

VILNIAUS UNIVERSITETAS
KLASIKINĖS FILOLOGIJOS KATEDRA

Justinas Ambrazas

Justinas Kankinys.

Krikščionio filosofo figūra kultūrų sandūroje

Magistrinis darbas

Darbo vadovas prof. dr. V. Ališauskas

Vilnius, 2022

Turinys

Įvadas	3
1. Justino biografija.....	8
1.1 Justino gimtinė, gimimo ir mirties datos.....	8
1.2 Atsivertimas	11
1.3 Romoje.....	14
1.4 Justino darbai	16
1.4.1 <i>Apologijos</i>	18
1.4.2 <i>Syntagma</i>	20
2. Justinas ir filosofija.....	23
2.1 Krikščionybė ir racionalumas	23
2.2 Filosofijos ir autoriteto santykis.....	28
2.3 Filosofija ir <i>Apreiškimas</i>	31
2.4 Justinas ir filosofinės mokyklos.....	32
2.5 Justinas krikščioniškosios filosofijos mokytojas	37
3. Justinas ir judaizmas	40
3.1 Krikščionybė <i>versus</i> judaizmas.....	40
3.2 Žydas Trifonas	47
3.3. <i>Dialogo</i> adresatas.....	52
3.4.1. Naujasis Izraelis	55
3.4.2 Tipologinė egzegezė	57
4. Justinas ir krikščionybė(s).....	60
4.1 Krikščionybė Romoje	60
4.2 „Eretinės“ krikščionių grupės	62
4.3. Valentino krikščionybė	65
Išvados	68
Summary	70
Literatūros sąrašas.....	71

Įvadas

Tyrimo objektas. Šiame darbe nagrinėjama Justino Kankinio, krikščionio filosofo, santykis su pagoniškąja kultūra, kurią atstovauja graikų filosofija; žydiškąja kultūra, kurią įkūnija judaizmas; ir jo santykis su kitokia krikščionybės forma priėmusiais Kristaus išpažinėjais. Toks tyrimo pjūvis sąlygotas Justino gyvenimo aplinkybių. Justinas gimė pagonių šeimoje, Sirijoje, ir save identifikuoja su sirišku etnosu, nors, kaip pats sako, jis laikėsi pagoniškų papročių. Vėliau Justinas ieškojo filosofinės tiesos įvairiose filosofinėse mokyklose, kol galiausiai atrado krikščionybę kaip tikrąją filosofiją, kurios mokytoju tapo Romoje. Justinas dažnai keitė savo gyvenamąją vietą, todėl jis turėjo kontaktą su įvairių kultūrų ir tikėjimo tradicijų žmonėmis. *Acta Iustini* jis sako, jog Romoje jis apsistoja jau antrąjį kartą. Darbe tiriama Justino metodologinė prieiga prie filosofijos, judaizmo, t.y. kokia metodologija vadovaudamasis jis prieina prie išvados, kad krikščionybė yra tikroji filosofija, o krikščionys – tikrasis ir naujasis Izraelis. Taip pat darbe bandoma atsakyti, kodėl Justinas jautė pareigą oponuoti kitokia krikščionybės formą skelbiantiems Kristaus išpažinėjams.

Darbo uždaviniai:

- 1) Aptarti Justino biografijos ir jo darbų problematiką.
- 2) Ištirti, koks, Justino teigimu, yra krikščionybės ir filosofijos santykis.
- 3) Ištirti, koks, Justino požiūriu, yra krikščionybės ir judaizmo santykis.
- 4) Aptarti krikščionišką *hairesis* sąvoką ir jos raidą, kaip ją interpretavo Justinas.

Šaltinių ir mokslinės literatūros apžvalga. Pagrindiniai šio darbo šaltiniai yra paties Justino darbai. Rankraštis, kuriuo remiasi visa Justino darbų tradicija, yra *Parisinus graecus 450* (Minns ir Parivis 2009, 3). Šiame 467 puslapių (28,5 cm x 21,5 cm) kodekse, kurio kolofonas leidžia mums jį tiksliai datuoti (1364 m. rugsėjo 11 d.) randame 15 darbų, kurie priskirti Justinui, tačiau mokslininkai kone vieningai sutinka, kad Justinui gali būti priskirtos tik *Pirmoji, Antroji Apologijos* ir *Dialogas su žydu Trifonu*. Šie trys Justino darbai yra pagrindiniai šio darbo šaltiniai. Nagrinėjant Justino biografiją taip pat yra svarbios Justino ir jo kompanionų kankinystės aktų recenzijos (*Acta Iustini*), kurių problematika taip pat bus pristatyta. Negalima buvo praleisti ir Euzebijaus Cezariečio *Bažnyčios Istorijos*, tačiau į Euzebijaus teiginius apie Justiną darbe žvelgiama atsargiai. Aptariant krikščionybės ir racionalumo santykį cituojami

Epiktektos *Pašnekesių* ir Marko Aurelijaus *Sau Pačiam* fragmentai; trumpai pristatoma Celso krikščionybės kritika *Teisingasis Žodis* ir graikų filosofo, gydytojo Galeno požiūris į Kristaus išpažinėjus ir jų doktriną; taip pat išryškinamas krikščionių paveikslas Lukijano satyroje *Peregrino gyvenimo pabaiga*.

Aptariant krikščionybės ir judaizmo konfrontaciją, remiamasi vadinamuoju *Barnabo laišku*, kuris, nors ir bene penkiasdešimt metų ankstesnis už Justino darbus, tačiau parodo ryškėjančias demarkacijos linijas tarp šių monoteistinių religijų (mes *versus* jie); cituojami ir Ignoto Antiochiečio laišakai, kurie išryškina kylančią formalią skirtį tarp krikščionybės (*χριστιανισμός*) ir judaizmo (*Ιουδαϊσμός*). Teofiliaus Antiochiečio *Ad Autolyicum* parodo, jog II a. antroje pusėje krikščionys vis dar galėjo jausti ryškias simpatijas judaizmui, tačiau cituojamas Melitono Sardiečio homilijos *Apie Paschą* fragmentas atskleidžia, kad tuo pačiu metu, t.y. II a. antroje pusėje, kai kurie tikėjimo broliai ir sesės tarp krikščionybės ir judaizmo galėjo matyti jau įvykusią perskyrą.

Šiame darbe gausiai naudojama aktualumo nepraradusi Leslio Williamo Barnardo monografija *Justin Martyr: His Life and Thought* (1967), kuri apžvelgia Justino aplinką, jo filosofinę–teologinę mintį. Tiriant Justino biografiją ir darbus bene gausiausiai remiamasi Deniso Minnso ir Paulo Parviso darbu *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies* (2009), kuriame pateikiama Justino biografijos ir darbų apžvalga, *Apologijų* tekstai, su išsamiais komentarais ir išsamiu kritiniu aparatu. Darbą praturtina ir Peterio Lampo įžvalgos monografijoje *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (2003), kur išryškinama pirmųjų amžių krikščionybės įvairumas – filosofinių mokyklų, skirtingų kultūrų, religijų įtakos. Platonizmo įskiepi Justino teologiniai–filosofiniai minčiai, su plačia mokslinės literatūros apžvalga, aptaria Giuseppe Girgento *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico* (1995). Nagrinėjant Justino darbus ir jų problematiką naudotasi Bobichono įvadinėmis *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon: édition critique* (2003) pastabomis, kur atkreipiamas dėmesys į *Parisinus graecus 450* ir įvardijama šios rankraštinės tradicijos problematika. Aptariant galimą Justino mokyklos vietą Romoje ir to sąlygotas galimas kultūrinės įtakos, pasitelktos Gregorio H. Snyderio įžvalgos *Above the Bath of Myrtinus: Justin Martyr's "School" in the City of Rome* (2007), kurios remiasi archeologiniais duomenimis. Tiriant, kaip atrodo, Justino parašytą, tačiau mūsų nepasiekusį darbą, *Syntagma* remtasi Judithos M. Lieu *Marcion and the Making of a*

Heretic: God and Scripture in the Second Century (2015) ir Matthijso Dulko *Justin Martyr and the Authorship of the Earliest Anti-Heretical Treatise* (2018), kurie argumentuoja, kad vis tik Justinas turėtų būti vadinamas heresiologijos tėvu.

Tiriant filosofijos ir krikščionybės santykį nemažai naudotasi Georgo Karamanolio *The Philosophy of Early Christianity (2nd edition)* (2021) darbu, kuriame atkreipiamas dėmesys į Justino laikų skepticizmo tendencijas, filosofijos ir autoriteto santykį. Nagrinėjant Justino pasakojimą, apie jo klajones po filosofines mokyklas, (*Dial.* 2) išskirtinai remtasi Carlo Anderseno studija *Theologie und Kirche im Horizont der Antike* (2009), kurioje Justino filosofinė odiseja pristatoma kaip filosofinių mokyklų kritika. Vertingas buvo J. C. M. van Windeno darbas *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine* (1971), kuriame autorius kelia klausimą, ar Justino filosofines klajones ir Trifono figūrą turėtume laikyti literatūrine fikcija, o galbūt būtų galima manyti, jog šiedu turi istorinį branduolį. Darbą praturtino Erwino R. Goodenougho monografija *The Theology of Justin Martyr* (1923), kuri, nors ir parašyta prieš beveik šimtmetį, tačiau kai kurios šio darbo mintys yra aktualios ir cituojamos šių laikų tyrėjų. Ypač vertingos tyrėjo pastabos, apie Justino laikų literatūrinę konvenciją tapusią filosofinių mokyklų kritiką.

Aptariant judaizmo ir krikščionybės konfrontaciją svarbios buvo Judithos M. Lieu pastabos *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity (2nd edition)* (2015), kur aptariama didėjantis trūkis tarp Kristaus išpažinėjų ir judaizmo sekėjų; taip pat išryškinama ereziologijos problema ankstyvojoje Bažnyčioje, o ypač mums aktualios buvo pastabos apie markijonišką krikščionybę. Charlio Freemano *A New History of Early Christianity* (2009) studija tiria ne tik kaip vystėsi krikščionybės ir judaizmo santykis, bet aptaria ir Markijono asmenį ir jo mokymą kaip ryškiausią krikščionybėje kilusią prieštarą judaizmui. Tessos Rajak studija *Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew* (1999) padeda įžvelgti įtampos taškus *Dialoge su žydu Trifonu*. Tiriant žydo Trifono figūrą naudotasi Leslie W. Barnardo darbu *Studies in Church History and Patristics* (1978), kur išryškinama judaizmo transformacija po Jeruzalės šventyklos sugriovimo (70 m.). Abelio Mordechai Bibliowiczaus *Jews and Gentiles in the Early Jesus Movement* (2013) padėjo išskleisti *Dialogo* auditorijos klausimą, o Michelės Murray darbas *Playing a Jewish Game: Gentile Christians Judaizing in the First and Second Centuries CE* (2004) leido žvilgtelti į galimas žydu ir krikščionių bendruomenių amalgamas.

Tiriant Justino ir kitų krikščionybės formų santykį, remtasi Einaro Thomasseno straipsniu *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome* (2004), kuriame išryškinama įvairių krikščionių grupių galios dinamika Romos visuomenėje. Taip pat Johnas Behras *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (2013) pateikia vertingų įžvalgų šia tema. Davidas Brakkas pateikia *hairesis* sąvokos raidą, pradedant *Naujuoju Testamentu*, ir išryškina, kokį turinį Justinas suteikė šiai sąvokai. Bantleyus Laytonas pristato įvairias įtakas Valentino doktrinai, kuris pristatomas kaip vienas iš Justino oponentų.

Temos problematiškumas ir aktualumas. Apie Justiną Kankinį yra išleista nemažai monografių, kurios tiria jo teologiją–filosofiją, jo kaip vidurinio platonizmo atstovo poziciją ir įtakas jo krikščioniškajai minčiai. Taip pat Justino vardas ir jo darbai (ypač *Dialogas su žydu Trifonu*) pasirodo studijose, kurios tiria judaizmo raidą. Tačiau yra mažai studijų, kurios konkrečiai tirtų Justino filosofijos ir judaizmo paveldo pasisavinimo strategiją. Taip pat nėra daug darbų, kurie tirtų Justino ir kitų krikščionybės formų santykį ne proto–ortodoksinėje perspektyvoje. Viena tokių studijų yra Philippo Bobichono *Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr* (1999).

Šiame darbe bandoma atsakyti, kokia buvo Justino graikų filosofijos ir judaizmo apropiacijos strategija, ar tarp šių galima rasti panašumų. Darbe žvelgiama į Justino santykį su kitomis krikščionių grupėmis ir bandoma atsakyti, koks buvo Justino santykis su šiomis.

Dalis cituojamų Justino tekstų yra neversti, todėl darbo autorius pateikia vertimus.

Tyrimo metodai. Šiame darbe buvo naudojami istorinis ir filologinės analizės metodai.

Darbo struktūra. Darbą sudaro keturios dėstymo dalys: 1) Justino biografija; 2) Justinas ir filosofija; 3) Justinas ir judaizmas; 4) Justinas ir krikščionybė(s). Pirmajame skyriuje aptariama Justino biografijos ir jo darbų problematika; taip pat bandoma sunaratyvinti Justino gyvenimo faktus. Antrajame skyriuje žvelgiama į Justino santykį su filosofija: pirmiausia žvelgiama į krikščionybės ir racionalumo santykį Justino laikų kontekste; keliamas filosofijos ir autoriteto klausimas; bandoma atsakyti, koks santykis tarp filosofijos ir Apreiškimo; Justino ir kitų filosofinių mokyklų santykis, o galiausiai, koks buvo paties Justino kaip krikščioniškosios filosofijos mokytojo vaidmuo. Trečiajame skyriuje išryškunami krikščionybės ir judaizmo įtampos

taškai, kurie tampa konflikto tarp Justino ir žydo Trifono priežastimi; naudojantis filologine analize aptariamas Justino kuriamas žydo Trifono portretas; siekiama atsakyti į klausimą, kas galėjo būti *Dialogo* adresatu, o skyrius baigiamas Justino tipologinės egzegezės aptarimu ir atsakymu, kodėl Justinas krikščionis laikė naujuoju Izraeliu. Ketvirtasis skyrius žvelgia į Justino ir kitų krikščionių grupių santykį, kur, kaip pavyzdys, pasitelkiama Valentino figūra ir jo išpažinta krikščioniškoji doktrina; taip pat pristatoma krikščioniškoji *hairesis* sąvoka, jos kaita ir šiai sąvokai Justino priskiriama nauja prasmė.

1. Justino biografija

Beveik visos mūsų žinios apie Justiną yra iš jo paties darbų. Pats Justinas ir jo darbai probėgšmais paminimi ir kitų krikščionių autorių: Eusebijaus Cezariečio *Bažnyčios Istorijoje*, Justino mokinių Tatijano Siro *Kreipimesi į graikus* ir Irenėjaus *Prieš Erezijas*; tarp šių minėtini ir trys Justino ir jo kompanionų kankinystės nuorašai (*Acta Iustini*). Šiame skyriuje aptarsime pagrindines Justino biografijos detales ir jo darbų klausimą.

1.1 Justino gimtinė, gimimo ir mirties datos

Justinas tvirtina, jog gimė *Flavia Neapolis* mieste (dab. Nablus): [*Aš*], *Justinas, Prisko sūnus, kurio tėvas buvo Bakchėjas, iš Naujojo Flavijų polio, esančio Palestinos Sirijoje*¹ (*IApol.* 1), kurį apie 72 m., netoli Šechemo šventovės griuvėsių įsteigė imperatoriaus Vespasijanas (Droge 1987, 303). Anot Bagatti, miestas buvo įkurtas veteranams, kovojusiems 66–73 m. žydų sukilime, o Justino senelis Bakchėjas buvo vienas veteranų, todėl Justino šeima turėjo turėti Romos pilietybę (Bagatti 1979, 319). Tačiau, kaip pažymi Barnardas, šios detalės, t.y. Justino tėvo ir senelio vardai, dar nieko neįrodo ir tik galime manyti, kad Justino protėviai apsigyveno *Flavia Neapolis*, netrukus po miesto įkūrimo (Barnard 1967, 5). Pats Justinas save identifikuoja su samariečių etnosu: *Aš paniekinau šventvagišką ir klaidinantį Simoną mokymą, kuris buvo mano paties tautoje*² (*2Apol.* 15.1; taip pat *Dial.* 120.6). Tačiau Minnsas ir Parvisas mano, kad Justinas nepriklausė etninei–religinei samariečių grupei, kuri garbino izraelitų Dievą Šecheme (Minns ir Parvis 2009, 32), o Barnardas pabrėžia, kad jo darbuose nerandame jokių užuominų, kurios leistų manyti, jog Justinas buvo susipažinęs su samariečių tradicijomis ir religija (Barnard 1967, 5). Dar vienas iš argumentų, leidžiančių manyti, jog Justinas nepriklausė etninei–religinei samariečių grupei yra jo hebrajų kalbos žinios. Barnardas argumentuoja, jog Justino biblinės interpretacijos paremtos vien *Septuaginta*, o tai patvirtintų, jog Justinas nemokėjo hebrajų kalbos (Barnard 1978, 111). Bobichonas su tuo nesutinka ir tvirtina, kad nors

¹ *Ἰουστῖνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Φλαουῖας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης.* (tekstų vertimai, jeigu nenurodyta kitaip, atlikti darbo autoriaus)

² *Καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει, ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα.* Justinas tvirtina, kad Simonas buvo samarietis (*IApol.* 26.2) ir jo mokymu sekė samariečiai (*IApol.* 26.3).

ir aiškiai matosi, jog Justinas remiasi išskirtinai *Septuaginta*, tačiau tai neįrodo, kad Justinas visiškai nemokėjo hebrajų kalbos (Bobichon 2003, 2; tą patį teigia ir Lampas 2003, 269). Įdomu, kad Justinas save tapatina su pagonimis, kuriems buvo paskelbta Evangelija, kai ją atmetė žydai: *Dėl kokios priežasties [mes] turėtume tikėti nukryžiuotu žmogumi*³ (1Apol. 53.2). *Dialogue* Justinas sako, kad Trifonas neturėtų smerkti jo dėl to, kad jis yra neapipjaustytas ir laikosi pagoniško papročio: *Taigi nesipiktinkite ir nepriekaištaukite mums dėl kūno, kurį nulipdė pats Dievas, neapipjaustymo, ir nelaikykite pasibaisėtiniu dalyku, kad šabo metu geriamė karštą vandenį*⁴ (Dial. 29.3). Taigi, nors ir negalime susidaryti detalaus jaunojo Justino paveikslo, tačiau užtikrintai galime manyti, kad Justinas buvo pagonis, gimęs pagonių šeimoje Sirijoje.

