdė Augustino meilužė iš žemesnės nei Augustinas socialinės klasės. Grįžęs į Tagastą, Augustinas gavo retorikos mokytojo vietą, kurią jau 374 metais dėstė Kartaginoje. Karjeros laiptais Augustinas kilo ir po dešimtmečio, 384 metais jam atvykus į Romos imperijos židini, kur jam buvo suteiktos retorikos dėstytojo pareigos Romoje ir Milane.

Panašiu metu, kai mirė Augustino tėvas Patricijus, bei Augustinas susilaukė savo vienintelio sūnaus Adeodato³⁰⁴, Augustino interesai ėmė krypti link religinių paieškų³⁰⁵. Augustiną religija lydėjo jau nuo mažens, Monikai jį pakrikštijus dar anksti vaikystėje (šis paprotys tuo metu dar nebuvo plačiai paplitęs)³⁰⁶. Paguodą nuo žemiškų problemų Augustinas rado skaitant Šventąjį

³⁰⁰ Brown 2019: 19

³⁰¹ Brown 2019: 21

³⁰² Brown 2019: 28

³⁰³ Brown 2019: 27-28

³⁰⁴ Brown 2019: 36

³⁰⁵ Brown 2019: 37

³⁰⁶ Chadwick 1973: 216

Raštą, tačiau jo interesas greitai liko nepatenkintas, lyginant su Cicerono dialogais. Skirtingai nei pastaruosiuose, Augustinui nepavyko išvelgti nieko ypatingo. Augustinas buvo skeptiškas tiek Senajam Testamentui (ST), tiek Naujajam Testamentui (NT): anot Augustino, ST dvelkė senų žmonių pasakomis, o NT neva trūko kultūringumo Bažnyčiai³⁰⁷. Negavęs įkvėpimo iš Šventojo Rašto, Augustinas atrado manichėjizmą, kurio gretose išbuvo apie dešimtmetį, tačiau Augustinas ėmėsi prieštarauti ir manichėjizmui, jį galutinai apleisdamas išvykęs į Milaną 384 metais.

Persikėlimas į Milaną 384 metais sutapo su Augustino religinių interesų kaita³⁰⁸. Persikėlęs į Milaną, Augustinas čia sutiko krikščionį intelektualą Ambrozijų, kuris paveikė tolesnę Augustino pasaulėžiūrą³⁰⁹. Augustinas ne tik žavėjosi Ambrozijaus sakomais pamokslais bažnyčioje, tačiau ir atkreipė dėmesį į Ambrozijaus pastangas krikščioniškąją doktriną perteikti naudojantis neoplatoniškojo misticismo sąvokynu ir probleminių Senojo Testamento pasažų aiškinimu, pristatančiu manichėjizmo doktrinos prieštaravimus. Sužavėtas ir įtikintas Ambrozijaus argumentų, Augustinas ėmė reikšti interesą platonizmui, gilindamasis į Plotino ir Porfirijaus kūrybą. Žinant apie ypatingus Augustino introspekcinis gabumus, jį ypač patraukė Plotinas ir jo filosofija, tvirtinusi vidinio žmogaus proto panašumą į dieviškąją protą; o ir apskritai platonizmo teiginius jis priėmė tiek pat natūraliai, kaip ir kvėpavimą deguonimi³¹⁰.

Ženklus posūkis Augustino religinėse paieškose įvyko 386 metų vasarą Milano soduose³¹¹. Iš pradžių Augustinas su nedidele bičiulių grupele apsistojo netoli Milano esančio Kazikiakijos sodyboje, kur platoniškosios filosofijos pagrindu kelių mėnesių tarpe Augustinas užbaigė rašyti keturis traktatus³¹². Atokiai nuo Milano su bičiulių grupele asketiškai gyvenęs Augustinas tuo metu nė nesvarstė priimti vienuoliškojo ar kunigiškojo gyvenimo šventimų. Nepraėjus nė metams po įvykių Milane, 387 metais Velykų metu Ambrozijus pakrikštijo Augustiną bei jo sūnų Adeodatą³¹³. Tais pačiais metais miršta ir jo motina Monika, ir Augustinas su sūnumi grįžo į

³⁰⁷ Chadwick 1973: 217

³⁰⁸ Chadwick 2019: 21

³⁰⁹ Chadwick 1973: 217

³¹⁰ Chadwick 1973: 217-218

³¹¹ Chadwick 1973: 216

³¹² Chadwick 1973: 218

³¹³ Chadwick 1973: 218

Afrika, iš kurios vėliau nebeišvyko, apsistojęs Tagastoje³¹⁴. Apsikrikštijęs Augustinas galutinai nutraukia ryšius ir su Adeodato motina. Į Tagastą Augustinas perkėlė ir asketiškosios komunos principą, pradėtą Milano pakraščiuose. 391 metais apsilankęs Hipone ir sulaukęs netikėto palaikymo iš liaudies, Augustinas neatlaikė ir mišių metu priėmė kunigiškuosius šventimus³¹⁵. Dėl šios priežasties Augustinas persikėlė į Hiponą kartu savo asketiškąją komuna, kuri pamažu įgavo bažnytinį atspalvį. 395 metais Hipone Augustinui buvo perduotos Hipono vyskupo pareigos iš ankstensio vyskupo Valerijaus³¹⁶.

Įšventinimas į kunigus, o vėliau ir į vyskupus, davė priežastį Augustino minties pokyčiams, kurie buvo tokie patys kardinalūs, kaip ir Augustino atsivertimas. Iki tampant kunigu, jo raštai buvo susiję su krikščioniškosios filosofijos klausimais arba polemika su manichėjais, kur Augustinas reiškė pastabas blogio kilmės klausimais. Iki priimant vyskupo pareigas, Augustinas ėmėsi egzegetiškai skaityti Šventojo Rašto, ypač Pauliaus laiškus³¹⁷. Apskritai Šventojo Rašto egzegezė tapo reikšmingiausia intelektualine veikla, o tai padėjo gilinti ir teologines žinias. Pokyčiai tiek pasaulėžiūrinuose principuose, tiek Augustino profesinėje veikloje netruko 397 metais pristatyti „Išpažinimus“ (lot. *Confessiones*), tapusius autobiografijos žanro literatūroje pradžia³¹⁸. Asmeninė Augustino gyvenimo istorija „Išpažinimuose“ yra papasakota paremta maldingumu dievui ir psalmių motyvais³¹⁹.

Persikėlimas į Hiponą Augustinui ne tik įkvėpė vidiniams pokyčiams, tačiau priminė apie išorinio pasaulio įvykius. Susitaikymas su savimi jam esant krikščionimi nebūtinai reiškė pačių krikščionių taiką ir vienybę. Hipone Augustinas susidūrė ir su gresiančia Bažnyčios schizma³²⁰. Mieste, šalia katalikiškosios srovės, dar iki Augustino gimimo egzistavo ir lygiaverčiai galinga donatistų srovė³²¹. Donatistai, kaip ir katalikai, iš pirmo žvilgsnio nesiskyrė niekuo, skaitydami tą patį lotyniškąjį šventąjį Raštą bei išpažindami tą patį tikėjimą³²², tačiau donatistus iš krikščionių

³¹⁴ Chadwick 1973: 218

³¹⁵ Chadwick 2019: 10

³¹⁶ Chadwick 2019: 11-12

³¹⁷ Chadwick 1973: 219

³¹⁸ Chadwick 1973: 219

³¹⁹ Chadwick 1973: 219

³²⁰ Chadwick 1973: 222

³²¹ Chadwick 1973: 222; Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 101

³²² Chadwick 1973: 219-220

tarpo išskyrė donatistų paprotys bažnyčiose baltinti sienas, savo papročiu galimai išreikšdami nepritarimą religinio meno įsigalėjimui Bažnyčioje³²³. Negana to, estetinis ginčas peraugo į teologinį, kiekvienai Hipone esančiai iš dviejų konfesinių bendruomenių ėmus pristatinėti save kaip vieninteliu mistiniu Kirstaus kūnu ir vieninteliu išganymo šaltiniu³²⁴. Sekantys Kiprijono mokymu, donatistai nuosekliai atmetė visų sakramentų, išskyrus jų pačių suteiktų, galiojimą, todėl donatistų atžvilgiu katalikai buvo pakrikštyti iš naujo (donatistų nuomone, pakrikštyti pirmą kartą). Donatistai katalikus traktavo kaip bendruomenę, buvusią sukompromituotą dėl paskyrimo Cecilianą vyskupu³²⁵. Cecilianas buvęs paskelbtas šventuoju ir tai užtraukė donatistų nemalonę; donatistų akimis, šventųjų kultas teršė Bažnyčią moraline ir kulto prasme³²⁶.

Į donatistų kaltinimus katalikai atsakė tiek, kiek donatistų doktrina nesutapo su katalikų. *Pirma*, katalikai nesutiko su donatistų puritonišku požiūriu, atskiriančiu Bažnyčią nuo likusio pasaulio, tvirtindami, neva kad „Bažnyčia panaši į Nojaus arką su švariais ar nešvariais gyvuliais vienas šalia kito“³²⁷. *Antra*, donatistai, atsiskirdami nuo Romos imperijos bažnyčių, negalėjo pretenduoti į vienatinę, apaštalinę ir visuotinę bažnyčią³²⁸. *Trečia*, katalikai nepripažino sakramentų teikimo tvarkos, kurią taikė donatistai; anot pastarųjų, sakramentai galioja priklausomai nuo dvasininko pamaldumo ar moralinio nusiteikimo³²⁹.

Nepaisant donatistų ir katalikų konflikto bei gresiančios Afrikos Bažnyčios schizmos, dvi priešiškos grupuotės Hipone vis dėlto gyveno nesukeldamos didesnių nepatogumų. Tačiau žvelgdamas į donatistų ir katalikų nesantaiką, Augustinas negalėjo taikstytis užimti neutralią poziciją³³⁰. Iš pradžių Augustinas buvo nusiteikęs priešiškaiai taikyti smurtines priemones donatistų atžvilgiu, nepritariant ne tiek imperatoriaus veiksmų teisėtumui donatistų atžvilgiu, kiek baiminantis masinio tikinčiųjų atsivertimo į donatizmą, su kuriuo katalikai nebūtų susitvarkę. Tačiau Augustino pozicijos ėmė keistis, 405 metais Romos imperijos vyriausybei ėmus pažaboti

³²³ Chadwick 1973: 220

³²⁴ Chadwick 1973: 220

³²⁵ Chadwick 1973: 220

³²⁶ Chadwick 1973: 221

³²⁷ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Chadwick 1973: 221

³²⁸ Chadwick 1973: 221

³²⁹ Chadwick 1973: 221

³³⁰ Chadwick 1973: 222

donatistus³³¹, ir netikėtai ši politika buvo sėkminga³³². Galiausiai Augustino iniciatyva buvo pradėti keli bažnytiniai susirinkimai netoli Kartaginos metropolito, suteikiant progą katalikų vyskupams pasiekti bendrą nuomonę apibrėžiant katalikybę, taip vieningai pasisakant priešiška donatistų atžvilgiu. Vis dėlto Augustinas, susidūręs su donatistų pasipriešinimu, ir toliau išlaikė nesmurtinio pasipriešinimo pozicijas donatistų atžvilgiu. Čia formavosi ir Augustino požiūris į baudžiamąją veiklą, kuri turinti būti ne klaidatikį žlugdanti, o ją taisanti. Dėl šių samprotavimų Augustino protas nenoriai pritarė fizinės prievartos politikai³³³.

Donatistai turėjo paskutinę galimybę viešai išdėstyti savo argumentus 411 m. gegužės-birželio mėn. vykusioje didžiojoje konferencijoje Kartaginoje³³⁴, kuriai pirmininkavo imperatoriaus įgaliotinis. Susirinkimo paskirtimi ir tikslu buvo pateisinti stiprią valstybinio spaudimo politiką. 412 m. sausį imperatorius Honorijus oficialiai uždraudė donatizmą ediktu³³⁵, kuriuo nustatė baudų skalę donatistams pagal socialinę padėtį. Buvo ištremti donatistų dvasininkai ir konfiskuotas donatistų turtas. Nesutaikomi cirkumcelonai buvo pastūmėti į paskutinį įsiutusį žiaurumų šėlsmą, o Augustinas pajuto, kad nenuoširdžių atsivertimų problema nėra tokia rimta, kaip kadaise baiminosi.

Tačiau nepraėjus daugybei metų, schizmą, taip ilgai skaldžiusią Afrikos bažnyčias, laikinai nustūmė invazijos siautėjimas. 429 m. vandalai, ir anksčiau pagarsėję savo invazijomis į kitas Romos imperijos teritorijas³³⁶, šįkart kirto Gibraltaro sąsiaurį ir nepagailėjo nei katalikų, nei donatistų. Paskutiniuose laiškuose Augustinas svarstė, ar dvasininkai gali prisijungti prie pabėgėlių³³⁷. Galijoje ir Ispanijoje daugelio miestų, pavyzdžiui, Tulūzos, vyskupai buvo pagrindiniai pasipriešinimo užkariautojams organizatoriai, tačiau kai kurie vyskupai išvyko kartu su tais, kurie bėgo nuo žudančių ir plėšikaujančių ordų³³⁸. Augustinas nenorėjo, kad visi geriausi kunigai būtų prarasti per artėjančias žudynes. Tačiau buvo aiški pareiga būti ten ir patarnauti tiems,

³³¹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 105

³³² Chadwick 1973: 223

³³³ Chadwick 1973: 224

³³⁴ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 106

³³⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 106

³³⁶ Chadwick 1973: 224

³³⁷ Chadwick 1973: 224

³³⁸ Chadwick 1973: 224

kurie prieš mirtį prašys krikšto ar paskutinių apeigų. Augustinas rekomendavo vieniems vykti, kitiems pasilikti, o kad būtų išvengta nepagrįstų sprendimų, dvasininkams buvo pasiūlyta mesti burtus. Jis pats liko Hipone per vandalų apgultį ir mirė 430 m. rugpjūčio 28 dieną barbarams dar nespėjus pralaužti gynybos³³⁹. Sulig Augustino mirtimi savo galios monopolį ėmė prarasti ir donatistai, kritę nuo vandalų užpuolimų³⁴⁰.