Justino, kaip ir daugelio kitų ankstyvųjų krikščionių autorių, gimimo metai nėra žinomi. Epifanijus Salaminietis (ca. 320–403 m.) rašydamas apie tatijanistų ereziją pamini Justiną kaip atsivertėlį iš samariečių tikėjimo ir prisijungus prie kankinių būrio Hadrijano (117–138 m.) valdymo metu: *Kažkoks Tatijanas <...> iškilo drauge su Justinu filosofu, šventu vyru ir Dievo bičiuliu, kuris, būdamas samariečių tikėjimo, atsivertė į Kristų. Šitas Justinas buvo samariečių kilimo, o įtikėjęs į Kristų didžiai išsilavino kūno marinimais ir parodė dorybingą gyvenimą. Galiausiai jis mirė kankinio mirtimi dėl Kristaus, kuomet jam buvo trisdešimt metų, ir kaip pelnytą atlygį gavo tobulą vainiką Romoje, kuomet [miesto] prefektu buvo Rustikas, o valdė Hadrijanas*⁵ (Panarion 26.1). Barnardas pažymi, kad neturėtume pasitikėti Epifanijumi, kadangi Justino kankinystės data beveik be jokių abejonių yra klaidinga (Barnard 1967, 5). Eusebijus Cezarietis (ca. 265 – ca. 339/40) tvirtina, kad Justinas mokė Romoje, kuomet valdė Antoninas Pijus (138–160 m.; H.E. IV.11.11), o kankinio mirtimi mirė, purpurą vilkint Markui Aurelijui (161–180 m.; H.E. IV.11.16). Jeigu pasikliausime Euzebijumi, galėtume manyti, kad Justinas, kuomet užėmė mokytojo pareigas Romoje, negalėjo būti visišku jaunuoliu, o tokiu atveju Justino gimimo data galėtume laikyti I a. pabaigą arba II a. pradžią.

³ τίνοι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα.

⁴ μὴ οὖν ἄχθεσθε, μηδὲ ὀνειδίετε ἡμῖν τὴν τοῦ σώματος ἀκροβυστίαν, ἣν αὐτὸς ὁ θεὸς ἔπλασε, μηδὲ, ὅτι θερμὸν πίνομεν ἐν τοῖς σάββασι, δεινὸν ἠγγείσθε.

Žydams šabo metu nebuvo leidžiama nei užsikurti ugnį (Iš 35.3), nei gaminti valgį (Iš 16.23).

⁵ Τατιανὸς τις <...> συνακμάζει Ἰουστίνῳ τῷ φιλοσόφῳ, ἀνδρὶ ἀγίῳ καὶ φίλῳ θεοῦ, τῷ ἀπὸ Σαμαρειτῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκῶτι. Οὗτος γὰρ ὁ Ἰουστίνος Σαμαρείτης ἦν τὸ γένος, εἰς Χριστὸν <δὲ> πεπιστευκῶς καὶ μεγάλως ἐξασκηθεὶς ἀρετῆς τε βίον ἐνδειξάμενος τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας τελείου στεφάνου καταξιῶται ἐπὶ τῆς Ρωμαίων ἐπὶ Ρουστικῶ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως, ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων ἐν καθεστῶσῃ ἡλικίᾳ.

Justino mirties metai taip pat nėra tiksliai žinomi. Šaltiniuose randame du galimus variantus. Eusebijaus *Chronicon* (Jeronimo versijoje) rašoma, kad Justinas mirė kankinio mirtimi 154 m., o *Chronicon Paschale* 165 m. – Eusebijus tokią datą sieja su nuoroda į kinikų filosofo Kresceñto pakurstytą krikščionių persekiojimą (*H.E.* 4.16.8–9), o *Chronicon Paschale* teigia, kad Justinas buvo nužudytas praėjus nedaug laiko, kai įteikė savo knygą (greičiausiai turima galvoje *I Apologoją*) Markui Aurelijui ir Lucijui Verui (Minns ir Parvis 2009, 32–3). Atrodo, kad Eusebijus seka Justino mokiniu Tatijanu Siru⁶ (*ca.* 120 – *ca.* 180 m., Hunt 2003, 52): *Taigi Kresceñtas, susisukęs lizdą Didžiajame mieste <...>. Tas, kuris niekino mirtį, pats šitaip bijojo mirties, kad taip stengėsi, jog mirties bausmė būtų skirta Justinui – visai kaip ir man – tarsi tai būtų blogis⁷ (Oratio 19.1). Be šių paminėjimų mus pasiekė trys graikiški Justino ir jo kompanionų teismo nuorašai, kuriuose jie pasmerkami myriop – *Martyrium Sancti Iustini et Sociorum* (Musurillo 1972, 42–61), tačiau šie, kaip pažymi Barnardas, remiasi III a. tradicija (Barnard 1967, 6).⁸ Minnsas ir Parvisas išryškina, kad dabartinė *communis opinio*, jog mūsų aptariamasis Justinas yra tas pats mokytojas Justinas, aprašomas *Acta Iustini*, kuriam kartu su kitais krikščionimis buvo įvykdyta mirties bausmė (Minns ir Parvis 2009, 32), kuomet miesto prefektu 163–8 m. buvo Kvintas Junijus Rustikas (Musurillo 1972, xviii)⁹, o tai būtų arčiau *Chronicon Paschale* fiksuotos mirties datos, todėl 165 m. laikysime Justino mirties metais.*

⁶ Irenėjus iš Lijono (130 – *ca.* 202 m.; *Adversus Haereses* 1.28.1), vienas iš Justino mokinių, ir Hipolitas Romietis (*ca.* 170 – *ca.* 235; *Refutatio Omnium Haeresium* 8.9) patvirtina, kad Tatijanas taip pat buvo Justino mokinys. René Falkenbergas teigia, kad Tatijano priešiškus palaipsniui augo ne tik graikų, bet ir kai kurių kitų krikščionių grupių atžvilgiu, o tai galiausiai baigėsi jo pašalinimu iš Romos krikščionių bendruomenės (Falkenberg 2014, 76).

⁷ Κρίσκης γοῦν ὁ ἐννεοπτεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει <...> θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν οὕτως αὐτὸς ἐδεδίδει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστίνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῶ τῶ θανάτῳ περιβαλεῖν πρῆλαγματεύσασθαι.

Bobichonas sutinka su Eusebijumi ir Tatijanu, Justino mirties priežastį siedamas su kiniku filosofu Kresceñtu. (Bobichon 2003, 3)

⁸ Hilhorstas komentuodamas šiuos tekstus tvirtina, kad *Acta Iustini* naudojami terminai leistų manyti, jog mūsų turimų tekstų redakcija vyko III a. antroje pusėje (pavyzdžiui, ἐν τῶ καιρῶ τῶν ἀνόμων προσταγμάτων τῆς εἰδωλολατρείας; tuo metu, kuomet buvo išleisti neteisieji stabmeldystės įstatymai; *Recensio A* 1.1; panašiai *Recensio B* 1.1) nurodo į imperatoriaus Decijaus 250 m. ediktą, kuomet visoje imperijoje buvo įsakyti vieši aukojimai. Anot šio tyrėjo, *Recensio A* yra pati seniausi ir mažiausiai redaguota kankinystės versija (in: *Acti e passioni dei martiri* 1987, 391–6).

⁹ Bolandininkų įkūrėjas Jeanas Bollandas (1596–1665 m.) pasiūlė teoriją, kad *Acta Iustini* pasakojama apie kitą Justiną, o mūsų aptariamasis Justinas buvo nužudytas savo varžovo kinikų filosofo Kresceñto (Musurillo 1968, xviii).

1.2 Atsivertimas

Atsakyti į klausimą, kada įvyko Justino atsivertimas, nėra lengva. *Dialogue* Justinas pasakoja apie savo atsivertimą į krikščionybę. Justino pašnekovas Trifonas prisistato kaip žydas, kuris pabėgo iš šiuo metu vykstančio karo: *Pagal apipjaustymą esu žydas, pabėgęs nuo šiuo metu kilusio karo*¹⁰ (*Dial.* 1.3). Įprastai teigiama, kad tai yra nuoroda į Judėjos sukilimą 132–5 m., kuriam vadovavo Bar Kochba (Minns ir Parvis 2009, 33). Justinas užsimena apie šį sukilimą kaip neseniai vykusį ir *Pirmoje Apologijoje*: *Juk neseniai vykusiame žydų kare Bar Kochba, žydų sukilimo vadas, įsakė, kad tik krikščionims būtų skirtos bausmės, jei jie neišsižadės Jėzaus kaip Kristaus ir nepaniekins [jo vardo]*¹¹ (*1Apol.* 31.6). Eusebijaus *Chronicon* rašoma, kad 133 m. Bar Kochba žiauriai nužudė tuos krikščionis, kurie atsisakė prisijungti prie sukilimo prieš Romą (Minns ir Parvis 2009, 167), o Lampe mano, kad Justinas galėjo būti paskatintas palikti Siriją būtent šių įvykių (Lampe 2003, 258), tačiau dėl pastarojo teiginio negalime būti tokie tikri. Galimas daiktas, jog Bar Kochbos sukilimo metais įvyko pirmasis artimesnis Justino susitikimas su krikščionimis kankiniais. Minnsas ir Parvisas mano, kad pats *Dialogas* turėjo būti parašytas praėjus bent keliems dešimtmečiams po žydų sukilimo (Minns ir Parvis 2009, 33). Justinas *Dialogue* sako: *Ir aš visiškai nieko negalvojau apie savo tautiečius, kalbu apie samariečius, kuomet raštu kreipiausi į Cezarį*¹² (*Dial.* 120.6). Van Windenas teigia, kad tai yra nuoroda į *Pirmąją Apologiją*, o tokiu atveju tai yra aiškus įrodymas, kad *Dialogas su Trifonu* buvo parašytas vėliau už *Apologijas*, kurias tyrėjai įprastai datuoja apie 150–4 m. (van Winden 1971, 20–1). Jeigu manysime, jog Justino atsivertimas įvyko žydų sukilimo metu 132–135 m. (Girgenti 1995, 34; Bobichon 2003, 2; Lampe 2003, 258; Minns ir Parvis 2009, 33; Behr 2014, 35), tuomet galime teigti, kad Justinas savo kankinystės dieną turėjo būti krikščionimi daugiau negu 30 metų.¹³

Justinas papasakoja, kas jį sužavėjo krikščionybėje. Pirmiausia, turime pažymėti, kad Justinas matė save kaip filosofą, ne vien dėl to, kad *Dialogo* pradžioje į

¹⁰ εἰμι δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γεγόμενον πόλεμον. (vert. M. Strockis, in: Bažnyčios Tėvų Antologija 2003)

¹¹ καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγεννημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανούς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.

¹² οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν <...>.

¹³ Eusebijus sako, kad atsivertimas įvyko Efese (*H.E.* 4.18.6).

jį Trifonas kreipiasi: *Sveikas, filosofe*¹⁴ (*Dial.* 1.1), bet dėl to, jog jis vilki filosofo rūbą (*τὸ σχῆμα*, kurį vertėjai sutartinai verčia kaip filosofo rūbą; *Dial.* 1.2) ir sako, jog: *Filosofija iš tiesų yra didžiausias ir brangiausias turtas, ji vienintelė mus ir atveda pas Dievą ir [jam] atiduoda*¹⁵ (*Dial.* 2.1). Todėl prieš tapdamas krikščionimi Justinas išbandė daugybę filosofinių mokyklų ir papasakoja apie šią filosofinę piligrimystę. Pirmiausia jis pasuko į stoicizmą (*Dial.* 2.3), paskui susidėjo su peripatetikais (*Dial.* 2.3), vėliau trumpam atsidavė vieno pitagoriko auklėjimui (*Dial.* 2.4), bet galiausiai buvo sužavėtas platonikų ir praleidęs ne daug laiko su jais (*Dial.* 2.5) teigė: *Tad praslinkus nedaug laiko pamaniau esąs virtęs išminčiumi ir iš kvailumo vyliausi tuojau pat išvysti Dievą: mat kaip tik toks yra Platono filosofijos tikslas*¹⁶ (*Dial.* 2.6). Vėliau klaidžiodamas po pajūrį jis sutiko seną krikščionį, kurio kritika platonizmui sutrikdo Justiną. Skarsaunas pastebi, jog Justiną atsivertimui paruošia ne platonizmas, bet platonizmo kaip filosofinės sistemos patikimumo kvestionavimas (Skarsaune 1971, 63). Justinas klausia senio: *Tad kokio dar mokytojo paslaugomis kas nors trokštų pasinaudoti ir iš kur pajėgtų įgyti naudos, jeigu jų [mokyme] nėra nieko teisinga?*¹⁷ (*Dial.* 7.1). Šis jam papasakojo apie pranašus: *Prieš daugel laiko užgimė palaimingi, teisūs ir Dievo mylimi [žmonės], gyvenę anksčiau už visus šiuos gerbiamus filosofus, kalbėję įkvėpti dieviškos Dvasios ir išpranašavę būsimuosius įvykius, kurie dabar kaip tik ir vyksta; juos vadina pranašais*¹⁸ (*Dial.* 7.1). Andrew Hoferis įrodinėja, kad šis senas krikščionis įkūnija Kristų – senolis aiškino Raštus ir per jį Justinui buvo suteikta malonė suprasti Raštų prasmę, t.y. senolis darė tą patį, ką su apaštalais po prisikėlimo darė Kristus (plg. *Lk* 24, 13–35; Hofner 2003, 21). Girgentis pažymi, jog yra autorių, kurie teigia, kad seno vyriškio figūra primena Platono Parmenidą (127b, 1–3; Girgenti 1995, 57), o Skarsaunas tiki, kad šis senolis buvo tikra istorinė asmenybė (Skarsaune 1971, 71). Kaip ten bebūtų, šis senas krikščionis paragina Justiną: *Labiau už viską melsk, kad tau būtų atrakinti šviesos vartai: mat niekas nei žvilgsniu aprėpia, nei protu*

¹⁴ Φιλόσοφε, χαῖρε.

¹⁵ ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτήμα καὶ τιμιώτατον θεῶν, ὃ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη. (vert. M. Strockis)

¹⁶ ὀλίγον τε ἐντὸς χρόνου ὤμην σοφὸς γεγονέναι, καὶ ὑπὸ βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας. (vert. M. Strockis)

¹⁷ Τίνοι οὖν, φημί, ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθεῖη τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστιν; (vert. M. Strockis)

¹⁸ Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι αἱ θεοφιλεῖς, θεῖῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. (vert. M. Strockis)

suvokia, jei pažinti neleis Dievas ir jo Kristus¹⁹ (Dial. 7.3). Po šio susitikimo Justinas atsivertė į krikščionybę: *Mano sieloje tuojau pat išsižiebė ugnis, ir štai mane apima meilė pranašams bei tiems vyrams, kurie yra Kristaus draugai. Pats su savimi svarstydamas jo žodžius atradau, jog ši filosofija vienintelė saugi ir naudinga*²⁰ (Dial. 8.1). Dera atkreipti dėmesį į tai, kad iškart po to Justinas sako: *Štai kaip, ir būtent todėl esu filosofas*²¹ (Dial. 8.2), t.y. Justino filosofo vardą pagrindžia krikščionybės kaip tikrosios filosofijos priėmimas. Justinas *Antrojoje Apologijoje* pasakoja, kad dar būdamas platoniku, jis žavėjosi krikščionims: *Juk kai aš pats, besidžiaugdamas Platono mokymu, išgirdau, jog krikščionys yra šmeižiami, tačiau matydamas, kad jie nebijo nei mirties, nei visų kitų dalykų, kurie kelia baimę, maniau, kad neįmanoma, jog jie būtų paskendę blogybėje ir malonumų vaikymėsi*²² (2Apol. 12.1). Girgentis pastebi, jog *Dialoge* Justinas apie savo atsivertimą kalba kaip apie intelektualinių paieškų ir malonės vaisių, o *Antrojoje Apologijoje* kaip apie sukrečiančios krikščionių kankinių patirties išprovokuotą atsaką (Girgenti 1995, 49). Tačiau reikia paminėti, kad ir pačiame *Dialoge* Justinas kalba apie kankinius su dideliu žavesiu: *Akivaizdu, kad nėra nė vieno, kuris galėtų mus, įtikėjusius į Jėzų ir pasklidusius po visą žemę, išgąsdinti ir pavergti. Aišku ir tai, jog mes, nors ir esame kirsdinami, kryžiuojami, atiduodami laukiniams žvėrimis, grandinėms, ugniai ir visoms kitoms kančioms, bet neišsižadame mūsų išpažinimo, ir kuo labiau patiriame šiuos kankinimus, tuo daugiau žmonių tampa tikinčiais ir dievobaimingais Jėzaus vardu*²³ (Dial. 110.4). Po pusšimčio metų Tertulijonas, greičiausiai žvelgdamas į šią *Dialogo* vietą, užrašė garsiąją ištarą: *semen est sanguis Christianorum* (*Apologeticum* 50.3), t.y. kankinių kraujas yra naujų krikščionių sėkla. Be to, Justinas kitose vietose kalba apie jo laikmečio filosofų

¹⁹ εὔχου δέ σοι πρό πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας· οὐ γὰρ συνοπτὰ οὐδὲ συννοητὰ πᾶσιν ἐστίν, εἰ μὴ τῷ θεῷ συνιέναι καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ. (vert. M. Strockis)

²⁰ ἐμοῦ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρωσ ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων, οἳ εἰσι Χριστοῦ φίλοι· διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὔρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. (vert. M. Strockis)

²¹ Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. (vert. M. Strockis)

²² Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ, τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι διαβαλλομένους ἀκούων Χριστιανούς, ὁρῶν δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον καὶ πάντα τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά, ἐνενοούν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακία καὶ φιληδονία ὑπάρχειν αὐτούς.

²³ Καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ ἐκφοβῶν καὶ δουλαγωγῶν ἡμᾶς, τοὺς ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν πεπιστευκότας κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν, φανερόν ἐστι. κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν, ἀλλ' ὅσῳ περ ἂν τοιαυτὰ τινα γίνηται, τοσοῦτω μᾶλλον ἄλλοι πλείονες πιστοὶ καὶ θεοσεβεῖς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ γίνονται.

amoralumą (*IApol.* 8; 11; *et inter alia*), kuriose juntamas jo nusivylimas, o krikščionybę, kuri leidžia gyventi *tikrą* filosofo gyvenimą, jis mato kaip tikrąją filosofiją.²⁴

1.3 Romoje

Įdomus yra ir Justino mokyklos Romoje klausimas. Jau minėjome, kad Eusebijus Cezarietis tvirtina, jog Justinas mokė Romoje, kuomet valdė Antoninas Pijus (161–180 m.; *H.E.* 4.11.11). *Acta Iustini* Justinas tvirtina, jog tai jau antrasis kartas, kuomet jis apsistoja Romoje: *Visą tą laiką, kuomet antrąjį kartą apsistojau Romoje*²⁵ (A ir B 3.3; C 2.5). Tokia detalė galėtų pagrįsti Barnardo teiginį, kad Justinas nebuvo įkūręs nuolatinės mokyklos Romoje, bet greičiau buvo keliaujantis mokytojas, kaip kad, pavyzdžiui, Lukijanas iš Samosatos (Barnard 1967, 12). *Acta Iustini* matome, kad Justinas nurodo vietą, kurioje gyveno: *Aš apsistojęs virš Mirtino pirties*²⁶ (A 3.3); *Aš apsistojęs virš kažkokio Martino, Timijotino sūnaus, pirties*²⁷ (B 3.3); ir pas jį galėjo ateiti visi norintieji, o jis su jais dalindavosi tiesos žodžiais: *Ir jeigu kas nors panorėdavo ateiti pas mane – pasidalindavau su juo tiesos žodžiais*²⁸ (A ir B 3.3). Musurillas pastebi, kad *Acta Iustini* teksto vietos, kuriose kalbama apie Justino gyvenamąją vietą, tiek *Recensio A*, tiek *Recensio B* yra sugadintos (H. Musurillo 1972, 45; 49). Snyderis argumentuoja, kad korumpuota manuskripto versija gali būti perskaityta kaip *Balneum Mamertini* (Snyder 2007, 350–3). Jo teigimu, nebūtų keista, jeigu graikiškai rašantis žmogus pamestų *MA* ir užrašytų *MERTINI*, kurio šaknis primena graikiškus žodžius *μύρτον, μύρτινος, μύρτος* (liet. *mirta*) (Snyder 2007, 353). Snyderis pažymi, kad mes turime duomenų apie tokią įstaigą, vadinamą *Balneum Mamertini*, kuri buvo pirmajame miesto regione (*Regio I*). Šie duomenys yra fiksuoti miesto regionų kataloguose (*Notitia* ir *Curiosum*), kuriuose yra išvardintos tame regione esančios šventyklos, turgūs, arkos, *vicimagistri* skaičius ir kita aktuali informacija, apie visus keturiolika Romos regionų (*ibid.*). Remiantis šia informacija, *Balneum Mamertini* turėjo būti šalia *Via Appia*, už *Porta Capena*, maždaug toje vietoje,

²⁴ Ar Justinas buvo dvasiškiu? Nėra jokio pagrindo nei teigti, nei neigti, kad Justinas buvo kunigų luomo atstovu. Bobichonas mano, kad Justinas greičiausiai nebuvo kunigu (Bobichon 2003, 2).

²⁵ *παρὰ πάντα τὸν χρόνον ὃν ἐπεδήμησα τὸ δεύτερον τῇ Ρωμαίων πόλει.*

²⁶ *ἐγὼ ἐπάνω μένω τοῦ Μυρτίνου βαλνειῖου.*

²⁷ *ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοστίνου βαλνειῖου.*

²⁸ *καὶ εἴ τις ἐβούλετο ἀφικνεῖσθαι παρ' ἐμοί, ἐκοινωνοῦν αὐτῶ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων.*

kurioje dabar yra Karakalos termos (*ibid.*, 354–5). Snyderis tvirtina, kad *Balneum Mamertini* galėjo būti pastatyta paties Marko Petronijaus Mamertino arba pavadinta jo garbei. Petronijus Mamertinas 133–8 m. buvo Egipto prefektu, o 139–42 pretorijonų prefektu, o šiuo atveju jis buvo vienu svarbiausių pareigūnų Romoje (*ibid.*, 356), todėl toks teiginys atrodo gana įtikinamai.

Justino darbuose, Snyderio manymu, galime išskaityti tokią jo gyvenamąją mokyklos vietą. Skaitydami *Dialogą su žydu Trifonu* galime manyti, jog Justinas buvo genijumi, kuris gebėjo atsiminti visas pokalbio, vykusio mažiausiai prieš kelis dešimtmečius, detales arba jis turėjo turėti artimą kontaktą su žydais ir jų mokytojais, kuomet rašė šį darbą. Snyderis tvirtina, kad rajonas prie *Porta Capena* buvo žinomas kaip žydiškas, ir tai greičiau galėtų paaiškinti Justino tuometinio judaizmo išmanymą (Snyder 2007, 357). Netgi Juvenalis (60–140 m.) vienoje savo satyrų sako, kad šioje miesto pusėje yra daugybė žydų elgetų (*Satura* 3.12–6), o Snyderis pažymi, kad čia yra ir daugybė žydų kapaviečių (*ibid.*, 357). Hengelis priduria, jog po 115–7 m. Egipto žydų sukilimo Romos žydų bendruomenė buvo antra pagal dydį ir įtaką po Palestinos bendruomenių (Hengel 1999, 65). *Dialogo* pradžia nurodo kitą svarbią detalę: *Man nuo pat ryto vaikštinėjant po ksistą, kažin kas, drauge su kitais priėjęs prie manęs, tarė <...>*²⁹ (*Dial.* 1.1). Pasak Vitruvijaus (80–70 m. pr. Kr. – 15 m. pr. Kr.) graikai ir romėnai skirtingai vartoja žodį ξύστος – graikams tai buvo apdengtas portikas (*porticus <...> in tectiis stadiis*), o romėnams tai vieta už portiko, t.y. po atviru dangumi (*hypaethroe ambulationes <...> ex xysto sereno caelo; De Architectura* 5.11.4), tačiau svarbiausia tai, kad abejais atvejais nurodoma į vietą palestroje (ką galėtume apibendrintai pavadinti kūno kultūros mokykla), kuri ne tik buvo skirta pasivaikščiavimams ir pokalbiams, bet buvo vienas pagrindinių romėniškos pirties elementų (*ibid.*, 358). Kita ištrauka, kuri leidžia sieti Justino gyvenamąją vietą su šiuo Romos regionu yra *Antrojoje Apologijoje*, kurioje minimas *Jovis Latiaris* kultas: *Kodėl gi mes viešai nepripažinome, kad [žmonių aukos ir jų kraujo gerimas] yra geri, ir nepateikėme to kaip dieviškosios filosofijos sakydami, kad žudydami žmones švenčiame Krono misterijas, kaip sakoma, atlikdami tokias pačias apeigas kaip ir jūs atliekate jūsų garbinamam stabui, kurį jūs apšlakstote ne tik suvokti nesugebančių gyvulių, bet*

²⁹ Περιπατοῦντί μοι ἔωθεν ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπάτοις συναντήσας τις μετὰ καὶ ἄλλων <...>. (vert. M. Strockis)

ir žmonių krauju³⁰ (2Apol. 12.5). Snyderis abejoja, jog Justinas būtų skaitęs Livijų ar Varoną, kurie pasakoja apie šį kultą, todėl apie tai jis galėjo sužinoti tik gyvendamas mieste (*ibid.*). *Jupiter Latiaris* kulto vieta buvo ant kalvos, vadinamos *Albanus Mons*, į kurią gausi procesija traukdavo iš Romos *Via Appia*, t.y. pro *Balneum Mamertini* (*ibid.*, 359). Sutikdami su šiais teiginiais galime pritarti ir Lampui, kuris sako, kad Justino darbuose gausu jo kasdienių Romos miesto patirčių (Lampe 2003, 267). Taigi, tokie argumentai ne tik leidžia spręsti apie galimą Justino gyvenamąją–mokyklos vietą Romoje, bet ir matyti jį kaip žmogų, kuris kvėpavo Imperijos sostinės aktualijomis.

1.4 Justino darbai

Justino darbų klausimas yra sukėlęs daugybę diskusijų. Eusebijus mums pateikia tokį Justino darbų sąrašą: *Apologijos*; knyga prieš graikus; kita knyga prieš graikus (*Elenchos*); traktatas apie Dievo vienvaldystę; *Psalmes*;³¹ traktas apie sielą; Dialogas prieš žydus (*H.E.* 4.18.1–6); ir darbas prieš Markijoną (*H.E.* 4.11.8–9), tačiau pabrėžtina, jog Eusebijus šioje vietoje cituoja *Pirmąją Apologiją* (26.5–6). Mus pasiekė trys manuskriptai, kuriuose teigiama, kad tai Justino darbai: *Parisinus graecus 450*; *Phillipicus 3081*; *Ottobonianus graecus 274*. Pagrindinis rankraštis, kuriuo remiasi visa Justino darbų tradicija, yra *Parisinus graecus 450* (Minns ir Parivs 2009, 3), kuriame randame šiuos darbus priskirtinus Justinui:

Perikopės apie Justiną iš Fotijaus ir Eusebijaus (fols. 1–5);

Epistula ad Zenam et Serenum (fols. 6–16);

Cohortatio ad Graecos (fols. 17–50);

Dialogus cum Tryphone (fols. 50–193);

Apologia Secunda (fols. 193–201);³²

Apologia Prima (fols. 201–251);

De Monarchia (fols. 241–247);

³⁰ τίνος γὰρ χάριν οὐχὶ καὶ ταῦτα δημοσίᾳ ὡμολογοῦμεν ἀγαθὰ καὶ φιλοσοφίαν θεῖαν αὐτὰ ἀπεδείκνυμεν, φάσκοντες Κρόνου μὲν μυστήρια τελεῖν ἐν τῷ ἀνδροφονεῖν, καὶ ἐν τῷ αἵματος ἐμπίπλασθαι, ὡς λέγεται, τὰ ἴσα τῷ παρ' ὑμῖν τιμωμένῳ εἰδώλῳ, ᾧ οὐ μόνον ἀλόγων ζώων αἵματα προσραίνεται ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπεια.

³¹ Dunnas teigia, kad šį veikalą greičiausiai sudarė pranašystės apie Kristų iš psalmyno ir kitų poetinių *Senojo Testamento* knygų (Dunn 1999, 64).

³² Įdomu, kad *Apologia Prima* ir *Apologia Secunda* puslapiai yra su vandenženkliais (du raktai esantys paraleliai; Parvis ir Minns 2009, 5).

Expositio Rectae Fidei (fols. 247–261);
Confutatio Dogmatum Quorundam Aristotelis (fols. 261–300);
Ad Graecos (fols. 300–302);
Questiones Christianorum ad Gentiles (fols. 302–334);
Questiones et Responsiones ad Orthodoxos (fols. 334–416);
Ad Graecos (vėl fols. 416–418);
Questiones Gentilium ad Christianos (fols. 418–433);
Atenagoro *De Resurrectione Mortuorum* (fols. 433–461).

Eusebijaus minimi darbai šiame manuskripte galėtų būti: *Dialogus cum Tryphone*, *Apologia Prima*, *Apologia Secunda*, *Cohortatio ad Graecos*, *De Monarchia*, tačiau Minnsas ir Parvisas mano, kad labiau tikėtina, kad *Cohortatio ad Graecos*, *De Monarchia* buvo priskirti Justinui paties Eusebijaus (Minns ir Parvis 2009, 33–4). Barnardas pažymi, jog nors dauguma šių darbų buvo priskiriama Justinui, tačiau dabar sutinkama, kad Justino plunksną atpažinti galime tik *Apologijose* ir *Dialoge su Trifonu* (Barnard 1967, 14). XX a. vid. būta bandymų paneigti net ir *Apologijų* ir *Dialogo* patikimumą, kadangi tekste apstu pridengtų trūkių, raštininko klaidų, įvairių digresijų,³³ netikslių interpretacijų (Minns ir Parvis 2009, 19). Bobichonas, apibendrinamas tyrėjų nuomones, teigia, kad nors yra linkstama teisinti Justino nerangumą, tačiau reikia pripažinti, kad iš pirmo žvilgsnio jo darbų kompozicija nėra stiprioji jo darbų pusė (Bobichon 2003, 19). Bobichonas klausia: „Kodėl turėtume manyti, kad Justinas, rašydamas savo laikmečio auditorijai, sąmoningai naudoja tiek daug pasikartojimų ir nesugeba sklandžiai išdėstyti medžiagos?“ (Bobichon 2003, 23). Paaiškinti Justino nenuoseklumus galėtų jo darbų rankraštinė tradicija. Minnsas ir Parvisas kelia hipotezę, kad *Parisinus graecus 450* raštininkas atliko tai, ką galėjo geriausia, t.y. jis pats dirbdamas su stipriai apgadintu manuskriptu sugebėjo atkurti nuoseklią teksto mintį (*ibid.*). Pažymėtina, kad raštininkas, nors ir atkūrė sklandų tekstą, tačiau tuo pačiu pridengė ~X a. manuskripto korumpuotas teksto vietas (*ibid.*). Šių tyrėjų manymu, perrašinėtojas bandė atkurti tekstą spėdamas, t.y. naudodamasis išskaitomais žodžiais

³³ Peteris Lampas teigia, kad įvairių digresijų yra ir Aristotelio, Tacito, Dijono Kasijaus darbuose (Lampe 2003, 270). Pavyzdžiui, Plinijų žavėjo ilgos Demostenos digresijos (*pulcherrimus longissimus excessus; Epistulae* 9.26.9), o Kvintilijanas teigia, kad tokios digresijos leistinos, jeigu jos logiškai siejosi su pristatoma tema (*ad utilitatem causae; Institutio Oratoria* 4.3.14). Lampas tvirtina, kad toks digresyvus medžiagos išdėstymas, leidžiantis įvairiais būdais vystyti argumentams, buvo laikomas sąmoninga filosofine medžiagos pateikimo technika, t.y. tai buvo tarsi teksto išnašos (*ibid.*, 271).

ir frazėmis kaip raktiniais žodžiais, o tarpus užpildyti kitais kontekstiniais žodžiais ir taip išlyginti sintaksinius trūkius (*ibid.*, 20–1). Minnsas ir Parvisas, nors ir nuosekliai laikosi šios hipotezės, tačiau neatmeta, kad gali būti ir taip, jog Justino turėtas manuskriptas nebuvo skirtas platinimui, ir pats buvo ganėtinai netvarkingas (su įvairiais komentarais „paraštėse“ ir pataisymais) dėl to, kad tai buvo tarsi Justino konspektas katechetiniams ir apologetiniams tikslams, kuris buvo nuolat pildomas ir taisomas (Minns ir Parvis 2009, 34). Šie tyrėjai *Apologijų* leidime pateikia išsamius komentarus ir platų kritinį aparatą, atsižvelgdami į ką tik minėtus teiginius, todėl tai yra rimtas bandymas atskirti Justino darbų perrašinėtoją/perrašinėtojus nuo paties Justino.

1.4.1 *Apologijos*³⁴

Jau minėjome, kad *Apologijos* datuotinos 150–4 m. (Marcovich 1994, 11; Barnard 1997, 11; Behr 2013, 36).³⁵ Justinas *Pirmojoje Apologijoje* sako, kad Kristus gimė prieš 150 metų (*πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννηῆσθαι τὸν Χριστὸν; I Apol.* 46.1). Minnsas ir Parvisas sutinka su Adolfu von Harnacku, kad turėtume leisti trijų/keturių metų fluktuaciją, todėl *Apologijas* galėtume datuoti 147–154 m., nors šie tyrėjai linksta *Apologijų* parašymo datą nukelti į 153 m. (Minns ir Parvis 2009, 44). Toks jų sprendimas paremtas Lucijaus Vero paminėjimu *Pirmosios Apologijos* kreipinyje. *Historia Augusta*³⁶ pasakojama, kad Lucijus Veras, nors ir buvo įsūnytas

³⁴ Kiek vis tik buvo *Apologijų*? Yra trys pagrindinės teorijos (Minns ir Parvis 2009, 21–4): 1) *Dvi Apologijos*. Šios teorijos privalumai yra du. Pirmiausia, *Parisinus graecus 450* remia šią teoriją, kadangi šiame manuskripte turime dvi apologijas. Antra, šių darbų diskursai yra labai skirtingi daugybe atžvilgiu. Pavyzdžiui, *I Apologijoje* yra daugybė citatų iš *Senojo Testamento* ir vadinamųjų apaštalų memuarų, o *2 Apologijoje* nėra nė vienos citatos nei iš *Senojo Testamento*, nei iš apaštalų memuarų. Šios teorijos trūkumas, kad ji nepaaiškina *2 Apologijos* trumpumo, ir kodėl neturime aiškios veikalo pradžios ir pabaigos; 2) *Viena Apologija*. Šios teorijos privalumas yra šis, jog galime susieti *I Apologijos* pradžioje minimus pamaldumą ir filosofiją (kuomet kreipiamasi į imperatorius) su *2 Apologijos* pabaigoje minimais pamaldumu ir filosofija, apie kurios pradeda kalbėti taip: „kaip mes sakėme anksčiau“. Šios teorijos trūkumas, kad tokiu atveju turime labai keistą teksto struktūrą; 3) „*Viena su puse*“. Tai yra kompromisas, t.y., *2 Apologija* yra *I Apologijos* apendiksas. Šiai teorijai pritarė Grabas, Harnackas, Goodspeedas, Marcovichas. Tačiau ši teorija nepaaiškina, kodėl mes nerandame niekur nuorodos, kad *2 Apologija* yra tik priedas.