3.3. Dievo miestas: ištakos ir reikšmė

Vyksupystės Hipone metu Augustinas į teologinius ginčus buvo įsivėlęs ne tik su donatistų religinio sąjūdžio atstovais, tačiau ir su vadinamaisiais pelagininiais. Pelagininų pavadinimas yra kilęs nuo pelagianizmo srovės pradininko Pelagijaus. Apie Pelagijaus gyvenimą žinoma labai mažai³⁴¹. Pelagijus paliko daugiau asmeninių raštų nei žinių apie savo gyvenimą³⁴². Manoma, kad Pelagijus yra provincialios kilmės³⁴³ pasaulietis, kilęs iš Britanijos salos³⁴⁴. Į Romą atvykęs maždaug tais pačiais metais, kai Augustinas pirmą kartą pasiekė Italiją³⁴⁵, o kai Augustinas išvyko iš Italijos į Afriką, Pelagijus iki maždaug 410-411 metų gyveno Romoje³⁴⁶, o netrukus iš paskos sekant vestgotams³⁴⁷, atvyko į Šiaurės Afriką³⁴⁸. Į Šiaurės Afriką kartu su Pelagijumi atvyko ir jo pasekėjai. Su pastaraisiais Augustinas susidūrė pirmiau nei su pačiu Pelagijumi, kai į provinciją atvyko kilmingos Romos imperijos šeimos, kurios pardavė savo turtą ir už jį gautus pinigus išdalijo vietiniams vargstančiųjų sluoksniams³⁴⁹. Tarp šių turtingų ir dosnių pabegėlių tarpe sukiojosi ir pats Pelagijus, dėl savo doktrinos įsitraukęs į ginčą su Hipono vyksupu Augustinu.

³³⁹ Chadwick 1973: 224

³⁴⁰ Francenas 2004: 82

³⁴¹ Brown 2020: 323

³⁴² Brown 2020: 324

³⁴³ Brown 2020: 323

³⁴⁴ Francenas 2004: 79

³⁴⁵ Brown 2020: 323

³⁴⁶ Francenas 2004: 79

³⁴⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 169

³⁴⁸ Francenas 2004: 79

³⁴⁹ Brown 2020: 322

Pelagijaus doktrinos esmę sudarė etiniai pamokymai, nukreipti prieš manichėjizmą bei turto siekimą³⁵⁰, ir tvirtinę malonės reikalingumą žmogui tik tam, kad jos pagalba žmogus lengviau laikytųsi gyvenime³⁵¹. Nors pelagianizmo šalininkai, kurių tarpe buvo dauguma pasauliečių, gerbė tokių autorių kaip Paulino iš Nolosio, Augustino ir Jeronimo teologines pažiūras³⁵², tačiau ieškojo joms pritarimo. 410 metais parašytas laiškas Demetriadei – kilmingai pabegėlei iš Romos³⁵³, vėliau tapusiai vienuole³⁵⁴ – yra laikomas pagrindiniu Pelagijaus išdėstytos minties šaltiniu. Šių minčių esmę sudaro raginimas žmonėms pasiekti tobulumą. Šalia raginimų siekti tobulumo, Pelagijus reiškė ir savo antropologines pažiūras; Pelagijus manė, kad žmogus, būdamas dievo kūriniu ir dievo atspindžiu³⁵⁵, yra tobulas, kadangi gali pasiekti tobulumą, o jei gali pasiekti tobulumą, vadinasi, jis tai privalo padaryti nedelsiant³⁵⁶. Įkūnytu tobulumo atitikmeniu Pelagijus laikė Kristaus asmenį. Tobulumą galintis siekti žmogus taip pat gali išvengti nuodėmės vien savo jėgomis³⁵⁷. Pelagijus pripažino Adomo atliktą nuodėmę³⁵⁸, tačiau remiantis³⁵⁹ laiško romiečiams 7 skyriaus 17 eilute³⁶⁰, jis nepripažino kūdikiams perduodamos prigimtinės nuodėmės³⁶¹. O nesiekiantys žmogiškojo tobulumo neva būsiantys pasmerkti pragaro ugniai dėl dievo įsakymų nevykdymo³⁶².

Pelagijaus skleidžiamas mokymas apie žmogų netruko patraukti gausų būrį sekėjų tarp romėnų inteligentijos³⁶³, ypač šiomis idėjomis sugundydamas tuo metu gyvenusį jaunimą,

³⁵⁰ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 169

³⁵¹ Francenas 2004: 79

³⁵² Brown 2020: 323

³⁵³ Brown 2020: 322

³⁵⁴ Brown 2020: 322

³⁵⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁵⁶ Brown 2020: 324

³⁵⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁵⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁵⁹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁶⁰ Rom 7:17: “O jei esame vaikai, tai ir paveldėtojai. Mes Dievo paveldėtojai ir paveldėtojai drauge su Kristumi, jeigu su juo kenčiame, kad su juo būtume pagerbti”

³⁶¹ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁶² Brown 2020: 324

³⁶³ Brown 2020: 324

besidomėjusių atsakomybės ir laisvės problemomis³⁶⁴, taip pat studijavusius universitete. Pelagijaus idėjų patrauklumas slypėjo žmogaus atsakomybės pabrėžime³⁶⁵, kuris buvo atsvara krikščionių bendruomenėse plintančiam abejingumui ir rezignacijai³⁶⁶. Tačiau palaikymą Pelagijui lydėjo ir prieštaravimai, prasidėję Pelagijui dar gyvenant Italijoje³⁶⁷. Į šias diskusijas įsijungė ir Pelagijui prieštarauti ėmėsi ir Augustinas³⁶⁸.

Paradoksalu, tačiau Augustinas niekuomet nebuvo matęs Pelagijaus, o tuo labiau konfrontavęs su juo gyvai, nors Augustinas jį laišku ir buvo kvietęs į diskusiją³⁶⁹. Atsitiko taip, kad atvykęs į Afriką Pelagijus pirmiausiai išlipo Hipone, tačiau tuo metu Augustinas buvo išvykęs iš Hipono³⁷⁰, o kitais metais pats Pelagijus išvyko į Artimuosius Rytus³⁷¹. Taigi vieninteliai šaltiniai apie Pelagijų Augustinui buvo jo veikalas pavadinimu „Apie prigimtį“³⁷², Augustinui adresuotas Pelagijaus laiškas apie atvykimą į Afriką³⁷³ bei Demetriadės šeimai adresuotas laiškas. Tačiau ir jų užteko Augustinui pilnai suprasti Pelagijaus mokymą Ypatingą dėmesį polemizuojant su Pelagijumi Augustinas atkreipė į priešininko žmogiškosios prigimties traktuotę. Augustinas į priešininko reiškiamus argumentus remiantis Laiško romėnams 7 skyriaus 17 eilute atsakė to paties laiško 5 skyriaus 12 eilute³⁷⁴, paneigdamas Pelagijaus teiginius apie galimybę išganyti save pačiam ir pabrėžęs žmogaus išganymo įmanomumą tik per Kristaus asmenį³⁷⁵. Į Artimuosius Rytus išvykęs Pelagijus dar laikėsi stabiliai atžvilgiu naujai įgytų priešininkų, ir net 415 metais įvykęs susirinkimas Lidoje (Izraelis) nepasmerkė Pelagijaus teiginių. Į tai dėmesį atkreipė Augustinas ir jam įsikišus, po metų įvykusiame susirinkime Milevėje (Alžyras) Pelagijus jau buvo

³⁶⁴ Brown 2020: 324

³⁶⁵ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁶⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 168

³⁶⁷ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 169

³⁶⁸ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 169

³⁶⁹ Brown 2020: 326

³⁷⁰ Brown 2020: 324-325

³⁷¹ Brown 2020: 325

³⁷² Brown 2020: 325

³⁷³ Brown 2020: 325-326

³⁷⁴ Rom 5:12: “Todėl, kaip per vieną žmogų nuodėmė įėjo į pasaulį, o per nuodėmę mirtis, taip ir mirtis prasiskverbė į visus žmones, nes visi nusidėjo”. In: NT 2019: 311

³⁷⁵ Brown 2020: 325

pasmerktas, o tuometinis popiežius Inocentas I labai atsargiai atemetė Pelagijaus mokymą ir jo pasekėjus atskyrė nuo bažnytinės bendruomenės³⁷⁶.