³⁵ Richardas A. Norrisas mano, kad *Apologijų* sukūrimą paskatino Polikarpo kankinystė (ca. 156 m.) ir jis jas datuoja 156–7 m. (Richard 2008, 38).

³⁶ Verta pažymėti, jog *Historia Augusta* nėra patikimas šaltinis. Pačiame dokumente teigiama, kad jis parašytas šešių skirtingų autorių, imperatoriaus Dioklecijano (284–305 m.) ir Konstantino (306–337 m.) valdymo metu. Šiame šaltinyje cituojama daug kalbų, laiškų, įstatymų, kurie beveik be jokių abejonių buvo sukurti pačių teksto autorių (arba autoriaus). Taip pat šaltinyje minima daugybė autorių, kurie nėra minimi niekur kitur, todėl greičiausiai jie yra sugalvoti. Tačiau, kaip teigia Justinas A. Stoveris ir Mikas Kestemontas, tekste yra rimtų anachronizmų, pavyzdžiui, pareigūnams priskiriami IV a. vid. naudoti pareigybių pavadinimai ir titulai, todėl tai gali būti dar vėlesnis darbas (Stover ir Kestemont 2016, 140; plačiau Rohrbacher 2016, 16–86).

Antonino Pijaus, gyveno privatų gyvenimą (*fuitque privatus in domo imperatoria;* *Verus* 2), ir tik būdamas dvidešimt trejų metų tapo kvestoriumi, t.y. 153 m., o kitais metais konsulu. Minnsas ir Parvisas mano, jeigu Lucijus nebūtų užėmęs jokių (kad ir nominalių) pareigų, jis būtų likęs nepaminėtas (Minns ir Parvis 2009, 38).

Apologeto titulas yra gerokai vėlesnis išradimas už patį apologijos žanrą. Johannas Carlas Theodoras Ottas (1816–1897 m.) buvo pirmasis, kuris apologetais pavadino kai kuriuos II a. rašiusius krikščionis (Skarsaune 2010, 121).³⁷ Otto kriterijus buvo paprastas – šie autoriai rašė darbus, kurie gynė krikščionis ir jų mokymą. Pažymėtina, kad Ottas nekreipė dėmesio į darbų žanrą kaip tokį. Kita vertus, apologijos, kaip knygos, ginančios krikščionis ir jų doktriną, pavadinimas, kaip teigia Oskaras Skarsaunas, greičiausiai buvo nukaltas II a. pab. – III a. pr., o IV a. pirmoje pusėje jau buvo įsitvirtinęs, todėl be jokių dviprasmybių naudojamas Eusebijaus Cezariečio *Bažnyčios Istorijoje* (*ibid.*). Eusebijus apologijomis vadindavo tik tas knygas, kurios, jo manymu, buvo įteiktos imperatoriams kaip peticijos (*ibid.*). Eusebijui apologijų autoriai buvo šie: Tertulijonas (*H.E.* 2.2.4), Kvadartas, Aristidas (*H.E.* 4.3.1–3), Justinas (*H.E.* 4.18.2), Melitonas ir Apolinaras (*H.E.* 4.26.1–2, 4–11, 27), Miltiadas (*H.E.* 5.17.5).³⁸ Šiuo atveju visų šių autorių apologijos buvo *libelli* (gr. sg. *βιβλίδιον* arba *ἔντευξις*), t.y. peticijos – oficialūs skundai, į kuriuos imperatorius privalėjo atsakyti raštu ritinėlio pabaigoje tam specialiai paliktoje vietoje, o vėliau ši peticija su imperatoriaus atsakymu buvo viešai paskelbiama (Skarsaune 2010, 123; Minns ir Parvis 2009, 24). Mus pasiekė daugybė *libelli*, ir visuose atpažįstame tą pačią struktūrą: adresanto prisistatymas (*nominativus*), įvardijamas adresatas (*dativus*), pristatoma problema, prašoma pareigūnų įsikišimo ir dažnai pacituojamas teisinis precedentas (Minns ir Parvis 2009, 24). *Apologijoje* randame visas šias dalis ir netgi teisinį precedentą, t.y. imperatoriaus Hadrijano *rescriptum* Minicijui Fundanui.³⁹ Justinas savo

³⁷ J. C. T. Ottas apologeto titulą suteikė šiems autoriams: Aristidas Atėnietis *Apologija* (ca. 125–50? m.); Justinas Kankinys *Apologia Prima, Secunda*; Tatijanas *Kreipimasis į Graikus* (ca. 170 m.); Atėnagoras Atėnietis *Krikščionių Užtarimas* (ca. 177 m.); Teofilus Antiochietis *Trys Knygos Autolikui* (ca. 180 m.); *Laiškas Diogentui* (ca. 180?).

³⁸ Eusebijus žinojo Tatijano ir Teofiliaus Antiochiečio darbus, tačiau jis juos vadina kalbomis (*logoi*), kadangi jos nebuvo įteiktos imperatoriams (Skarsaune 2010, 122).

³⁹ Vadinamojo Hadrijano *rescriptum* autentiškumu buvo daug abejota. Tai iš esmės yra Trajano atsakymas Plinijui (ca. 111 m.; *Epistula* 10.96), kuriame aiškiai pasakoma, kad anoniminiai pranešimai apie krikščionis turi būti ignoruojami. Imperatorius Hadrijanas tai pakartojo 122/3 m., ir kaip R. Lane Foxas tvirtina, šis potvarkis pagrindė krikščionių teismus, tačiau krikščionių anaipol nepaliko be teisės apsiginti, t.y. juridiniu požiūriu krikščionys neturėjo būti medžiojami (Fox 2006, 353). Minnsas ir Parvisas mano, kad Hadrijano *rescriptum* yra autentiškas dokumentas (Minns ir Parvis 2009, 44). Pridėtina ir tai, jog, anot W. H. C. Frendo, Trajano potvarkis buvo patvirtintas ir imperatoriaus Marko

Apologijas vadina *ἐντευξις* (1Apol. 1.1); *ἀξιωσις* (1Apol. 56.3); *βιβλίδιον* (2Apol. 14.1) ir atrodo, kad Justinas puikiai žinojo kaip veikia peticijų sistema: *Taigi prašome jūsų viešai paskelbti šią peticiją su pridėtu atsakymu, kad kiti žinotų mūsų papročius ir būtų išlaisvinti iš klaidingų įsitikinimų ir gėrio nežinojimo pančių*⁴⁰ (2Apol. 14.1). Brandonas Clinas pažymi, kad Justinas rašo tuo metu, kuomet peticijų sistema buvo atnaujinta ir jau spėjusi įgauti populiarumą (Cline 2020, 4). Jis pastebi, jog jeigu *Pirmąją Apologiją* laikysime peticija, tuomet tai pati ilgiausia mus pasiekusi peticija, t.y. beveik keturiasdešimt kartų ilgesnė už ilgiausią mus pasiekusį *libellus* (*ibid.*)⁴¹. Taigi, *Pirmąją Apologiją* sutikdami su kitais autoriais (Minns ir Parvis 2009; Cline 2020; Skarsaune 2010) galime laikyti, nors ir labai ilga, bet aiškiai struktūruota peticija.⁴²

1.4.2 Syntagma

Tarp šių darbų, išvardintų *Parisinus graecus 450*, pasigendame vieno, kurį mini pats Justinas. *Pirmojoje Apologijoje* (26) Justinas puola Simoną Magą, Helenę, Menandrą, Markijoną, o ataką užbaigia taip: *Mes esame parašę kitą veikalą [syntagma], kuris yra prieš visas erezijas, ir jeigu norite jį perskaityti – duosime*⁴³ (1Apol. 26.8). Juditha M. Lieu teigia, kad tōkios doktrinų kompiliacijos Justino dienomis nebuvo naujiena. Cicerono amžininkas epikūrininkas Filodemas parašė veikalą apie įvairių filosofų mokymus – *σύνταξις*, o *hairesis* tuo metu dar neturėjo neigiamų atspalvių, kadangi nurodė filosofinės ar medicininės mokyklos minties kryptį.

Aurelijaus (Frend 1965, 8). Atrodo, kad Justinas puikiai žino šiuos du dokumentus, kadangi jis daro aiškia nuorodą tiek į Trajano atsakymą Plinijui (1Apol. 4.6), tiek ir į Hadrijano *rescriptum* (1Apol. 68.10).
⁴⁰ *καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιούμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι.*

⁴¹ B. Clinas *Pirmąją* ir *Antrąją Apologijas* laiko vientisu kūriniumi ir mano, jog tai buvo peticija (Cline 2020, 2–3).

⁴² Nepaisant minėtų trūkių, lakūnų, neaiškaus medžiagos išdėstymo ir įvairių digresijų, reikia pažymėti, kad mūsų turimas *Pirmosios Apologijos* tekstas, turi aiškia literatūrinę struktūrą. Minnsas ir Parvisas tekste atpažįsta klasikinį penkių dalių planą: *exordium, narratio, confirmatio, refutatio, peroratio* (išsamus *Apologijos* planas in: Minns ir Parvis 2009. 49–54). Įprastai *exordium* bandoma laimėti prielankumą tų, į kuriuos kreipiamasi, tačiau Justinas čia sako, kad jo tikslas nėra sužavėti imperatorius, bet sužinoti, ar jie verti būti vadinami filosofais (φιλόσοφοι) ir pamaldžiais (εὐσεβεῖς) (*ibid.*, 46–7; 1Apol. 2.2).

⁴³ *ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἰρέσεων συντεταγμένον, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν.*

Kitaip tariant, tik Justino laiku *haeresis* pradėjo įgauti neigiamų atspalvių, o Irenėjaus darbe *Adversus Haereses* buvo galutinai artikuliuota neigiama žodžio reikšmė, kurią dabar anachronistiškai galėtume priešpastatyti ortodoksijai (Lieu 2015, 18–20). Denas Dulkas teigia, kad tradiciškai manoma (nors yra nuomonių už ir prieš), jog pats Justinas sukūrė šį veikalą prieš erezijas, kuris įprastai vadinamas *Syntagma*, ir todėl kai kurie tyrėjai Justinui suteikė heresiologijos tėvo titulą (Dulk 2018, 473; Lieu 2015, 19). Nors *haeresis*, kaip tęsia Dulkas, turi platų semantinį lauką, tačiau *I Apologijos* (26) kontekstas sufleruoja, kad Justinas rašo apie savo krikščionis oponentus (*ibid.*, 477): *Kaip sakėme, visi, kurie kilo iš jų [t.y. Simono, Markijono etc.], vadinami krikščionimis*⁴⁴ (*IApol.* 26.6). Atkreiptinas dėmesys į Justino naudojamą daugiskaitą (*ἡμῶν συντεταγμένον, δώσομεν*).⁴⁵ Dulkas teigia, kad tai leidžia kelti hipotezę, jog Justinas kūrė šį veikalą ne vienas (*ibid.*, 479), tačiau negalime būti iki galo tikri, nes nėra kitų argumentų, paremiančių tokį teiginį. Tai, kad Justinas nepateikia jokių nuorodų į galimą *Syntagma* autorių, kurio darbu jis gausiai naudojasi, Dulko teigimu, rodytų, jog vis tik Justinas buvo veikalo autorius. Be to, galime pagrįstai abejoti, ar galėjo būti kitų krikščionių autorių, kurie būtų galėję sukurti tokį veikalą prieš erezijas. Esame tikri dėl vieno – *Syntagma* buvo ankstesnė kompozicija už *Pirmąją Apologiją*, kurią tyrėjai datuoja 150–4 m. (Marcovich 1994, 11; Barnard 1997, 11). Dulkas teigia, kad sprendžiant iš *Pirmosios Apologijos* (26) nekyla abejonių, kad Markijonas turėjo būti minimas šiame veikale prieš erezijas, o data, kuri dažniausiai siejama su Markijono veikla Romoje yra 144 m. (Dulk 2018, 480; Minns ir Parvis 2009, 43).⁴⁶ Reikia pažymėti, kad nežinome, ar ši data sietina su Markijono atvykimu į Romą, ar su jo pašalinimu iš Romos krikščionių bendruomenės.⁴⁷ Bet kokiu atveju langas, kuriame turėjo būti parašyta *Syntagma*, yra apie dešimt metų, t.y. laikotarpis nuo *ca.* 144 iki *ca.*

⁴⁴ πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὀρμώμενοι, ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται.

⁴⁵ Čia ἡμῶν gramatinė funkcija – *dativus auctoris*, kuris naudojamas su *adiectiva verbalia* ir *participium perfecti passivi* (žr. Dumčius 1989, 104), taigi ἡμῶν συντεταγμένον – mūsų parašytas. Tokią pačią konstrukciją randame ir pas Irenėjų Lijonietį (ἔστι γὰρ αὐτῶ πέντε βιβλία συντεταγμένα; *Adversus Haereses* 5.33.4). Jeigu Justinas būtų norėjęs naudoti ἡμῶν kaip *dativus possessivus*, tuomet greičiau turėtume *LXX* artimesnę vartoseną, pavyzdžiui: παρ' ἡμῶν (*2Mak* 2.14); arba Eusebijaus παρ' ἡμῶν τὸ σύγγραμμα (*H.E.* 3.4.1).

⁴⁶ Toks datavimas paremtas Tertulijono teiginiu: *A Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere cxv et dimidium anni cum dimidio mensis. Tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem* (Tačiau nuo Tiberijaus iki pat Antonino apie 115 metų ir 6 mėnesiai su puse. Toks pats laiko tarpas skiria Kristų ir Markijoną; *Adversus Marcionem* 1.19.2).

⁴⁷ Lampas tvirtina, jog iki II a. pab. (dar prieš Romos vyskupu tampant Viktorui (189–199 m.)) vargu, ar kokia nors kita krikščionių grupė Romoje būtų pašalinusi savo bendruomenės narį (Lampe 2003, 385).

154 metų. Be to Irenėjus, Justino mokinys, mini panašų veikalą: *Ir gerai Justinas savo darbe prieš Markijoną sako*⁴⁸ (*Adversus Haereses* 4.6.2)⁴⁹. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog *Pirmojoje Apologijoje* Justinas tarsi apibrėžia jo priešininkų klaidingo mokymo išplitimą: Simonu Magu sekė beveik visi samariečiai ir tik nedaugelis tų, kurie buvo kitose tautose (*καὶ σχηδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν*; *IApol* 26.3); Menandro veikla, atrodo, apsiribojo tik Antiochėja (*ἐν Ἀντιοχείᾳ γεγόμενον πολλοὺς ἐξαπατηῆσαι*; *IApol*. 26.4); o Markijonas patraukė daugybę žmonių, esančių visose tautose (*πολλοὺς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*; *IApol*. 26.5). Todėl atsižvelgiant į tai galime pagrįstai manyti, kad Irenėjus turi mintyje paties Justino minimą veikalą – *Syntagma*, kurio, anot Dulko, didžioji dalis turėjo būti nukreipta prieš Markijoną ir jo mokymą (Behr 2013, 36; Dulk 2018, 482).⁵⁰ Verta pažymėti, kad Justinas, kaip pastebi Juditha Lieu, nekljuoja „eretiko“ etiketės Markijonui, tačiau neabejotinai paruošia tam dirvą ateičiai (Lieu 2015, 25). Dar vienas elementas, kuris pagrįstų Justino autorystę, yra šis, jog tiek Simonas Magas, tiek Menandras buvo kilę iš Samarijos, o juk pats Justinas prisistato esąs samariečiu, todėl tai paaiškintų, iš kur jis galėjo žinoti apie šiuos veikėjus (*IApol*. 1.1). Taigi, nors šie argumentai paskirai nėra pakankami, jog įrodytų Justino *Syntagma* autorystę, tačiau visi drauge leidžia manyti, jog Justinas buvo šio veikalo autorius arba bent vienas iš redaktorių.

⁴⁸ *καὶ καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησιν.*

⁴⁹ Cituota iš Eusbijaus *H.E.* 4.18.9. Eusebijus mini tokį darbą ir kitoje vietoje: *Ἰουστῖνος ὅς δὴ καὶ γράψας κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα (Justinas, kuris gi parašė veikalą prieš Markijoną; H.E. 4.11.8).*

⁵⁰ Judith M. Lieu argumentuoja, kad šiame veikale prieš erezijas, sprendžiant iš *Dialogo su Trifonu*, turėjo būti išvardintos ir įvairios žydų mokyklos ir jų kritika (Lieu 2015, 20–22).