Vykstanti socialinė krizė bei teologiniai ginčai Augustinui nesukelė didesnių sunkumų susitelkiant ties kūryba, nors nuo 399 metų buvo likęs nebaigtas rašyti Augustino traktatas *Apie trejybę*³⁷⁷. 413 metais Augustinas ėmėsi rašyti veikalą, pavadinimu *Dievo valstybė* (lot. *De Civitatis Dei*), o jį užbaigė tik 427 metais³⁷⁸. Pagrindinė šio veikalo tema koncentruojama ties krikščionybės ir pagonybės priešingybe ir Dievo įsikišimu į žmogaus istoriją³⁷⁹. Tai – esantis santykis ir vykstanti kova tarp dviejų miestų. Pirmasis šių miestų buvo taip vadinamas „amžinasis miestas“, atitinkantis Bažnyčią ir esantis nepriklausomu nuo visų civilizacijų bei valstybių atsiradimo ir žlugimo³⁸⁰. Tie, kas yra vienybėje su amžinuoju miestu, yra vienybėje su dievu ir dievo meilėje³⁸¹. Antrasis miestas yra priešingas amžinajam miestui ir yra priklausomas nuo istorinio proceso, o priklausantys šiam miestui nėra susisaistę jokiais galimais ryšiais³⁸². Šis miestas yra pastatytas remiantis savanaudiškomis paskatomis ir aistra³⁸³. Kaip rašo pats Augustinas, „[a]titinkamai, du miestai susiformavo iš dviejų meilių: žemiškasis - dėl meilės sau, paniekinant net Dievą; dangiškasis - dėl meilės Dievui, paniekinant net save.“³⁸⁴. Iš esmės, kaip rašo amerikiečių teologas Tomas Mertonas, „Dievo miestas“ yra pačios Bažnyčios autobiografija³⁸⁵. Panašiai kaip Augustinas „Išpažinimuose“ žvelgia į save patį remiantis teologija, taip „Dievo mieste“ Augustinas žvelgia į visuomenę³⁸⁶, kurios tikslas teologiniu požiūriu yra pasiekta taika žemėje, artinanti prie Rojaus³⁸⁷.

³⁷⁶ Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996: 170

³⁷⁷ Chadwick 1973: 225

³⁷⁸ Chadwick 1973: 225

³⁷⁹ Merton 1950: x

³⁸⁰ Chadwick 1973: 225

³⁸¹ Merton 1950: xiii

³⁸² Merton 1950: xiii

³⁸³ Merton 1950: xiii

³⁸⁴ Augustine 1950: 477

³⁸⁵ Merton 1950: xi

³⁸⁶ Merton 1950: xi

³⁸⁷ Merton 1950: xi

3.4. Lukrecijos savižudybė ir Augustino moralinė pozicija jos atžvilgiu

Šalia krikščionybės apologijos, pristatytos „Dievo mieste“, Augustinas taip pat kėlė ir kitus klausimus, susijusius su krikščioniškąja doktrina. Vienu iš veikalė sprendžiamų klausimų yra savižudybė, pristatant jos moralinį vertinimą. „Dievo mieste“ Augustinas savižudybės netoleruoja³⁸⁸ ir ją įvardija nuodėminga.

Į savižudybę Augustinas žiūri kaip į tai, kas yra susiję su kieno nors žudymu, naikinimu, o ontologiniu pagrindu šios sąvokos reikšmei aiškinti Augustinas pasitelkia vieną iš Mozės įsakymų „nežudyk“³⁸⁹. Įsakymą, pateiktą šioje savo formoje, Augustinas interpretuoja kaip netgi savižudybę draudžiantį įstatymą³⁹⁰, kadangi jame nėra nurodoma, ko specifiškai negalima žudyti, skirtingai nei tai pristatyta Augustino pacituotame kitame įsakyme „neliudyk melagingai prieš savo artimą“³⁹¹. Tačiau, suprantant galimą misinterpretacijos riziką esant tokiam griežtam ir siaurai apibrėžtam įsakymui kaip „nežudyk“, Augustinas šį įsakymą taiko žmogui, ir todėl teigia, kad tikslingiau šį įsakymą papildyti „nežudyk žmogaus“. Atsižvelgiant į šį Augustino pakeitimą, įsakymo „nežudyk“ nebeverta taikyti kam nors kitam nei žmogui, kadangi, kaip Augustinas rašo, „<...> kai mes sakome "nežudyk", to nesuprantame nei apie augalus, nes jie neturi pojūčių, nei apie iracionalius gyvūnus, kurie skraido, plaukia, vaikšto ar šliaužia, nes jie nuo mūsų atskirti dėl to, kad neturi proto ir todėl Kūrėjo teisingu paskyrimu yra mums pavaldūs žudyti arba laikyti gyvus mūsų pačių reikmėms“³⁹². Taigi, įsakymas „nežudyk“ nukreipia į nežudymą žmogaus, o jei ir žmogus ką nors nužudo, tai ne ką nors kitą, kaip tik save patį³⁹³.

Žudyti negalima, o ypač savęs dar ir dėl to, kad ne paties žmogaus galioje yra perimti likimą į savo rankas ir spręsti, ką daryti su savo gyvybe³⁹⁴. Toks scenarijus taikomas netgi ir tokiais atvejais, kai, pavyzdžiui, žudikas nužudo kitą asmenį; tačiau net ir suvokiant jam esant prasižengusiam, jo kaltę įrodyti yra pajėgios tik išorinės aplinkybės³⁹⁵. Taigi tuo atveju, jei žudikas

³⁸⁸ Hecht 2013: 50

³⁸⁹ Augustine 1950: 26

³⁹⁰ Augustine 1950: 26

³⁹¹ Augustine 1950: 26

³⁹² Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Augustine 1950: 26

³⁹³ Augustine 1950: 26

³⁹⁴ Augustine 1950: 22

³⁹⁵ Augustine 1950: 22

atima savo gyvybę po įvykdyto nusikaltimo dar iki teismo nuosprendžio, atėmęs sau gyvybę jis tik padaugina savo paties kaltę ir Augustino žodžiais, „<...> tas, kuris nusižudo yra nuodėmingas, ir jis yra daugiau kaltesnis už nusikaltimą, kuriam jis pasmerkė save mirčiai“³⁹⁶. Teiginius Augustinas iliustruoja Judo pavyzdžiu, kuris išdavė Kristų ir todėl įvykdė nusikaltimą, tačiau prie nusikaltimo Judas prisidėjo ir savo paties mirtimi, kuri taip pat yra nusikaltimo įrodymas³⁹⁷.