2. Justinas ir filosofija

Šiame skyriuje kelsime klausimą, kodėl Justinas krikščionybę ėmėsi pristatyti kaip dievišką filosofiją (*φιλοσοφία θεία*; 2Apol 12.5). Apaštalo Pauliaus laiškuose ir *Jono evangelijoje* yra tuometinių filosofinių sąvokų, tačiau nėra keliami jokie filosofiniai klausimai. Vadinamųjų Bažnyčios tėvų, gyvenusių ir rašiusių iki Justino, darbai yra katechetinio pobūdžio, nagrinėjantys krikščionišką discipliną, liturgiją, teologiją, bet ne filosofines problemas.⁵¹ Kaip pažymi Girgentis, neįmanoma apibrėžti tikslaus momento ar konkreto darbo, žyminčio graikų filosofijos ir krikščioniškosios tradicijos dialogo pradžią, kadangi filosofinės idėjos jau buvo naudojamos aiškinant *Senąjį Testamentą* dar prieš Kristaus atėjimą (Grigenti 1995, 30). Juk krikščionybė pirmiausia buvo religinis, kultūrinis, socialinis judėjimas, bet ar galima dėti lygybės ženklą tarp religijos ir filosofijos, taip kaip krikščionybės atveju tai daro Justinas? Reikia išryškinti, kad nuo šio atsakymo priklauso, ar Justiną galime vadinti filosofu, todėl šiame skyriuje aptarsime Justino klajones po įvairias filosofines mokyklas, kelsime klausimą, kas Justinui yra filosofija, bandysime atsakyti, koks yra filosofijos ir autoriteto santykis; aptarsime jo atsivertimą į krikščionybę, o galiausiai pažvelgsime į Justino – mokytojo – vaidmenį.

2.1 Krikščionybė ir racionalumas

Pirmiausia, turime pažvelgti, ar krikščionybė, kaip religija, savo esme prieštarauja racionaliam mąstymui, kurį šiuo atžvilgiu atstovauja filosofija. Ar galime teigti, kad krikščionybė nėra filosofija, kadangi ji yra religija? Visų pirma, gana neaišku, ką tiksliai turime omenyje sakydami „religija“ ir kodėl tai yra kažkas, kas galėtų prieštarauti filosofijai. Juk teologija buvo pagrindinė senovės filosofijos dalis, nors, kaip pastebi Vogel, daugelis filosofų nesiėmė spręsti, ar yra vienas Dievas, ar jų daug (Vogel 1978, 375). Skirtumas tarp filosofijos ir teologijos, šiandien suvokiamos kaip atskiros akademinės disciplinos, senovės pasauliui buvo svetimas. Toks skirtumas greičiau atsirado įkūrus viduramžių universitetą. Pavyzdžiui, Aristoteliui teologija buvo būties mokslo dalis, ir jis teigia, kad teologija yra kilniausia iš filosofinių disciplinų

⁵¹ Klemensas Romietis rūpinosi Bažnyčios schizmomis, *Didachė* – katechumenų formacija, Hermo *Ganytojas* – atgailos praktikomis ir eschatologiniais klausimais, Ignatas Antiochietis – Bažnyčios vienybe ir hierarchine struktūra, Polikarpas Smirnetis – tikinčiųjų godumu ir dosnumu.

(*τιμιωπάτην*; *Metaphysica* 1026a21). Grigentis pastebi, jog filosofijos objektas gali iš esmės sutapti su religijos objektu – Dievu, pasauliu, žmogumi – tačiau metodas ir svarbiausia pats tikslas gali būti labai skirtingi, t.y. filosofija turi pažintinį tikslą ir racionalų metodą – siekiama pažinti tiesą, o religija – moralinį ir, galėtume sakyti, išganomąjį tikslą (Grigenti 1995, 37). Nenuostabu, kad Seneka (4 m. pr. Kr. – 65m.) rašo, jog filosofija moko žmogų garbinti dievus: *Ji [filosofija] išmokė mus gerbti visa, kas dieviška, mylėti, kas žmogiška*⁵² (*Epistula* 90.3). Jei pažvelgtume į vėlyvuosius platonikus, kaip pastebi Karamanolis, tokius kaip Plutarchas, Plotinas, Porfirijus ar Jamblichas, pamatytume, kad jie dažnai sprendžia įvairius teurgijos klausimus, t.y. siekiama pasiekti henozę – mistinę vienybę su dievybe (Karamanolis 2021, 14). Ar gali būti taip, kad pagonys autoriai tiesiog neįvertino ankstyvosios krikščionybės filosofinio aspekto? Atrodo, kad pagonys per daug sureikšmino socialinę ir politinę krikščionybės pusę, t.y. jie suvokė krikščionybę kaip sparčiai besiplečiantį religinio pobūdžio socialinį judėjimą, kurio pranašumas buvo pažiūrų paprastumas, tačiau taip praleido filosofinį krikščionybės matmenį.

Tokį, sakytume, simplifikuotą požiūrį į krikščionybę ir pačius krikščionis randame daugybės Justino laikų pagonių autorių darbuose. Krikščionys fragmentiškai paminimi kelių graikiškai rašiusių stoikų filosofų – Epikteto (50–138 m.) ir imperatoriaus Marko Aurelijaus (161–180 m.). Epiktetas pats krikščionių klausimu nieko neužrašė, bet mus pasiekė jo mintys, kurias į knygą *Pašnekesiai* (ca. 108 m.) užrašė Romos senatorius Flavijaus Arijanas (Wilken 2003, 82). Jis, rašydamas apie užsispyrusį ir pamišusį būdą, pamini galilėjiečius (4.7.6). Romos imperatorius ir filosofas Markas Aurelijus veikale *Sau pačiam*, kurį rašė jau vilkėdamas purpurą, vienoje vietoje pamini ir krikščionis, vėlgi pabrėždamas jų tuščią užsispyrimą (*κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί*; 11.3). Wilkenas tvirtina, kad toks pagonių filosofų požiūris į krikščionių aklą drąsą pasitinkant mirtį yra neigiamas dėl to, kad neturi jokio racionalaus pagrindo (Wilken 2003, 79). Ši kritika yra tęsiama ir filosofo Celso (II a.), kuris parašė pirmąją mus pasiekusią išsamią krikščionybės kritiką *Teisingasis Žodis* (ca. 180 m.), išlikusią tik Origeno (184–253 m.) veikalo *Prieš Celsą* (ca. 248 m.) citatose. Šiame veikale, pasak Anderseno, Celsas suvienijo visas antikines moralines, filosofines ir religines jėgas, kokias tik tradicija galėjo pasiūlyti, kad

⁵² *Haec [philosophia] docuit colere divina, humana diligere.* (vert. D. Dilyte)

atsilaikytų prieš naująją religiją, grasinančią tradicijos nutraukimu, ir išspręstų jam rūpimą politinę problemą – krikščionybės keliamą pavojų imperijos saugumui ir religinei laisvei (Andersen 2009, 8). Celsas teigia, jog krikščionys renkasi draugėn ne tik slapta ir prieš įstatymus (*Contra Celsum* 1.1),⁵³ bet jie yra ir išsilavinimo stokoiantys žmonės, paprasti kaimiečiai (*οἱ ἰδιῶται καὶ ἀγροικότεροι*; *Contra Celsum* 1.27), o todėl ir lengvabūdziai, nesunkiai apgaunami (*εὐεξαπάτητοι*). Įdomu, jog Celsas atkreipia dėmesį ir į pačios krikščionybės vidinę situaciją. Jis sako, jog tarp jų yra daug vidinių ginčų ir juos vienija tik bendras krikščionio vardas (*Contra Celsum* 3.12).⁵⁴ Trumpai tariant, Celsas pristato krikščionis kaip neracionalius, t.y. žmones, kurie kritiškai nežvelgia į savo mokymą, bet pasitiki vien savo tikėjimu (*Contra Celsum* 1.9), nors, verta pabrėžti, jog tai daro labai pagrįstai ir motyvuotai. Tai tik kelių mus pasiekusių autorių nuomonė, tačiau reikia pabrėžti, jog šie atstovavo išsilavinusią aukštuomenės dalį.

Krikščionių patiklumas ir racionalumo stoka pelnė jiems vietą ir satyroje. Graikų satyrikas Lukijanas (120–180 m.) išjuokia krikščionis veikale *Peregrino gyvenimo pabaiga*, kuriame pasakojama, kaip pagrindinis personažas Peregrinas pasinaudoja Kristaus išpažinėjais. Satyrikas pabrėžia, kad krikščionys ne tik nesigilino į savo pačių nuostabų mokymą ir išmintį (*τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν*; 11), bet galėdavo pradėti garbinti bet kokį žmogų, kaip kad pagrindinį satyros veikėją sukčių Peregriną, kuris greitai tapo jiems pranašu, bendruomenės vadovu ir mokytoju (11). Kurdamas šį šmaikštų krikščionių portretą Lukijanas pamini kelis svarbius krikščionių tikėjimo aspektus: amžinojo gyvenimo viltį, mirties niekinimą, vienas kito laikymą broliais ir seserimis, didesnę tikėjimo nei išminties svarbą, dėl kurių krikščionys taip ir gali elgtis: *Mat, tie nelaimingi žmonės yra įsitikinę, kad jie esą nemirtingi ir gyvensią amžiną gyvenimą. Dėl to jie niekina mirtį, o daugelis net patys jos ieško. Be to, pirmasis jų įstatymų leidėjas juos įtikino, kad jie esą broliai, kai, atsisakę helėnų dievų, ėmė garbinti tą savo nukryžiuotąjį išminčių ir gyventi pagal jo įsakymus. Šitokią mokslą be pagrįsto įrodymo jie pripažįsta ir dėl to niekina visas kitas gėrybes, laikydami jas bendromis*⁵⁵ (13). Taigi, Lukijanas pateikia gana spalvingą

⁵³ De Ste. Croixas teigia, kad nėra jokie įrodymo, jog krikščionybė kada nors būtų buvusi paskelbta *collegium illicitum*, nes niekur nesame sutikę tokio kaltinimo, kad koks nors krikščionis buvo persekiotas kaip nelegalios draugijos narys (De Ste Croix 2006, 124)

⁵⁴ Verta prisiminti, jog Justinas kalba apie tokį krikščionių pasidalinimą, ką matėme aptardami *Syntagma*.

⁵⁵ *πεπέικασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί.*

krikščionio paveikslą, bet reikia turėti mintyje, jog jo tikslas nebuvo aprašyti krikščionybę, kokia ji buvo iš tiesų, o krikščionys jam tiesiog yra priemonė, kuriant šmaikštų pasakojimą.

Tarp visų Justino amžininkų pagonių, kurie mini krikščionybę, savo požiūriu išsiskiria Klaudijus Galenas (129–210 m.). Šio graikų gydytojo ir filosofo darbai, anot Wilkeno, ryškiai prisidėjo prie teigiamo požiūrio į krikščionis formavimosi (Wilken 2003, 79). Galenas prisistatė kaip filosofinis eklektikas, t.y. jis nepriskyrė savęs jokiai filosofinei mokyklai ir puolė tuos, kurie tapatinosi su tam tikra filosofine mokykla. Jo rekomendacija buvo iš visų filosofinių mokyklų išsirinkti tai, kas yra jose geriausia (*De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione Et Curatione* (Kühn vol. 42–43)). Galenas atkreipė dėmesį į krikščionis paskatintas filosofinio susidomėjimo (Wagemakers 2010, 348–9). Stebėtina tai, jog jis pirmasis autorius, kuris nevadina krikščionybės *superstitio*, t.y. priešybe autentiškam religingumo jausmui, bet netgi teigia, jog krikščionybė yra filosofinė mokykla (Wilken 2003, 79). Jis stebisi, jog krikščionys niekina mirtį, skaisčiai gyvena ne tik vyrai, bet ir moterys, susivaldo valgyme, gerime ir uoliai siekia tiesos (*ibid.*, 80). Šį graiką labiausiai žavi tai, jog krikščionys, neturėdami jokių intelektualinių pagrindų, pasiekė tikrų filosofų gyvenimo būdą (*ibid.*, 82). Tokį susižavėjimą galėtų paaiškinti tai, jog jo laikais filosofija labiau tapo mąstymo būdu, o ne *ars vitae* (Lampe 2003, 275). Tačiau Karamanolis pastebi, kad Galenas vis tik ne visur palankiai žvelgė į krikščionis ir vėlgi – kritikavo jų racionalumo stoką, kadangi šie laikėsi ne savo pačių įsitikinimų, bet Mozės ir Kristaus (Karamanolis 2021, 3). Taigi, toks nevienpusis Galeno požiūris ne tik atskleidžia jo autentišką eklektiko nuostatą, t.y. iš mokyklų pasiimti tai, kas jose yra geriausia, bet ir parodo, jog krikščionybę pagonys vis tik galėjo matyti kaip filosofiją ar net kaip filosofinę mokyklą.

Taigi matome, jog Justino amžininkai krikščionybę kritikuoja dėl to, kad ji stokoja racionalumo, o patys krikščionys yra neišsilavinę užsispyrėliai, kurie vergiškai remiasi Kristaus ir Mozės mokymu. Nors Justino darbai yra ankstesni už Celso ir Galeno, tačiau Justinas atsako į jų kritiką, bandydamas įtikinti, kad krikščionių doktrina

ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιῶσιν. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. (in: Lukijanas. *Dievai, heteros, pranašai*. Vertė: Leonas Valkiūnas. Vilnius: Vaga, 1975, 95–119)

yra racionali. Karamanolis ir Lampas mano, jog krikščionys pradėjo kalbėti apie krikščionybę naudodamiesi graikų filosofija pirmiausia todėl, kad norėjo laimėti visuotinį pripažinimą (Karamanolis 2021, 7; Lampe 2003, 284). Šiuo atveju galėtume sakyti, kad filosofinis metodas krikščionybėje buvo pastanga artikuliuoti aiškia doktriną, kuri galėtų patraukti išsilavinusius romėnus ir graikus. Kita priežastis, kurią mato Karamanolis, gajos to laikmečio skepticizmo, t.y. filosofinės nuostatos, kad neįmanomas patikimas ar apskritai joks pažinimas (*ibid.*, 9). Anot šio tyrėjo, skepticizmas kėlė pavojų pačiai krikščionybei, kadangi neigė bet kokią krikščionių apeliaciją į Biblijos tiesą ir galimybę pasiekti tikrąjį žinojimą. Šiame kontekste krikščionybės pristatymas filosofijos rėmuose prisidėjo prie krikščioniškosios doktrinos, paremtos Biblija, artikuliacijos; atsakymų į tikėjimo klausimus, kurie skaldė pačius krikščionis; ir padėjo ginti krikščionių įsitikinimą, kad vis tik galima įgyti tikrąjį pažinimą (*ibid.*, 10). Justinas filosofiją vadina ne tik didžiausiu ir brangiausiu turtu (*Dial.* 2.1), bet ir kiek neįprastai pažymi filosofijos vienumo idėją: *Bet kas gi ta filosofija ir koku tikslu ji atsiųsta žmonėms, daugeliui lieka nežinoma. Mat kadangi šis pažinimas yra vienas, neturėtų būti nei platonikų, nei stoikų, nei peripatetikų, nei teoretikų, nei pitagorikų*⁵⁶ (*Dial.* 2.1). Justinas paaiškina, kodėl egzistuoja įvairios filosofinės mokyklos: *O kodėl ji tapo daugialypė – noriu paaiškinti. Taip jau atsitiko, kad paskui pirmuosius, kurie griebėsi filosofijos ir dėl to tapo garsūs, nusekė vėliau jau nieko apie tiesą neištyrusieji; šie, sukūrė tik anujų atkaklumo bei susivaldymo, taip [ju] žodžių neįprastumo, tiesa palaikė tai, ką kiekvienas buvo išmokęs iš savo mokytojo; po to ir jie vėliau gyvenusiems perdavė šitokius bei į pastaruosius panašius kitus [samprotavimus] ir buvo pavadinti tuo vardu, kuriuo vadintas mokymo tėvas*⁵⁷ (*Dial.* 2.2). Tarp eilučių galime išskaityti, kad Justinas mato šiuos pirmuosius filosofus kaip tuos, kurie vis tik sugebėjo atrasti tiesą (bent iš dalies), tačiau šių epigonai vietoj to, kad patys būtų tyrę, kas yra tiesa, laikė tiesa savo mokytojų ištaras. Justinas *Antroje Apologijoje* pasako panašią mintį: *Visa, ką filosofai ir įstatymų davėjai kada nors gerai*

⁵⁶ τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν; οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μιᾶς οὐσῆς ταύτης ἐπιστήμης. (vert. M. Strockis)

⁵⁷ οὗ δὲ χάριν πολύκranος ἐγενήθη, θέλω εἰπεῖν. συνέβη τοῖς πρώτοις ἀψαμένους αὐτῆς καὶ διὰ τοῦτο ἐνδόξοις γενομένοις ἀκολουθεῖν τοὺς ἔπειτα μηδὲν ἐξετάσαντας ἀληθείας πέρι, καταπλαγέντας δὲ μόνον τὴν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐγκράτειαν καὶ τὸ ξένον τῶν λόγων ταῦτα ἀληθῆ νομίσαι ἂν παρὰ τοῦ διδασκάλου ἕκαστος ἔμαθεν, εἴτα καὶ αὐτοὺς, τοῖς ἔπειτα παραδόντας τοιαῦτα ἄττα καὶ ἄλλα τοῦτοις προσεοικότα, τοῦτο κληθῆναι τοῦνομα, ὅπερ ἐκαλεῖτο ὁ πατήρ τοῦ λόγου. (vert. M. Strockis)

*ištarė ir atrado, buvo pasiekta jų sunkiu darbu, t.y. jų ieškojimu ir stebėjimu, remiantis Logos dalimi. Tačiau, kadangi jie nežinojo Logos, kuris yra Kristus, pilnatvės, jie dažnai sakė sau patiems prieštaraujančius dalykus*⁵⁸ (2Apol. 10.2–3). Šioje vietoje svarbu atkreipti dėmesį į gana subtilią Justino mintį, t.y. pasaulyje visuomet buvo *Logos*, tačiau jis buvo prieinamas tik iš dalies, todėl buvo galimas tik dalinis pažinimas, o pasirodžius Kristui, kuris yra pilnas *Logos*, tapo galimas tikrasis pažinimas. Galime manyti, jog Justinas *Dialogue* kalba apie tiesos devalvaciją, bet *Antrojoje Apologijoje* *Logos* buvimas pasaulyje įgauna visai kitokią perspektyvą – Kristaus gimimas yra *Logos*, t.y. racionalumo, kulminacija. Juk Justinas gyveno įvairiose kultūrose ir jų sankirtose – tarp graikų filosofijos su įvairiomis jos apraiškomis ir romėnų pasaulio su jo įstatymais, religija, menu; tarp judaizmo ir naujai gimusios krikščioniškosios žinios. Justinas, ieškodamas tiesos ir ją atradęs krikščionybėje, priima tai, ką kultūra (plačiaja prasme) siūlo, todėl atsivertimas nereikalauja, kad jis atsisakytų ar net neigtų visa, kas yra nekrikščioniška, bet priešingai – jis priima visa tai, kas yra gera kitose kultūrose ir mąstyme. Apibendrintai galime sakyti, kad racionalumo, *Logos*, kulminacijos idėja krikščionybėje Justinui ne tik suteikia galimybę naudotis ta pačia eklektine nuostata, kuria naudojos jo amžininkai pagonys filosofai, bet ir leidžia daryti jungtis tarp įvairių kultūrų ir filosofinių mokyklų.