Vis dėlto net ir aiškiai suformuluotame įsakyme, kurį Augustinas perfrazuoja kaip “nežudyk žmogaus”, yra taikomos dvi išlygos nužudymui, taigi ir savižudybei. Abi šios išlygos yra teisinio pobūdžio. Viena išlyga yra grindžiama bendrąja teise (kurios šaltinis - Dievas), o kita grindžiama pozicija specialiai išrinktos komisijos, kuri ir sprendžia, ar nusikaltėliui turi būti skirta mirties bausmė⁹¹. Štai Abraomas, anot Augustino, negali būti apkaltintas bandymu paaukoti savo sūnų, kadangi jis veikė neva paklusdamas dievo, o ne savo aistroms³⁹⁸. Pateisinamas ir Jeftos, nužudžiusio savo dukterį vykdant Dievo įsakymą, pavyzdys³⁹⁹. Samsonui, sunaikinusiame priešus ir buvusiems juos pastate, taip pat skiriama išlyga, neva jis buvo veikiamas dvasios suteiktų instrukcijų⁴⁰⁰. Šalia šių pavyzdžių, Augustinas taip pat svarsto, ar atmetus šias dvi išlygas, daugiau jokiais kitomis aplinkybėmis apskritai negalima žmogžudystė, o tuo pačiu ir savižudybė.

Įstatymo aiškinimą Augustinas grindžia remdamasis istoriniais ir Šventajame Rašte sutinkamais pavyzdžiais, ir negana to, Augustinas pateikia ir tam tikrą įkūnytą idealą, kritiniu momentu pasirinkusį gyvenimą savanoriškos mirties atžvilgiu. Šiuo atžvilgiu idealą Augustinui atstoja Jobas, tituluojamas “šventuoju”⁴⁰¹. Jobo pavyzdį, tvirtinantį meilę gyvenimui, Augustinas iškelia todėl, kad “<...> užuot išsivadavęs iš visų kančių sava mirtimi, jis [Jobas - J.Ž.] kentė baises blogybes savo kūne”⁴⁰². Pagirtina, jei panašios į Jobą pozicijos laikėsi ir šventieji, kurie, užuot nusižudę, kentė priešų priespaudą ir nelaisvę⁴⁰³. Tuo pačiu tai reiškia, kad Augustinas ne iki galo palaikė kankinius, ypač tuos, kankinio mirtį pasirinkusius ne veikiant dieviškajam įkvėpimui, o

³⁹⁶ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Augustine 1950: 22

³⁹⁷ Augustine 1950: 22

³⁹⁸ Augustine 1950: 27

³⁹⁹ Augustine 1950: 27

⁴⁰⁰ Augustine 1950: 27

⁴⁰¹ Augustine 1950: 29

⁴⁰² Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Augustine 1950: 29

⁴⁰³ Augustine 1950: 29

savo nuosprendžio. Jis neišskiria, kurie būtent kankiniai pasielgė moraliai nepriimtinais, tačiau jam šiuo atveju didesnę reikšmę turi tam tikro kankinio intencijos. Tačiau niekas negali išsiaiškinti tikrųjų žmogaus intencijų jam pasirenkant mirtį, todėl ir Augustino svarstymai šiuo atveju yra daugiau klausiamojo pobūdžio⁴⁰⁴. Todėl jis stengiasi susilaikyti nuo tolesnių svarstymų, neturėdamas supratimo apie kankinių širdies balsą⁴⁰⁵.

Savižudybės reiškinį svarstančiam ir jį moraliai vertinančiam Augustinui neužtenka žvelgti į biblinius pavyzdžius ir jais grįsti savo teoriją. Įkvėpimo pagrįsti savižudybei kaip moraliai nuodėmingo veiksmo Augustinas semiasi iš romėnų kultūros pavyzdžių - kuri, kaip žinia, „Dievo mieste“ atspindinti amžinajam miestui priešingą miestą. Šalia Katono ir Regulo savižudybės istorijų Augustinas pirmiausiai aptaria Lukrecijos istoriją, itin reikšmingą šio darbo kontekste. Lukreciją Augustinas pristato kaip Romoje gyvenusią⁴⁰⁶ kilmingą matroną⁴⁰⁷, buvusią išprievartautą Romos karaliaus Tarkvino Išdidžiojo sūnaus⁴⁰⁸; apie tai informavusi savo vyrą Tarkviną Kolatiną bei jo palydovą Marką Junijų Brutą ir paprašiusi prisiekti atkeršyti už padarytą skriaudą⁴⁰⁹, Lukrecija, negalėdama pakelti kamuojančios gėdos, nusižudė⁴¹⁰.

Lukrecijos istorijos pristatymas neapsieina be jos poelgio moralinio įvertinimo. Žinant Augustino požiūrį į savižudybę, ir Lukrecijos istorija neprasprūsta be griežto Augustino tono. Augustinas klausia: “[k]aip mes ją turėtume pavadinti? Svetimautoja ar skaisčiaja?”⁴¹¹. Jis pripažįsta, kad nors Lukrecijos kūnas ir liko suterštas, tačiau jos siela išliko tyra⁴¹², tačiau būtent Lukrecija dėl atliktos savižudybės yra ir šio nusikaltimo bendrininkė. Augustinas tvirtina, kad Lukrecija nėra kalta dėl patirto išprievartavimo, tačiau kaltąja Lukrecija tapo dėl to, kai kūniškai išniekinta Lukrecija atėmė savo gyvybę iš tyrosios Lukrecijos⁴¹³.

⁴⁰⁴ Augustine 1950: 31

⁴⁰⁵ Augustine 1950: 33

⁴⁰⁶ Augustine 1950: 23-24

⁴⁰⁷ Augustine 1950: 23

⁴⁰⁸ Augustine 1950: 24

⁴⁰⁹ Augustine 1950: 24

⁴¹⁰ Augustine 1950: 24

⁴¹¹ Pastaba. Vertimas darbo autoriaus – J.Ž. In: Augustine 1950: 24

⁴¹² Hecht 2013: 51

⁴¹³ Hecht 2013: 51-52

Apskritai Augustino požiūris į savižudybę reiškė posūkį filosofinės ar teologinės minties kontekste, o šis posūkis liudijo ir tam tikrą originalumą tuometiniame istoriniame laikotarpyje⁴¹⁴. Šį posūkį nulėmė pačios krikščionybės pripažinimas valstybiniu lygmeniu Romos imperijoje, radikaliai sumažinęs dėl tikėjimo išpažinimo nužudytų ar savanoriškai mirtį pasirinkusių krikščionių skaičių. Jau po Augustino mirties 430 metais net penkiuose iki 600 metų įvykusiųose bažnytiniuose susirinkimuose vienaip ar kitaip buvo išreiktas krikščionybės nepritarimas savižudybei⁴¹⁵. Tai pirmiausiai buvo padaryta 452 metais įvykusiame Arlio susirinkime⁴¹⁶, o vėlesniuose bažnytiniuose susirinkimuose buvo uždrausta remiantis bažnytinėmis apeigomis laidoti savižudžius bei neimti finansinių aukų už nusižudžiusius asmenis⁴¹⁷.

Prisimenant Tertulianą, krikščioniškoji etika į savižudybę iš pradžių žvelgė nevienareikšmiškai, tačiau sustiprėjus krikščioniškosioms pozicijoms yrančioje Romos imperijoje, keitėsi ir krikščioniškosios etikos požiūris į savižudybę, o pirminius radikalius pokyčius inicijavo būtent Augustinas⁴¹⁸. Augustino inicijuotą, o vėliau ir Bažnyčios pripažintą požiūrį į savižudybę Viduramžiais tvirtino ir Tomas Akvinitis (apie 1225 m. – 1274 m.)⁴¹⁹. Augustino požiūrį į savižudybę Akvinitis papildė savižudybės pripažinimu kaip trigubos nuodėmės⁴²⁰. Anot Akvinniečio, savižudybė yra nusikaltimas tiek prieš Dievą, tiek prieš savo kūną, tiek visuomenės atžvilgiu⁴²¹. Savižudybė yra nuodėminga Dievo atžvilgiu todėl, kad tik jis gali spręsti, kaip žmogus pradėsias ir kaip baigsias savo gyvenimą; kūno atžvilgiu ji nuodėminga dėl jos įgimtos savimeilės, siekiančios mus išsaugoti; visuomenės atžvilgiu savižudybė nuodėminga dėl to, kad šis aktas sužeidžia kolektyvus, kuriems priklauso individas⁴²². Galima teigti, kad Akvinniečio prieš savižudybę nukreipti argumentai sutvirtinti remiantis trejybės doktrinos asmenimis – Dievu Tėvu, Dievu Sūnumi ir Dievu Šventąja Dvasia.

⁴¹⁴ Hecht 2013:52

⁴¹⁵ Hecht 2013: 52

⁴¹⁶ Hecht 2013: 53

⁴¹⁷ Hecht 2013: 52

⁴¹⁸ Hecht 2013: 52

⁴¹⁹ Tatarkiewicz 2001: 312

⁴²⁰ Čchartašvili 2020: 41; Hecht 2013: 55-56

⁴²¹ Akvinitis 2000: 103-104; Hecht 2013: 55

⁴²² Hecht 2013: 55

Ir šiais laikais bažnytiniuose dokumentuose yra sutinkami augustiniškosios minties atgarsiai savižudybės atžvilgiu. Štai Katalikų Bažnyčios Katekizmas⁴²³ požiūrį į savižudybę išdėsto 2280-2283 skirsniuose. Viename iš šių skirsnių teigiama: “Savižudybė prieštarauja natūraliam žmogaus polinkiui išsaugoti savo gyvybę ir pratęsti gyvenimą. Ji ypač prieštarauja teisingai savęs meilei. Ji taip pat paniekina artimo meilę, nes neteisėtai nutraukia solidarius ryšius su šeima, tauta ir žmonija, kurių atžvilgiu turime pareigų. Savižudybė prieštarauja gyvojo Dievo meilei.”⁴²⁴.

⁴²³ KBK 2015

⁴²⁴ KBK 2015

IŠVADOS

1. Lukrecija – tai V a. iki m. e. Romos karalystėje gyvenusi kilmingoji ponija, vieno iš Romos karalystės valdžios atstovo Tarkvinijaus Kolatino žmona. Į istoriją ji įėjo savo savižudybe, prie kurios prisidėjo Romos karaliaus Tarkvinijaus Išdidžiojo sūnus Sekstas Tarkvinas, išprievartavęs Lukreciją. Prislėgta įvykusios prievartos, Lukrecija netruko pranešti apie Seksto nusikaltimą savo vyrui ir jo palydovui Junijui Brutui, o šių vyrų akivaizdoje Lukrecija išmeigė į save peilį ir nusižudė. Šis įvykis netruko išplisti į politinį judėjimą, kurio tikslas buvo nuversti Romos karaliaus valdžią. Tikslas buvo pasiektas, ir 509 m. iki m. e. Roma buvo paskelbta respublika.
2. Antikos filosofijoje į savižudybę buvo žiūrima su pakanta ir pagarba. Apskritai į mirtį Antikoje buvo žiūrėta kaip į eilinį įvykį kaip į tai, kas natūraliai seka po gyvenimo pabaigos. Tokių ir panašių nuostatų mirties klausimu laikėsi romėnų filosofai Lukrecijus ir Seneka. Šiems filosofams požiūris į mirtį daugiausiai buvo įtakotas graikų filosofijos. Lukrecijaus požiūryje į mirtį dominuoja epikūrinikų reikštos idėjos, o Senekos – stoikų mokyklos idėjos. Lukrecijus ir Seneka taip pat buvo tie filosofai, kurie, kaip teigiama, savo gyvenimą užbaigė savižudybe.
3. Patristine filosofija vadinamas filosofijos istorijos laikotarpis, trukęs nuo I m. e. a. iki VI m. e. a. Tai buvo filosofija, skirta apologetiškai ir sistemiškai apdoroti krikščionybę, į šios doktriną įtraukiant ligtolinius filosofijos, ypač graikų, pasiekimus. Krikščionybei sąlygas maetraliniu požiūriu atsirasti formavo Romos imperijos vidaus ir užsienio politika, pasižymėjusi irstančia vergovinė santvarka ir karinėmis ekspansijomis į Artimųjų rytų kraštus, o idėjiniu – graikų filosofijos (helenizmo) ir žydų religijos (judaizmo) klestėjimas ir jų sintezė rytiniuose Romos imperijos pakraščiuose, pasibaigusi krikščionybės iškilimu.
4. Laikoma, kad Tertulianas gyveno I m. e. a. pabaigoje – II m. e. a. pradžioje. Tai buvo tie laikai, kai Romos imperija priešiška žvelgė į kylančią krikščionių religiją, stengėsi slopinti kylančios religijos paplitimą ir fiziškai naikino jo apologetus. Tuometinių istorinių aplinkybių fone Tertulianas išdėsto krikščioniškojo tikėjimo apologiją „Paragininimas kankiniams“. Joje Tertulianas ne tik apgina savo išpažįstamą tikėjimą, taip įkvepiant vilties šio laiško adresatui (kankiniams), tačiau ir pristato savo pasaulėžiūrinius principus.