2.2 Filosofijos ir autoriteto santykis

Reikia pažymėti, kad būtų nesąžininga teigti, kad krikščionys buvo vieninteliai, kurie priėmė doktriną, paremtą vien autoritetu. Platonas nuo pat pradžių tapo platonikų autoritetu, o jau I a. pr. Kr. platonikai, kaip kad Antiochas iš Askalono, pripažino daugiau autoritetų, t.y. „senolių“ (*veteres, ἀρχαίοι*) grupę, kuriai priklausė Aristotelis ir Senosios akademijos nariai (Karamanolis 2021, 45). Pitagorikai ir epikūriečiai taip pat buvo stipriai prisirišę prie savo mokyklos steigėjų – Pitagoro ir Epikūro. Kita vertus, Šventojo Rašto autoritetas, kaip tvirtina Karamanolis, nepadėjo krikščionims suformuluoti aiškaus požiūrio į materijos statusą, sielos santykį su kūnu ar žmogaus laisvą valią, etc. (*ibid.*, 12). Šventojo Rašto teiginiai yra pakankamai neaiškus, todėl siekiant atsakyti į minėtus klausimus, galima pasukti įvairiais interpretaciniais keliais.

⁵⁸ ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγγαντο καὶ εὖρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρους δι'εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.

Įsidėmėtina, kad krikščionys, kad ir ką besakytų apie Šventojo Rašto autoritetą ir vertę, vargu ar kada remiasi vien Biblijos autoritetu, nes žino, kad tai darydami jie dar nieko neįrodo (*ibid.*, 46). Dera atkreipti dėmesį, kad krikščionys taip pat apeliavo į teksto ar jo autoriaus intenciją arba dvasią (*ibid.*, 48). Taigi, nepaisant krikščionių retorinio kreipimosi į autoritetinę tiesos šaltinį, krikščionių doktrinos tiesa nebuvo paremta išskirtai Šventuoju Raštu, bet turėjo būti įsteigta remiantis įtikinama argumentacija.

Krikščionybė buvo plataus masto kultūrinis judėjimas su filosofiniu aspektu, todėl, anot Karamanolio, labai svarbu neatskirti filosofijos nuo krikščioniškosios kultūros kaip visumos (*ibid.*, 15). Krikščionys neketino pasisavinti Platono, Aristotelio ar stoikų, bet tai darė siekdami sukurti krikščioniškąją doktriną. Būtent ši nauja sintezė paskatino ir vedė jų dialogą su platonikų, peripatetikų ir stoikų filosofija, ir būtent ši nauja sintezė turėtų būti svarbiausia, o ne jos kūrimui naudojama medžiaga (*ibid.*, 22). Atkreiptinas dėmesys, kad atvirai išreikšta eklektika senovėje tarp filosofų buvo reta. Kaip pastebi Edwardas, platonizmo idėjos buvo giliai įsivėsusios Justino visuomenėje, ir šios idėjos buvo gajos netgi tų filosofų mąstyme, kurie viešai pareiškėdavo savo ištikimybę kitoms mokykloms (Edwards 1991, 21). Nors platonizmas Justinui suteikė metafizinę bazę suvokti Dievą kaip transcendentinį, nekintantį, nekūnišką, tačiau Justinas gana gerai matė, kad kai kuriuose dalykuose Platonas buvo nesuderinamas su krikščioniškąja mintimi, ypač su tokiais Platono teiginiais, jog nemirtingumas yra natūralus ir būdingas žmonių sielai, o ne priklausantis nuo Dievo valios; jog žmogaus siela yra pavaldi reinkarnacijai (Vogel 1978, 362). Krikščionių autoriai nuo pat pradžių tarsio norėjo paneigti tokią eklektiką (Karamanolis 2021, 38). Justinas neigė ištikimybę platonikų, peripatetikų, pitagorikų, stoikų mokykloms (*Dial.* 2), taip norėdamas išreikšti ištikimybę tik *Logos*, kuris, jo nuomone, pilnai atsiskleidžia tik krikščionybėje. Kita vertus, filosofijai būdinga tęstis remiantis praeitimi, todėl krikščioniškas projektas sukurti filosofinę sistemą, remiantis filosofijos istorija, nėra beprecedentis (*ibid.*, 22). Juk stoikai padarė tą Herakleito ir Platono atžvilgiu, o epikūriečiai – senovės atomistų atžvilgiu (*ibid.*). Krikščionybės atvejis nėra išskirtinis. Kaip ir skeptikai, ankstyvieji krikščionių mąstytojai mano, kad graikiška filosofijos tradicija yra nesėkminga, tačiau jie palaiko šios tradicijos tikslą – tiesos siekimą ir išminties įgijimą (*ibid.*, 28). Čia svarbesnė yra krikščionių daroma prielaida, kad krikščionybė yra paženklinta išbaigtumu, o ne tai, jog graikų filosofijos tradicija netobula ir nepatikima (*ibid.*). Krikščionys sutinka, kad tiesos ieškojimas, kuris yra filosofijos tikslas, prasidėjo nuo graikų filosofų, bet buvo įvykdytas tik krikščionybės, ir to išsipildymo ženklas yra

tikrojo Dievo pripažinimas, t.y. krikščionių Dievo, todėl Justinas tvirtina, kad tik krikščionybė nusipelno būti vadinama filosofija, nes tik krikščionybė pasiekė tiesą (*ibid.*, 33). Ši krikščioniška idėja yra intriguojanti. Toks teiginys ne tik steigia krikščionybės pranašumą prieš graikų filosofiją, bet ir suponuoja tam tikrą ryšį tarp šių. Justinui rūpėjo pristatyti krikščionybę ne tik kaip religiją, kultą ar ideologiją, bet kaip *Logos* kulminaciją. Kaip pastebi Hunt, Justinas ne tik *Apologetikose*, bet ir *Dialoge su Trifonu* nuolat bando parodyti krikščionybės pranašumą prieš graikų filosofiją ir judaizmą (Hunt 2003, 57). Justinas teigia, kad visuose žmonėse yra tiesos sėkla (*παρα πάντι σπέρματα ἀληθείας*; *1Apol.* 44.10), ir: *Mes esame išmokyti, kad Kristus yra Dievo pirmgimis, ir paskelbėme, kad jis yra Logos, kuriame dalyvauja visos žmonių giminės. Tai gi tie, kurie gyveno pagal Logos, yra krikščionys, nors ir buvo laikomi bedieviais, kaip graikų Sokratas ir Herakleitas, ir į juos panašūs, o tarp barbarų Abraomas ir Ananijas, ir Azarijas, ir Misaelis, ir Elijas ir daugelis kitų, kurių darbus ar vardus suminėti, kaip žinome, būtų ilgas darbas, todėl dabar susilaikome. Tad anksčiau gyvenusieji, kurie nesilaikė Logos, buvo netikeliai ir Kristaus priešai, ir žudikai tų, kurie Logos laikėsi; o pastarieji, laikęsi ir besilaikę Logos, yra krikščionys ir lieka bebaimiai bei nesujaudinami*⁵⁹ (*1Apol.* 46.2–4). Be to Justinas tvirtina, kad Sokratas iš dalies atpažindamas *Logos* (*κατὰ λόγου μέρος*) iš dalies atpažino Kristų (*ὅς ἐστι Χριστός*; *2Apol.* 10.8). Platonas, anot Justino, irgi turėjo prieigą prie *Logos*, nors ir nepilno, skaitydamas Mozės knygas (*1Apol.* 59.1–60.7). Pagrindinis Justino tikslas buvo parodyti, kad jis kaip ir visi krikščionys visada buvo racionalaus mąstymo šalininkas, t.y. vadovavosi *Logos*, o racionalumas tobulumą pasiekė tik krikščionybėje, į kurią jis galiausiai ir atsigrėžė. Toks krikščionių požiūris lėmė tai, kad patys krikščionys vertinto ir gerbė hėlėnų filosofiją ir filosofus, kadangi jų mokymas bent iš dalies suderinamas su krikščionyste (*ibid.*, 35).⁶⁰ Todėl sutikdami su Barnardu galime

⁵⁹ τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμνήσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἄν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλληνισμῷ Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα. ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἀνευ λόγου βίωσαντες, ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βίωσαντες καὶ βιούντες Χριστιανοὶ καὶ ἀφοβοὶ καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι. (vert. M. Strockis)

⁶⁰ Pavyzdžiui, Klemensas Aleksandrietis (ca. 150 – ca. 215) ne tik laikosi Justino požiūrio, kad hėlėnų filosofija yra dalinis *Logos* apsireiškimas, bet žengia dar toliau teigdamas, kad hėlėnų filosofija yra viena iš dviejų Dievo žmonijai duotų dovanų drauge su *Senuoju Testamentu*. Klemensas teigia, kad tiek žydu

tvirtinti, jog platonizmas ir apskritai filosofija Justinui buvo *preparatio Evangelica* (Barnard 1965, 38; 82).

2.3 Filosofija ir Apreiškimas

Verta atskirai aptarti, kokią sąsają tarp filosofijos ir Apreiškimo daro Justinas. Senolis sako, kad pranašai vieninteliai išvydo tiesą (*οὗτοι μόνου τοῦ ἀληθῆς καὶ εἶδον*) ir ją skelbė žmonėms būdami pilni Šventosios Dvasios (*ἀγίω πληρωθέντες πνεύματι*; *Dial.* 7.1). Taigi dieviškasis Dvasios įkvėpimas, anot senolio, yra pranašų skelbiamos tiesos šaltinis ir garantas. Jis tęsia: *gali iš jų [pranašų raštų] įgyti kuo daugiausiai naudos sužinodamas ir apie pradus, ir apie pabaigą, ir apie viską, ką reikia žinoti filosofui, įtikėjusiam anais pranašų žodžiais*⁶¹ (*Dial.* 7.2). Senolis priduria, jog: *jie buvo verti pasitikėti ir dėl stebuklų, nes jais ir Dievą – visų dalykų Kūrėją – šlovino, ir iš jo gimusį jo Sūnų Kristų paskelbė*⁶² (*Dial.* 7.3). Kitais žodžiais tariant, pranašų argumentų jėga yra jų gyvenimo liudijimas, kuris pranoksta bet kokius žmogiškus svarstymus. Anot Girgenčio, Justinas žmogišku protu ieškojo tiesos, bet tuo pačiu labai aiškiai suvokė savo ribotumą, ir tik tuomet Justinas patyrė dievišką apreiškimą (Girgenti 1995, 61), t.y. jo sieloje įsižiebė ugnis (*Dial.* 8.1). Anot Minnso ir Parviso, Justinas tikėjo kad Jėzus iš Nazareto buvo įsikūnijusi racionali *Galia* (*δύναμιν λογικήν*), pagimdyta Dievo dar prieš pasaulio sukūrimą ir ši *Galia* buvo įvardinta įvairiais būdais Raštuose: Viešpaties Šlovė, Sūnus, Išmintis, Pasiuntinys, Dievas, Viešpats, *Logos* (Minns ir Parvis 2009, 61). Šie tyrėjai tęsia, kad Jėzus iš Nazareto įvardijamas kaip *Logos* ne tik todėl, kad jis yra Dievo savęs apreiškimo instrumentas žmonėms, bet ir todėl, jog *logos* nurodo į patį racionalumą kaip tokį (*ibid.*). Todėl Justinui bet kokios racionalumo apraiškos įvairiose kultūrose ir istorijos vingiuose yra *Logos* apreiškimo vaisius: *Ne tik tarp graikų per Sokratą tai buvo Proto [Logos] atskleista, bet ir tarp barbarų padaryta paties Žodžio [Logos], įsikūnijusio ir tapusio*

teisė, tiek hėlėnų filosofija yra atitinkamai tiesioginiai ir netiesioginiai Dievo valios apreiškimai ir yra iš dalies teisingi, tarnaujantys kaip parengiamieji mokymai (*propaideia*) krikščioniškajai žinia. Filosofija, pasak Klemenso, yra kelias (*hodos*), kurį Dievas davė pagonims, kad padėtų jiems ieškoti tiesos (*Stromateis* 6.14.110.3–111.1), kurią Klemensas tapatina su krikščionių Dievu.

⁶¹ *πλεῖστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρῆ εἶδέναι τὸν φιλόσοφον, πιστεύσαντα ἐκείνοις.* (vert. M. Strockis)

⁶² *πιστεύεσθαι δίκαιοι ἦσαν, ἐπειδὴ καὶ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων θεὸν καὶ πατέρα ἐδόξαζον καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ κατήγγελλον* (vert. M. Strockis)

*žmogumi, pavadintu Jėzumi Kristumi*⁶³ (1Apol. 5.4). Paties Justino atsivertimą, kaip matėme, sąlygojo įdomi kombinacija – tiesos paieškos, malonė ir kankinių liudijimas, todėl galime manyti, jog Justinas, remdamasis savo paties atsivertimo patirtimi, galėjo įžvelgti tokius elementus ir kitų patirtyje, t.y. krikščionimi galima tapti tik ieškant tiesos ir veikiant malonei. Justinas daro drastišką žingsnį teigdamas: *tie, kurie gyveno pagal Logos, yra krikščionys, nors ir buvo laikomi bedieviais*⁶⁴ (1Apol. 46.1). Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad Justinas ne tik naikina skirtį tarp pagonių ir krikščionių, bet ir skirtį tarp Apreiškimo kaip dieviškojo elemento ir filosofijos kaip racionalaus mąstymo, tačiau tai remiasi Justino įsitikinimu, kad visuose žmonėse yra tiesos sėkla (*παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας*; 1Apol. 44.10), todėl: *visi tie, kurie rašė, pasitelkę juose esančią įgimtą Logos sėklą, galėjo tarsi per miglą regėti tikrovę*⁶⁵ (2Apol. 13.5).

2.4 Justinas ir filosofinės mokyklos

Justino blaškymąsi po filosofines mokyklas (*Dial.* 2) vieni mokslininkai priima kaip tikrus jo gyvenimo faktus, o kiti tokią „kelionę tikrosios tiesos link“ atmeta kaip literatūrinę fikciją. Henris Chadwickas mano, kad šis pasakojimas sudėtas iš tikrų autobiografinių detalių (Chadwick 1965, 280). Jam pritaria Barnardas, van Windenas ir Skarsaunas (Barnard 1967, 11; van Winden 1971, 17; Skarsaune 1976, 67–8). Negalime pamiršti, kad ši *Dialogo* dalis yra skirta ne tik papasakoti Justino atsivertimo istoriją, bet ir pagrįsti, kad po filosofinių tiesos paieškų krikščionybė suspindi kaip filosofija *par excellence*. Girgentis pažymi tai, jog Justinas, jeigu būtų norėjęs savo atsivertimą įsprausti į konvencinius krikščioniškus nusidėjėlio–atsivertėlio rėmus, greičiausiai būtų kalbėjęs apie tai, koks stabmeldys ir nusidėjėlis jis buvo iki atsivertimo, bet matome, jog Justinas kalba, kad jis iki atsivertimo buvo platonikas monoteistas, kuriam rūpėjo dieviškų dalykų kontempliacija (Gergenti 1995, 45). Erwinas Goodenoughas, sekdamas Harnacku, laikosi nuomonės, kad Justino pasakojimas nėra paremtas autentiškomis jo autobiografinėmis detalėmis, bet greičiau

⁶³ Οὐ γὰρ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάρους ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος. (vert. M. Strockis)

⁶⁴ Καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι. (vert. M. Strockis)

⁶⁵ Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.