5. Savo teorines prielaidas „Paraginame kankiniams“ Tertulianas grindžia ir istoriniais pavyzdžiais. Nereikšdamas prielankumo kūniškojo pasaulio atžvilgiu, į savižudybę Tertulianas žiūri su tam tikra pakanta ir pagarba. Šiems teiginiams pagrįsti Tertulianas pristato dešimties antikos savižudžių gyvenimo istorijas, o vienas iš tokių pavyzdžių yra Lukrecija. Konkrečiai Lukrecijai Tertulianas neskiria ypatingo dėmesio, aprašydamas tik jos gyvenimo pabaigą, tačiau yra manoma, kad išreišdamas pagyrą Lukrecijai, Tertulianas į savanorišką mirtį žiūrėjo kaip į galimybę išsivaduoti iš kūniškojo pasaulio sąlygojamų negerovių. Požiūris į Lukrecijos savižudybę ir jos moralinis vertinimas Tertuliano mintyje tapo pirmu impulsu rasti kiek nuoseklesniam moraliniam požiūriui į savižudybę krikščioniškoje religijoje.
6. Kiek kitokį nei Tertuliano požiūrį į Lukrecijos savižudybę ir jos moralinį vertinimą pristatė IV m. e. a. gyvenęs krikščionių filosofas Aurelijus Augustinas. Aurelijaus Augustino minčiai įtakos, viena vertus, turėjo pasikeitusi Romos imperijos pozicija krikščionių atžvilgiu, įsileidusi krikščionybę į valstybės viešąjį gyvenimą ir krikščionims teikusi vis daugiau privilegijų, galiausiai pripažinusi krikščionybę viena iš valstybinių religijų ir taip mažinusi kankiniškosios mirties paplitimą ir reikšmę Romos imperijos teritorijoje; kita vertus, Aurelijaus Augustino minčiai įtakos turėjo Afrikos krikščionių bažnyčių situacija, balansavusi ties erezijų paplitimu bei gresiančių tarpusavio bažnyčių susiskaldymu.
7. Viename iš paskutinių parašytų savo kūrinių „Dievo miestas“ Augustinas ne tik apgina krikščioniškąjį tikėjimą per jo santykį su išoriniu pasauliu per dviejų tarpusavyje skirtingų miestų metaforą, tačiau išreiškia moralinį požiūrį į savižudybę. Į pastarąją Augustinas žvelgia su nepakanta ir nepagarba, ją laikydamas nuodėme. Tokį požiūrį Augustinas reiškia remdamasis į Mozės įsakymą „nežudyk“, jį sukonkretinęs iki žmogaus nežudymo, o tai reiškia atsisakyti naikinti bet kokią žmogaus gyvybę, nežiūrint į tai ar ji sava, ar ji svetima. Todėl, anot Augustino, nusižudydama Lukrecija pasielgė negarbingai, kadangi tokiu būdu ji atėmė iš savęs gyvybę už tai, ko ji nepadarė, nepaisant aplinkybių, esančių už šios savižudybės. Ši požiūris į Lukrecijos savižudybę yra kardinaliai priešingas Tertuliano požiūriui ir yra susijęs su Bažnyčios pripažinimu Romos imperijoje valstybiniu lygiu, po kurio ir pačiai krikščionybei tapo vis mažiau aktualios savižudybe pasibaigdavusios tikėjimo kankinių mirtys.

8. Augustino pristatytas požiūris į Lukrecijos savižudybę ir apskritai požiūris į savižudybę buvo perimti, populiarinami ir plėtojami tolesnėje krikščioniškojoje filosofijoje. Augustino pradėtus darbus vėliau tęsė viduramžių krikščionių teologas Tomas Akvinitis, moralinį savižudybės blogį įkūnijęs jai taikant Trejybės doktriną, neva savižudybė – tai trigubas blogis, pažeidžiantis Dievo valią, asmens kūniškąjį intergalumą ir visuomenės gerbūvį. Ši ir kita panaši minties linija, moraliai nepritarianti savižudybei, išlaikoma ir šiais laikais Katalikų Bažnyčios katekizme, kur į savižudybę žiūrima griežtai jai nepritariant, tačiau kur yra išreiškiamos ir tam tikros išlygos, ypač jei savižudybė buvo įvykdyta iš išgąščio, dėl baimės laukiantiems įvykiams ar dėl tam tikrų psichinių sutrikimų.

BIBLIOGRAFIJOS SĄRAŠAS

1. **Akvinietis 2000** = Tomas Akvinietis. *Ištraukos: 7-osios Šv. Tomo Akviniečio vasaros mokyklos tekstai seminarams*. Iš lotynų kalbos vertė Gintautas Vyšniauskas. Vilnius: LOGOS, 2000
2. **Alekna & Ališauskas 2003** = *Bažnyčios Tėvai: Nuo Apaštališkųjų Tėvų Iki Nikėjos Susirinkimo: Antologija* // sud. Darius Alekna ir Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai, 2003
3. **Ambrazas 2021** = Ambrazas, Justinas. *Tertuliano Ad Martyras – maištininko manifestas* // in: *Literatūra*, 2021: 63 (3), p. 90-103
4. **Augustinas 2019** = Augustinas, Aurelijus. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitytė (knyga I-IV, XI) ir Vaidilė Stalioraitytė (knyga V-X, XII-XIII); įvadą vertė Viktoras Bachmetjevas. Vilnius: Hubris, 2019
5. **Augustine 1950** = Saint Augustine. *The City of God*. Translated by Marcus Dods, D.D. with an introduction by Thomas Merton. New York: The Modern Library, 1950
6. **Baranova 2002** = Baranova, Jūratė. *Etika: filosofija kaip praktika*. Vilnius: Tyto alba, 2002
7. **Barnes 1971** = Barnes, Timothy D. *Tertulian: a Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon Press, 1971
8. **Bromley 2004a** = Bromley, David G. *Violence and New Religion Movements* // in: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Edited by James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 143-162
9. **Bromley 2004b** = Bromley, David G. *Leaving the Fold: Disaffiliating from New Religious Movements* // in: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Edited by James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 298-314
10. **Brown 2019** = Brown, Peter. *Augustinas iš Hipono. Biografija*. Naujas leidimas su epilogu. Iš anglų kalbos vertė Darius Alekna. Vilnius: Žara, 2019
11. **Chadwick 1973** = Chadwick, Henry. *The Early Church*. Middlesex: The Penguin Books Ltd., 1973
12. **Chadwick 2019** = Chadwick, Henry. *Įvadas* // Augustinas, Aurelijus. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitytė (knyga I-IV, XI) ir Vaidilė Stalioraitytė (knyga V-X, XII-XIII); įvadą vertė Viktoras Bachmetjevas. Vilnius: Hubris, 2019, p. 7-36

13. **Čchartašvili 2020** = Čchartašvili, Grigorij. *Rašytojas ir savižudybė*. Iš rusų kalbos vertė Dalia Saukaitytė. Vilnius: kitos knygos, 2020
14. **Damaskietis 1980** = Jonas Damaskietis. *Pažinimo šaltinis* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Sud. Bronius Kuzmickas. Vilnius: Mintis, 1980, p. 145-163
15. **Dillon 1996** = Dillon, John M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996
16. **Epikūras 1977** = Epikūras. *Svarbiausios mintys*. Vertė R. Mironas // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1977, P. 318-322
17. **Eusebijas 1993** = Eusebijas Cezarietis. *Bažnyčios istorija*. Vertė iš graikų k. (1-7 sk.) kun. Česlovas Kavaliauskas, iš anglų k. (8-12 sk.) Audrius Remeika. Vilnius: LUMEN fondo leidykla, 1993
18. **Fisher 2021** = Fisher, Mark. *Kapitalistinis realizmas: nėra jokios alternatyvos?* Iš anglų kalbos vertė Tomas Marcinkevičius. Vilnius: Hubris, 2021
19. **Francenas 2004** = Francenas, Augustinas. *Trumpa Bažnyčios istorija*. Iš vokiečių kalbos vertė Faustas Jončys. Marijampolė: Ardor, 2004
20. **Genzelis 1977** = *Pratarmė* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1977, P. 5-10
21. **Grünschoß 2004** = Grünschoß, Andreas. *Waiting for the “Big Beam”: UFO Religions and “Ufological” Themes in New Religious Movements* // in: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Edited by James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 419-444
22. **Gordon 2016** = Gordon, Daniel. *From Act to Fact: The Transformation of Suicide in Western Thought* // in: *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, SUMMER 2016, Vol. 42, No. 2, pp. 32-51
23. **Hecht 2013** = Hecht, Jennifer Michael. *Stay: A History of Suicide and the Philosophies Against It*. New Haven: Yale University Press, 2013
24. **KBK 2015** = *Katalikų Bažnyčios katekizmas*:
<https://katekizmas.lt/kbk/dalis3/skyrius2/poskyris2/skirsnis5/>.
Elektroninė prieiga, žr. 2023 m. gegužės 14 d.
25. **Klemensas 1980** = Klemensas Aleksandrietis. *Kilimai* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Sud. Bronius Kuzmickas. Vilnius: Mintis, 1980, p. 80-89