atspindi paplitusią literatūrinę konvenciją, skirtą filosofinių mokyklų kritikai, kokią matome, pavyzdžiui, Lukijano satyroje *Ikaromenipas, arba polėkis virš debesų*⁶⁶ (Goodenough 1923, 57–8). Reikia pažymėti, kad panašių literatūrinių konvencijų randame ir kitų krikščionių darbuose: Minucijaus Felikso *Oktavijuje* (40. 1–2) ir Tatijano, Justino mokinio, *Kreipimėsi į graikus: Ieškojau likęs pats su savimi, kaipgi pajėgčiau atrasi tiesą. Man bemąstant apie rimtus dalykus, teko susidurti su kažin kokiais barbarų raštais, senesniais už graikų mokymus ir dieviškesniais palyginti su jų paklydimu; ir taip jau atsitiko, kad aš jais patikėjau – todėl, kad žodžiuose nebuvo pasipūtimo, o juos ištarusieji stokojo išmonės, kad visa ko sukūrimo aprašymas buvo lengvai suvokiamas, dėl būsimųjų laikų numatymo, dėl skelbiamų priesakų puikumo ir dėl vienvaldystės visam kam. Ir kai mano siela buvo išmokyta Dievo, aš supratau, kad <...>⁶⁷ (29).⁶⁸ Lampas pateikia taiklų pastebėjimą, jog tai, kas yra stereotipiška tokiai literatūrai, gali kilti tik iš to, kas stereotipiška ir realiame gyvenime (Lampe 2003, 261). Galima atkreipti dėmesį į tai, jog *Acta Iustini* paminima, kas galėtų patvirtinti šią filosofinę piligrimystę: *Pabandžiau išmokyti visas doktrinas, tačiau [galiausiai] atsidaviau tikrajam krikščionių mokymui*⁶⁹ (A ir B 2.3). Van Windenas pasiūlo vidurio kelią. Anot šio tyrėjo, *Dialogas su Trifonu* yra literatūrinė fikcija, bet ne absoliučia prasme. Justino darbuose matome skiriamą ypatingą dėmesį Platono filosofijai ir neblogą jos išmanymą, todėl neturime pagrindo abejoti, ar Justinas galėjo būti platoniku iki atsivertimo. Be to, *Dialogas* gali labai gerai atspindėti Justino mintį, kuri išsivystė per maždaug dvidešimt penkerius metus, kurie skiria šį darbą nuo jo atsivertimo. Įžanginiai skyriai, tęsia van Windenas, tikriausiai yra *post factum* filosofinis atsivertimo*

⁶⁶ Menipas pasakoja, jog pradėjęs kelti klausimus apie kosmą, nusprendė kreiptis į filosofus, kadangi manėsi iš jų sužinosias visą teisybę, tačiau jo nusivylimui visi mokytojai nesutarė vienas su kitu, ir netgi priešingai – kiekvienas neigė kito nuomonę. (*Ikaromenipas, arba polėkis virš debesų* in: Lukijanas. *Dievai, heteros, pranašai*, vertė Leonas Valkiūnas. Vilnius: Vaga, 1975, 95–119)

⁶⁷ κατ' ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτηουν ὅτω τρόπῳ τὰ ληθῆς ἐξευρεῖν δύνωμαι. περινοοῦντι δέ μοι τὰ σπουδαῖα συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαισίον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν. Θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα ὅτι <...>. (vert. N. Kardelis, in: Bažnyčios Tėvų Antologija 2003)

⁶⁸ Kaip pastebi Emily Hunt, Justino ir Tatijano atsivertimo istorijos, nors ir iš pirmo žvilgsnio atrodo labai panašios, tačiau yra iš esmės skirtingos. Justino prieiga yra teigiama, jis kalba apie filosofines mokyklas ir jų sąsają su tiesa, kuri galiausiai atskleidžiama krikščionybėje, o Tatijanas naudojami negatyvia prieiga, pabrėždamas nusivylimą graikų kultūra, o tame tarpe ir pačia graikų filosofija (Hunt 2003, 56), nors pačią krikščionybę, greičiausiai sekdamas savo mokytoju Justinu, jis pristato kaip filosofiją (*ibid.*, 73)

⁶⁹ πάντας λόγους ἐπειράθην μαθεῖν· συνεθέμην δὲ τοῖς ἀληθέσι λόγοις τῶν Χριστιανῶν.

įvykio pagrindimas (van Winden 1971, 127). Dar galime prisiminti mūsų jau minėta ištrauką iš *Antrosios Apologijos*, kurioje jis pamini, kad dar besidžiaugdamas Platono mokymu sutiko krikščionis kankinius (2*Apol.* 12.1). Todėl galime manyti, jog Justinas pateikia pasakojimą, kuris, nors savo forma ir primena tam laikmečiui būdingą literatūrinę fikciją, tačiau yra paremtas autentiškomis biografinėmis detalėmis.

Negalime palikti nepaminėto ir psichologinio aspekto – visų religijų konvertitai savo gyvenimą iki atsivertimo linkę nuspalvinti tamsesniais atspalviais, todėl viena yra Justiną vadinti idealistu, o kita teigti, kad visas pasakojimas yra fikcija. Čia dera išryškinti ir tai, kad netgi tuo atveju, jeigu teigiame, kad šis pasakojimas tėra fikcija, tai nereiškia, jog mes neigiame Justino filosofinį išsilavinimą. Goodenoughas, nors ir netiki šia filosofine Justino odiseja, tačiau pripažįsta, kad Justinas žinojo apie platonizmą daugiau už bet kurį kitą, kaip jis sako, „gatvės filosofą“ (Goodenough 1923, 62). Arthuras Drogas atkreipia dėmesį į tai, kad Justino darbuose randame tikslų Platono *Timajaus*, *Valstybės*, Pseudo–Platono *Antrojo Laiško* citatų, taip pat aiškių nuorodų į *Gorgiją*, *Faidoną*, *Fedrą* ir *Filebą* (Droge 1987, 305), todėl būtų sunku teigti, kad platonizmo ir kitų filosofinių mokyklų paminėjimas čia galėjo būti tik literatūrinė pasakojimo detalė. Nors, kaip Lampas bando parodyti, Justino Platono darbų išmanymas labiau remiasi platonikų mokykline tradicija, o ne pačiais Platono parašytais tekstais, t.y. Justino platonizmo žinios greičiau buvo įgytos besiklausant paskaitų, o ne skaitant pačius Platono tekstus (Lampe 2003, 267). Pavyzdžiui, cituodamas iš *Valstybės* (1*Apol.* 3.3) jis sako, kad tai kažkada pasakė vienas iš senųjų autorių (ἔφη γὰρ πού καὶ τις τῶν παλαιῶν), nors tai aiški eilutė iš Platono *Valstybės* (5.473c–d). Tačiau net ir šiuo atveju Lampas pritaria, jog Justino filosofijos žinios buvo gerokai gilesnės už to laikmečio „intelektualinį vidurkį“ (*ibid.*, 262). Anot Drogo, toks filosofinių mokyklų pristatymas paremtas filosofijos istorijos teorija, kuri kyla iš vidurinio platonizmo (Droge 1987, 305), todėl verta aptarti šį *Dialogo* skyrių kiek plačiau.

Visos minimos filosofinės mokyklos yra pristatomos santykyje su viduriniu platonizmu.⁷⁰ Carlas Andersen tiki, kad tai retrospektyvus Justino žvilgsnis, kuris turi

⁷⁰ *Vidurinis platonizmas* yra skėtinis terminas, kurį nukalė Karl Praechter (1858–1933 m.). *Vidurinio platonizmo* laikotarpiu (I a. pr. Kr. pr. – III a. vid.) autentiški platonizmo elementai buvo eklektiškai jungiami su kitų filosofinių mokyklų, ypač peripatetikų, stoicizmo, neopitagorizmo elementais. Pradininkas Antijochas iš Askalono atmetė Naujosios akademijos skepticizmą ir probabilizmą (žr. Tarrant 1985, 89–114). Nepaisant šio termino naudingumo, toks sugrupavimas mokslininkams kelia ir daug iššūkių, kadangi apima platų spektrą autorių, metodologinių prieigų ir pažiūrų. Galima sakyti, kad

neabejotinų tendencingumo (vok. *tendenziöser*) požymių, o tai parodo, kad Justinas prisistato kaip vidurinio platonizmo atstovas (Andersen 2009, 3–4). Kaip matėme, Justinas pirmiausia susidūrė su stoicizmu⁷¹: *Atsidaviau kažkokiam stoikui; bet kai praleidęs su juo pakankamai daug laiko nesužinojau apie Dievą nieko daugiau (mat jis nei pats apie tai išmanė, nei teigė šitoki mokslą esant būtiną) su juo išsiskyriau*⁷² (*Dial.* 2.3). Anderseną teigia, jog būtų sunku patikėti, kad stoikas mažai galvotų apie religiją ir dievobaimingumą (vok. *frömmigkeit*), todėl tokį stoiko apibūdinimą turėtume matyti kaip platonizmo kritiką stoicizmui, t.y. platoniskam spiritualizmui (vok. *platonischen Spiritualismus*) buvo nepriimtina stoikų monistinė Dievo koncepcija (Andersen 2009, 4).⁷³ Toliau Justinas keletą dienų praleidžia su peripatetiku: *Nuėjau pas kitą, vadinamą peripatetiku, laikytu labai įžvalgiu. Tačiau šis, pralaukęs mane pirmąsias dienas, vėliau pareikalavo, kad nustatychiau užmokesčio dydį, idant mūsų bendravimas netaptų jam nenaudingas. Ir jį aš palikau dėl tos pačios priežasties – laikiau, kad jis visiškai nėra filosofas*⁷⁴ (*Dial.* 2.3). Barnardas pastebi, kad nors tokios aliuzijos į „filosofiją iš išskaičiavimo“ yra mėgstamos Justino laikų filosofinių mokyklų polemikoje, tačiau Justinas peripatetiką pavaizduoja prasčiausiai iš visų (Barnard 1967, 9).⁷⁵ Anderseną atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad platonikai kaip filosofinė mokykla ypač oponavo peripatetikams, kadangi Aristotelio kosmologija ir mokymas apie penktąjį elementą kėlė grėsmę platonikų sielos nemirtingumo koncepcijai (Andersen 2009, 4). Palikęs šį,

po skeptiškojo Akademijos istorijos etapo *vidurinis platonizmas* buvo bandymu susisteminti Platoną, t.y. suteikti Platonui ir jo darbams autoritetinę, unifikuotą skaitymą (*Platonem ex Platone saphenizein* – Platoną aiškinti Platonu). Toks unifikuoto skaitymo užmojis rėmėsi prielaida, kad Platono filosofija buvo koherentiška sistema. Plotinas ir jo mokiniai žymi *vidurinio platonizmo* pabaiga, t.y. *neoplatonizmo* pradžią (Gretchen Reydams–Schils ir Franco Ferrari, 2014, 40–51).

⁷¹ Dera atkreipti dėmesį, kad Justino darbuose gausu stoikų sąvokų ir idėjų: stoikų Dievo buvimo įrodymai (*2Apol.* 5.2; žr. Minns ir Parvis 2009, 285), sezoniškumas kaip apvaizdos veikimas (*1Apol.* 13.2); *ekpyrosis* (*1Apol.* 20.4, 57.1, 60.8; *2Apol.* 7.3); prokreacija kaip santuokos tikslas (*1Apol.* 29.1); stoikų etikos gyrimas ir reiškiamą pagarba stoikų filosofui Gajui Musonijui Rufui, kurį ištrėmė Neronas (*Annales* 15.71; *2Apol.* 8.1; plačiau apie Musonijų žr. Minns ir Parvis 2009, 42); stoikiško *apatheia* idealo perėmimas (*1Apol.* 57.2, 58.3; *2Apol.* 1.2, du galimi *apatheia* skaitymai, žr. Minns ir Parvis 2009, 271); *ataraxia* (*1Apol.* 46.4); stoikiška *ius naturalis* koncepcija (*2Apol.* 2.4).

⁷² ἐπέδωκα ἐμαντὸν Στωϊκῶ τινι καὶ διατρίψας ἱκανὸν μετ’ αὐτοῦ χρόνον, ἐπεὶ οὐδὲν πλέον ἐγίνετό μοι περὶ θεοῦ (οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἠπίστατο, οὐδὲ ἀναγκαίαν ἔλεγε ταύτην εἶναι τὴν μάθησιν) τούτου μὲν ἀπηλλάγην. (vert. M. Strockis)

⁷³ Vogel teigia, kad stoikų kosminis Dievas, kuris, jų teigimu, buvo pusiau materialus, buvo vis labiau ir labiau sudvasinamas (angl. *spiritualized*), kol galiausiai pradėjo būti tapatinamas su Dzeusu (Vogel 1978, 374).

⁷⁴ ἐπ’ ἄλλον δὲ ἤκα, Περιπατητικὸν καλοῦμενον, δριμύν, ὡς ᾤετο. καὶ μου ἀνασχόμενος οὗτος τὰς πρώτας ἡμέρας ἤξιον με ἔπειτα μισθὸν ὀρίσαι, ὡς μὴ ἀνωφελὴς ἢ συνουσία γίνοιτο ἡμῖν. καὶ αὐτὸν ἐγὼ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν κατέλιπον, μηδὲ φιλόσοφον οἰηθεὶς ὄλωσ. (vert. M. Strockis)

⁷⁵ Peripatetikų godumas buvo nuolatinis motyvas filosofų polemikoje: Lukijanas (*Vitarum auctio* 26; *Menippus sive Necyomantia* 5; *Nigrinus* 25; *Piscator* 14f), Elijus Aristidas (*Oratio* 45).

Justinas nuėjo pas garsų pitagoriką: *Atėjau pas labai išgarsėjusi pitagoriką – vyrą, ypač besididžiuojantį savo išmintimi. Po to, kai pasikalbėjau su juo, norėdamas tapti jo paskaitų klausytoju bei pašnekovu, šis tarė: „Tai ką? Ar jau susipažinai su muzika, astronomija ir geometrija? O gal tikiesi išvysti ką nors iš to, kas pasitarnauja palaimai, jei pirma nebūsi išmokytas to, kas atitrauks sielą nuo juntamų dalykų ir prirengs ją tikti mąstomiems, idant siela įstengtų išvysti patį grožį ir tai, kas yra pats gėris?“* Visai išgyręs anuos mokslus ir pasakęs, kad jie yra būtini, jis pavarė mane, nes prisipažinau, kad tokių mokslų neišmanau⁷⁶ (*Dial.* 2.4–5). Pažymėtina, jog Justino požiūris į šį filosofą yra teigiamas, kadangi net ir būdamas „pavarytas į šalį“, jis nekritikuoja šio filosofijos mokytojo. Anderseno teigimu, pitagorikas išvardina tris pagrindinius mokslus (vok. *die sogenannten Grundwissenschaften*) – muziką, astronomiją ir geometriją, kurie yra būtini rimtoms filosofinėms studijoms (Andersen 2009, 5). Tyrėjas priduria, jog Teonas Smirnietis (70–135 m.), vienas vidurinio platonizmo atstovų, manė, jog šie pagrindiniai mokslai yra naudingi studijuojantiems Platoną, o toks požiūris remiasi įsitikinimu, kad Platonas daug kur sekė pitagorikais (*ibid.*). Toks vidurinių platonikų teigiamas požiūris į pitagorizmą, kaip pažymi Barnardas, sąlygojo tokį Justino Platono ir Pitagoro gretinimą: *Aš klausiu, [ar tu manai, jog] šie dalykai liko nepastebėti Platono ir Pitagoro, išmintingų vyrų, kurie mums tapo tarsi siena ir filosofijos ramsčiu?*⁷⁷ (*Dial.* 5.6), t.y. jie davė filosofijai religinį tikslą ir kryptį (Barnard 1967, 10). Andersenas tvirtina, kad vidurinieji platonikai sulygino platonikų *telos* – tapti panašiu į Dievą (vok. *Gottähnlichkeit*)⁷⁸, su pitagorikų *telos* – sekti Dievu (vok. *Folge Gott*) (Andersen 2009, 6). Todėl tiek Barnardas, tiek Andersenas daro tokią pačią išvadą, kad ši *Dialogo* (2) dalis *in toto* atspindi vidurinio platonizmo įsitikinimus (Barnard 1967, 10; Andersen 2009, 6). Galime kelti klausimą, kodėl Justinas, jau būdamas krikščioniu, pokalbyje su žydu Trifonu vis vien užima platoniko poziciją. Atsakymą pateikia pats Justinas: *Melsdamasis ir visomis išgalėmis grumdamasis, kad*

⁷⁶ προσήλθον εὐδοκιμοῦντι μάλιστα Πυθαγορείῳ, ἀνδρὶ πολὺ ἐπὶ τῇ σοφίᾳ φρονοῦντι. κάπειτα ὡς διελέχθην αὐτῶ, βουλόμενος ἀκροατῆς αὐτοῦ καὶ συνουσιαστῆς γενέσθαι. Τί δαί; ὠμίλησας, ἔφη, μουσικῇ καὶ ἀστρονομίᾳ καὶ γεωμετρίας; ἢ δοκεῖς κατόψεσθαι τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδασκείης, ἅ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν; πολλὰ τε ἐπαινέσας ταῦτα τὰ μαθήματα καὶ ἀναγκαῖα εἰπὼν ἀπέπεμπε με, ἐπεὶ αὐτῶ ὠμολόγησα μὴ εἰδέναι. (vert. M. Strockis)

⁷⁷ ἢ ταῦτα ἔλαθε, φημί ἐγώ, Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν, σοφοὺς ἀνδρας, οἱ ὥσπερ τείχος ἡμῖν καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας ἐξεγένοντο;

⁷⁸ *Teaitetas* 176ab.

būčiau laikomas krikščioniu, aš nesutinku, kad Platono mokymas yra svetimas Kristaus mokymui, bet sutinku, jog jie ne visais atžvilgiais yra tokie patys, visai kaip ir kitų: stoikų, poetų, prozininkų. Juk ką kiekvienas iš jų paskelbė yra gera, kadangi jie iš dalies matė, kad tai yra tos pačios prigimties su dieviškuoju gimdančiuoju Logos⁷⁹ (2Apol. 13.2). Prie tokio Justino atsakymo galime pridurti dar kelis dalykus. Pirmiausia, Justinas, kaip ir mes visi, buvo veikiamas savo aplinkos, todėl būtų iracionalu teigti, kad atsivertimas į krikščionybę turėjo išdildyti jo laikmečio filosofinių idėjų įspaudą. Antra, Justinas neturėjo tokio katartinio atsivertimo kaip apaštalas Paulius ar Augustinas iš Hipono, bet Justinas, filosofinio eklektizmo⁸⁰ amžiuje krikščionybę atrado kaip tikrąją filosofiją, o kitos filosofijos galėjo turėti tiesos grūdą tik dėl *Logos spermatikos* veikimo pasaulyje.