26. **Kuzmickas 1980** = Kuzmickas, Bronius. *Patristinė filosofija* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Sud. Bronius Kuzmickas. Vilnius: Mintis, 1980, p. 68-79
27. **Kuzmickas 2000** = *Religijų istorijos antologija*, I dalis: *Judaizmas. Krikščionybė*. Sudarytojas Bronius Kuzmickas. Vilnius: Vaga, 2000
28. **Kuzmickas 2003** = Kuzmickas, Bronius. *Katalikiškoji filosofija: XIX ir XX amžiai: monografija*. Vilnius: Lietuvos Teisės universitetas, 2003
29. **Lenzenweger; Stockmaier, Amon & Zimnhobler 1996** = *Katalikų Bažnyčios istorija*, T. 1 // sud. Josef Lenzenweger, Peter Stockmaier, Karl Amon, Rudolf Zimnhobler. Iš vokiečių kalbos vertė Romualdas Grucė, Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996
30. **Lukrecijus 1964** = Lukrecijus. *Apie daiktų prigimtį*. Vertė M. Račkauskas. Vilnius: Mintis, 1964
31. **Lukrecijus 1977** = Lukrecijus. *Apie daiktų prigimtį*. Vertė M. Račkauskas // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1977, p. 323-336
32. **Maškinas 1955** = Maškinas, Nikolajus. *Senovės Romos istorija*. Vertė E. Kavoliūnienė. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1955
33. **Merton 1950** = Merton, Thomas. *Introduction* // in: Augustine, Aurelius. *The City of God*. Translated by Marcus Dods; with an introduction by Thomas Merton. New York: The Modern Library, 1950, pp. ix- xv
34. **Middleton 2018** = Middleton, Paul. *The “Noble Death” of Judas Iscariot: A Reconsideration of Suicide in the Bible and Early Christianity* // in: *Journal of Religion and Violence*, 2018, Vol. 6, No. 2 (2018), pp. 245-266
35. **NT 2019** = *Naujasis Testamentas ir psalmynas*. Iš graikų kalbos vertė Česlovas Kavaliauskas, iš hebrajų kalbos vertės Antanas Rubšys. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2019
36. **OECD 2017** = OECD/European Observatory on Health Systems and Policies. *Lietuva: šalies sveikatos profilis*. Paris: OECD Publishing, 2017:
<https://doi.org/10.1787/9789264285293-lt/>.
Elektroninė prieiga, žr. 2023 m. gegužės 27 d.
37. **Ozolas 1986** = Ozolas, Romualdas. *Antika ir Seneka* // in: Seneka, Lucijus Anėjus. *Laiškai Lucilijui*. Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė. Vilnius: Mintis, 1986, p. 5-12

38. **Partridge 2004** = Partridge, Christopher. *Alternative Spiritualities, New Religions, and the Reenchantment of the West* // in: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Edited by James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 39-67
39. **Plutarch 2002** = *Plutarch on Spartacus*:
<https://www.livius.org/sources/content/plutarch/plutarchs-crassus/plutarch-on-spartacus/>.
 Elektroninis išteklis, žr. 2023 m. balandžio 28 d.
40. **Rybelis 1980** = Rybelis, Antanas. *Seneka (apie 4 m. p. m. e. – 65 m. e. m.)* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1980, p. 366-367
41. **Sato 2015** = Sato, Makiko. *The Prohibition of Suicide for Affirmation of Human Beings by Augustine* // in: *Journal of Patrology and Critical Hagiography*, Scrinium 11 (2015), pp. 135-142
42. **Schlaf 2010** = *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 3*. Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings // Ed. by Phillip Schlaf. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 2010
43. **Seneka 1986** = Seneka, Liucijus Anėjus. *Laiškai Lucilijui*. Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė. Vilnius: Mintis, 1986
44. **Smith 2001** = Smith, Martin Ferguson. Introduction // in: Lucretius. *On the Nature of Things*. Translated, with Introduction and Notes, by Martin Ferguson Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001, pp. vii-xxviii
45. **Stark 2011** = Stark, Rodney. *The Triumph Of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. California: HarperOne, 2011:
<https://tuhosakti.files.wordpress.com/2013/02/the-triumph-of-christianity.pdf/>. Elektroninė prieiga, žr. 2023 m. gegužės 26 d.
46. **Skeivys 1984** = Skeivys, Rimantas. *Markas Aurelijus – valdovas ir filosofas* // in: Markas Aurelijus. *Sau pačiam*. Iš senovės graikų kalbos vertė Eugenija Ulčिनaitė. Vilnius: Mintis, 1984, p. 5-13
47. **Tacitas 2005** = Tacitas, Publijus Kornelijus. *Analai*. Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė. Vilnius: Margi raštai, 2005
48. **Tabbernee 2014** = Tabbernee, William. *Early Christianity in Contexts: An Exploration across Cultures and Continents*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014
49. **Tatarkewicz 2001** = Tatarkewicz, Wladyslaw. *Filosofijos istorija, I dalis: Senovės ir viduramžių filosofija*. Vilnius: Alma littera, 2001

50. **Titus 1912** = Titus Livius. *The History of Rome*. Translated by Rev. Canon Roberts. London: J.M. Dent and Sons, 1912:
<https://www.forumromanum.org/literature/livius/trans1.html#57/>. Elektroninė prieiga, žr. 2023 m. balandžio 26 d.
51. **Varnienė 2003** = Varnienė, Janina. *Senosios civilizacijos*. Vilnius: Vilniaus knyga, 2003
52. **Verlag 1998** = *Antikos žodynas* // Sud. Alfred Kroner Verlag. Iš vokiečių kalbos vertė Rūta Kumžienė, Alfonsas Tekorius, Antanas Trakymas. Vilnius: Alma littera, 1998
53. **Zabulis 1964** = Zabulis, Henrikas. *Lukrecijus ir jo poema* // in: *Apie daiktų prigimtį*. Vertė M. Račkauskas. Vilnius: Mintis, 1964
54. **Zabulis 1977a** = Zabulis, Henrikas. *Epikūro ir Lukrecijaus atomistinės teorijos* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1977, p. 289-301
55. **Zabulis 1977b** = Zabulis, Henrikas. *Stoicizmas ir eklektika* // in: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika* // sud. Bronius Genzelis. Vilnius: Mintis, 1977, p. 337-354
56. **Ward 1977** = Ward, Allen Mason. *Marcus Crassus and the Late Roman Republic*. University of Missouri Press, 1977
57. **WHO 2019** = World Health Organization, Global Health Observatory Data Repository. *Suicide mortality rate (per 100,000 population) – European Union*:
https://data.worldbank.org/indicator/SH.STA.SUIC.P5?contextual=min&end=2019&locations=EU&most_recent_value_desc=true&start=2000/.
 Elektroninė prieiga, žr. 2023 m. vasario 16 d.
58. **WHO 2021** = World Health Organization. *Suicide worldwide in 2019: global health estimates*. Geneva: World Health Organization, 2021
59. **Моховиков 2001** = *Суицидология. Прошлое и настоящее. Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах* // Составитель А. Н. Моховиков. Москва: Когито-центр, 2001