2.5 Justinas krikščioniškosios filosofijos mokytojas

Justinas filosofu buvo pramintas Tertulijono: *Iustinus, philosophus et martyr* (*Adversus Valentinianos* 5.1), bet ar Justinas Romoje galėjo būti matomas kaip toks apart to, kad jis vilkėjo filosofo rūbą? Lampas teigia, kad II a. vid. filosofo vaidmuo buvo trejopas: 1) paskirų žmonių patarėjas ir mokytojas; 2) etikos mokytojas, kurio paskaitos prieinamos plačiai auditorijai; 3) misionierius–pamokslininkas (Lampe 2003, 280). *Acta Iustini* matėme, kad Justinas pasidalindavo tiesos žodžiais su kiekvienu, kuris pas jį ateidavo (A ir B 3.3). Kitų, kartu su Justino teisiųjų krikščionių kaip jo mokinių, buvimas šalia patvirtintų tai, jog jis kalbėjo žmonių grupėms, o jo viešas diskusijas su kinikų filosofų Krescentu galime matyti kaip misionierišką veiklą, todėl galime teigti, kad Justinas atitiko to laikmečio filosofo standartus. Tačiau, kokį vaidmenį filosofai užėmė Romos visuomenėje? Julijus Cezaris, kaip pasakoja Svetonijus, suteikė pilietybę visiems filosofijos mokytojams ir kitiems to laikmečio

⁷⁹ Χριστιανὸς εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὁμοία, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ἕκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγετο.

Verta pažymėti, kad vadinamoji *Antroje Apologija*, lyginant ją su *Pirmąja Apologija*, yra kur kas filosofiškesnė. Pavyzdžiui, *Pirmojoje Apologijoje* Justinas sako, kad filosofai, poetai galėjo pasakyti kažką teisingo apie sielos nemirtingumą, pomirtines bausmes, dangiškus dalykus ir kitus panašius dalykus tik dėl to, kad jie ėmė šiuos dalykus iš pranašų (44.9), o *Antrojeje Apologijoje* Justinas tai aiškina stoikišku *logos spermatikos* veikimu (7(8).3, 13.3).

⁸⁰ John M. Dillon teigia, kad prie eklektizmo išskylimo prisidėjo mūsų jau minėtas Antijochas iš Askalono. Jo nuomone, filosofinė eklektika nėra neigiamas reiškinys, kadangi tokia eklektinė nuostata suteikia laisvės ir originalumo. Jis eklektiškumą priešina su siauru sektantiškumu (Dillon 1996, 104).

intelektualams, kurie įsikurdavo Romoje (*Vita Caesaris* 42). Augustas, kuomet Roma susidūrė su maisto stygiu, ištrėmė visus svetimšalius, tačiau leido likti gydytojams ir mokytojams (*Vita Octaviani* 42). Lampas pažymi, kad išsilavinimas tapo vis svarbesniu faktoriumi, kuris turėjo įtakos socialiniam statusui, t.y. su mokymu susijusios profesijos ir veiklos buvo vis labiau gerbiamos materialiai nepriklausomos aukštuomenės (Lampe 2003, 281). Tacitas *Analuose* pasakoja, kad Neronas manė, kad pasipriešinimas senate buvo paskatintas stoicizmo (*Annales* 16.21), o tai liudytų, kad senatorių luome jau apie I a. vid. plito filosofinės idėjos. Nuo Nervos (96–8 m.) laikų filosofai buvo pradėti gerbti kaip etikos mokytojai (Lampe 2003, 281). *Historia Augusta* skaitome, kad imperatorius Hadrijanas 135 m. Romoje įsteigė *Athenaeum*, kuriame buvo mokoma *artes liberales* (*Antoninus Pius* 11.3). Antonino Pijaus valdymo laiku filosofai pradėti remti valstybės pinigais (*Antoninus Pius* 11; *Marcus Aurelius* 23). Tatijanas (ca. 160–70 m.; Hunt 2003, 3) juokauja, kad kai kurie filosofai iš valstybės išdo gauna 600 dukatų, kad neplautų savo garbanotų barzdų (*Oratio ad Graecos* 19.1), kiti išlaikomi turtingųjų (25.1), o galiausiai apibendrinamas teigia, kad filosofuoja ne tik turtingieji, bet ir vargšai (*φιλοσοφοῦσί τε οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες*; 32.1). Be to, Markas Aurelijus įsteigė penkių pagrindinių filosofijos krypčių (platonizmo, peripatetikų, stoicizmo, epikūrininkų) mokyklas Romoje (Karamanolis 2021, 16). Taigi matome, kad filosofai II a. Romos visuomenėje užėmė svarbu vaidmenį, tačiau negalime pasakyti, ar Justinas mėgavosi tokia filosofijos mokytojo šlove. Nors Justino amžininkai pagonys, kaip atrodo, buvo susipažinę su krikščionybe ir jos doktrina, tačiau tik Galenas būtų galėjęs Justiną pavadinti filosofijos mokytoju.

Acta Iustini pristato Justiną kaip mokytoją ir leidžia pažvelgti į jo mokinių auditoriją. Teisminiame nuoraše matome, kad su Justinu buvo atvesti šeši jo kompanionai tarp kurių buvo viena moteris, vardu Charito (*Χαριτώ, οὐς*). Dėmesį patraukia ir Hierakas, kuris paklaustas prefekto Rustiko, ar Justinas jį išmokė krikščioniškosios doktrinos, atsako, jog jis jau seniai esąs krikščionis (*ἔκπαλαι ἤμην Χριστιανός*; A 4.5; B 4.5). Dar įdomesni yra Pajono ir Evelpisto atsakymai, kuomet prefektui uždavus tą patį klausimą, jie atsako, kad tikėjimą perėmė iš tėvų (*ἀπὸ τῶν γονέων παρειλήφραμεν*; A 4.6–7; B 4.6), nors Evelpistas pripažįsta, kad noriai klausėsis ir Justino (*Ιουστίνου μὲν ἠδέως ἤκουσαν*; B 4.7). Toks tėvų vaidmuo savo vaikų įvesdinime į tikėjimą leistų teigti, kad Justino tikslas buvo ne tikėjimo pradmenų

mokymas, bet tikėjimo tiesų gilinimas. Rustikas teiraujasi, kur yra Evelpisto tėvai, šis atsako – Kapadokijoje, o Hierakas, paklaustas to paties, atsako, jog jie gyveno Frigijos mieste Ikonijuje (A 4.8; B 4.7). Tai pastebi ir *Recensio C* autorius – jis jau pačioje pradžioje pažymi, kad teisiemieji nebuvo iš tos pačios tėviškės, kadangi jie atvykę iš skirtingų kraštų (*πλὴν οὐκ ἦν μία πατρις τοῖς ἀγίοις, ἄλλος γὰρ ἀλλαχόθεν ὄρμητο*; C 1.2). Išryškintina, kad *Recensio B* matome, jog Evelpistas teigia esąs imperatoriaus vergu (4.3; C 3.4), todėl turime pagrindo manyti, kad Justino laiku krikščionys jau sukiojosi ir imperatoriaus dvare. Rustikas kreipdamasis į Justiną sako, jog jis yra vadinamas išsilavinusiu ir žinančiu tikrąsias doktrinas (*ὁ λεγόμενος λόγιος καὶ νομίζων ἀληθινούς λόγους*; B 5.1), o *Recensio C* matome, kad prefektas kreipiasi į Justiną ir prašo jį įtikinti jo suklaidintus kompanionus (*πεῖσον δὲ καὶ τούτους δὴ τοὺς ἠπατημένους ὑπὸ σοῦ*; 1.4). Akivaizdu, kad Rustikas mato Justiną kaip šios grupės vadovą ir mokytoją, kuris gali pakeisti jų nuomonę, t.y. įtikinti aukoti dievams ir taip išsigelbėti. Visose recenzijose Justinas pateikia tam tikrą *credo*, kuriame jis išpažįsta, kad Kristus yra žmonių išgelbėjimo skelbėjas ir gerųjų doktrinų mokytojas (*τῶν ἀνθρώπων σωτερίας κῆρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων*; A 1.5; B 2.5). Taigi skaitydami *Acta Iustini* galime konstatuoti du dalykus. Pirma, Justino mokinių grupė sudarė kitataučiai. Be to, klausimas, ar Justino mokiniai buvo tik šie šeši žmonės, lieka atviras, tačiau turime atsižvelgti į tai, kad jo būste virš *Balneum Mamertini* negalėjo tilpti labai gausus būrys žmonių. Antra, Rustikas akivaizdžiai matė Justiną kaip grupės vadovą, o ir pats Justinas pristatydamas Kristų kaip mokytoją, kuriuo jis seka, tarsi suteikia sau pačiam šios grupės mokytojo mandatą.

3. Justinas ir judaizmas

Dialogas su žydu Trifonu yra vienintelis Justino tekstas, kuris priskiriamas prie vadinamosios *adversus Judaeos* tradicijos.⁸¹ Dialogas, nors ir pasideda mūsų aptarta filosofinių mokyklų kritika (*Dial.* 1–6), tačiau likusi ir didžiausia *Dialogo* dalis yra skirta bibliniam disputui tarp krikščionio Justino ir žydo Trifono (*Dial.* 7–142). Šiame skyriuje aptarsime konflikto tarp judaizmo ir krikščionybės apraiškas, Trifono ir jo bičiulių žydų laikyseną, Dialogo adresatą ir tipologinį Biblijos skaitymą.

3.1 Krikščionybė versus judaizmas

Judaizmo ir krikščionybės santykį galime tirti daugybe pjūviu. Yra nemažai bandymų atsakyti į klausimą, kuomet įvyko tikrosios šių dviejų monoteistinių religijų skyrybos, kaip keitėsi Kristaus išpažinėjų ir judaizmo sekėjų santykiai ir t.t... Tiesa, kad krikščionybė buvo stipriai susieta su judaizmu, tačiau ir pati krikščionybė darė didelę įtaką judaizmui, ir kaip pamatysime – šios dvi religijos netgi sugyvendavo po vienu stogu. Anot W. H. Frendo, galime tik spėti, kokia kryptimi būtų žengęs judaizmas be Jėzaus įvykio (Frend 1984, 43). Šis tyrėjas priduria, kad kartą, gyvenusi tuoj po apaštalu, matė paskutinį rimtą žydų bandymą prozelitizuoti graikų–romėnų pasaulį, kuris baigėsi nesėkme (*ibid.*, 126). Anot Emilijos Hunt, judaizmo ir krikščionybės atsiskyrimas buvo laipsniškas, o jo greitis priklausė nuo vietovės (Hunt 2003, 4–5). Juditha M. Lieu pastebi, kad studijos apie šių dviejų religijų atsiskyrimą yra sąlyginai nauja tendencija (Lieu 2003, 31). Harnackas buvo vienas pirmųjų (1851–1930 m.). Jo nuomonė aiški – dukra pirmiausia apiplėšė motiną, o paskui ją ir atmetė, t.y. pagoniškoji Bažnyčia pirmiausia perėmė žydų šventąsias knygas, o po to ir nukirto visus saitus su judaizmu (Harnack 1904, 81). Toks Harnacko požiūris implikuoja tai, jog tai nebuvo taikus išsiskyrimas, bet krikščionybės triumfas, t.y. judaizmo nustelbimas. Harnacko požiūrį būtų puikiai parėmusi dar tuomet neatrasta Melitono Sardiečio homilija *Apie Paschą*⁸²:

Tačiau nuo tada, kaip Bažnyčia pastatyta

⁸¹ Šiai tradicijai priskiriama *Laiškas Žydams*, Pseudo–Barnabo *Barnabo laiškas*, Melitono Sardiečio *Apie Paschą*, Tertulijono *Prieš Žydus*, Jono Chrizostomo darbai (Bibliowicz 2013, 177).

⁸² Pirmą kartą homilija buvo publikuota 1949 m. (Campbell Bonner. *Melito of Sardis, The Homily on the Passion*. London: Christophers).

ir Evangelija atskleista,
 provaizdis lieka tuščias,
 nes savo galią tikrybei perteikė,
 ir Įstatymas išsipildė,
 nes savo galią Evangelijai perdavė.
 Kaip provaizdis lieka tuščias,
 tam, kas yra tikrybė iš prigimties, perdavęs savo paveikslą,
 kaip palyginimas ištuštėja,
 nes jau nušvito supratimo šviesa,
 visai taip, nušvitus Evangelijai,
 ir Įstatymas išsipildė,
 o Bažnyčių pastačius,
 ir tauta liko tuščia,
 o Viešpačiui pasirodžius,
 ir provaizdis suiro,
 o šiandien atsiskleidus tam, kas yra vertinga iš prigimties,
 be vertės liko tai, kas kadaise vertinta buvo.⁸³ (De Pascha 287–305)

Melitono Sardiečio homilija yra vienintelis šio autoriaus darbas, išlikęs visas, kurį tyrėjai datuoja 160–170 m. (Ališauskas 2003, 274). Yra rasta ankstyvų himno vertimų į lotynų, sirų, koptų ir gruzinų kalbas (Freeman 2009, 141), o tai parodo, kad toks požiūris į judaizmą buvo priimtinas įvairiose krikščionių bendruomenėse. Tačiau tai tikrai nėra vienas pirmųjų darbų, kuriuose matome tokį šių religijų atsiskyrimą. Jau apaštalo Pauliaus laiškuose matome, kad Kristaus išpažinėjai formuoja naują socialinę grupę, kuri tam tikra prasme iškyla kaip opozicija judaizmui, t.y. ryškėja skirtis tarp *mes* ir *jie*.⁸⁴ Kaip pastebi Freemanas, *Laiške Žydams* jau teigiama, kad naujasis

⁸³ Ὅποτε δὲ ἡ ἐκκλησία ἀνέστη/καὶ τὸ εὐαγγέλιον προέστη,/ ὁ τύπος ἐκενώθη/ παραδοὺς τῆ ἀληθεία τὴν δύναμιν/ καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη/ παραδοὺς τῶ/ εὐαγγελίῳ τὴν δύναμιν./ Ὅν τρόπον κενοῦται ὁ τύπος/ τῶ φύσει ἀληθεῖ τὴν εἰκόνα παραδοὺς,/ καὶ ἡ παραβολὴ κενοῦται/ διὰ τῆς ἐρμηνείας φωτισθεῖσα,/ οὕτως δὴ καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη/ τοῦ εὐαγγελίου φωτισθέντος,/ καὶ ὁ λαὸς ἐκενώθη/ τῆς ἐκκλησίας ἀνασταθείσης,/ καὶ ὁ τύπος ἐλύθη/ τοῦ κυρίου φανερωθέντος,/ καὶ σήμερον γέγονεν τὰ ποτε τίμια ἄτιμα/ τῶν φύσει τιμίων/ φανερωθέντων. (vert. D. Alekna)

⁸⁴ *Jūs tą patį iškentėjote nuo savo tautiečių, kaip ir jos [Dievo Bažnyčios] nuo žydų, kurie nužudė Viešpatį Jėzų ir pranašus, kurie persekiojo ir mus. (1 Tes 2, 14–5; verta pažymėti, kad šis laiškas yra laikomas vienu pirmuoju Pauliaus laiškų, t.y. vienu ankstyviausiu Naujojo Testamento tekstu). Taip pat galime paminėti ir Jono Evangelijos 8–tą skyrių.*

tikėjimas išstūmė judaizmą (*ibid.*, 133). Ignotas Antiochietis (35–ca. 107 m.) dviejose savo laiškuose (*Magneziečiams* 8.1; 10.3; *Filadelfiečiams* 6.1) tvirtina, jog neįmanoma suderinti krikščionybės ir judaizmo. Ignotas, kaip pažymi Lieu, pirmasis, kuris panaudojo žodį „krikščionybė“ (*χριστιανισμός*)⁸⁵ šį terminą priešpastatydamas „judaizmui“ (*Ιουδαϊσμός*), kuris nuo Makabėjų literatūros laikų jau nurodė ne tikėjimo turinį, bet įvairias praktikas ir jų laikymosi modelį (Lieu 2003, 44). Ignotas daro labai paprastą skirtį: judaizmas yra apipjaustymas ir šabo laikymasis, o krikščionybė – šių dviejų nebuvimas (*ibid.*). Iš mūsų požiūrio taško toks skirstymas atrodo gana primityviai, tačiau neturime pamiršti, kad sinagogoje buvo skaitomi tie patys *Senojo Testamento* tekstai, kurie buvo skaitomi ir krikščionių bendruomenėse, todėl klausimas: „kodėl reikia atmesti judaizmą?“ buvo neišvengiamas. Galime tik sutikti su Freemanu, kuris teigia, jog pirmaisiais amžiais tarp judaizmo ir krikščionybės nebuvo jokių aiškių demarkacijos linijų, nepaisant Bažnyčios autoritetų pastangų tokias nubrėžti (Freeman 2009, 141).

Kaipgi buvo bandoma atskirti šias dvi religijas? Vadinamajame *Barnabo laiške* matome išskylančią perskyrą tarp *mes* ir *jie* (*αὐτοί* 2.7; 14.1; ir ryškesnė skirtis *ἐκείνοι* 3.6; 8.7; 10.12; 8.1; 14.5). Šis darbas buvo parašytas maždaug penkiasdešimčia metų anksčiau už Justino darbus. Horburis tvirtina, jog jis buvo parašytas tarp Didžiojo žydų sukilimo (66–70 m.) ir žydų sukeltų neramumų, pumpurą vilkint Trajanui (115–118 m.). Tačiau šis tyrėjas mano, kad šį tekstą derėtų datuoti I a. pab. (Horbury 2006, 129). Galime manyti, kad *Barnabo laiškas* buvo ne tik plačiai paplitęs, bet ir turėjo gerą reputaciją, kadangi jis minimas kitų Bažnyčios tėvų. Klemensas Aleksandrietis šiam darbui priskiria apaštalinę autorystę (*Stromateis* 2.20), taip pat darbas minimas Jeronimo (*De viris illustribus* 6), Origeno (*Contra Celsum* 63), o faktas, kad jis buvo įtrauktas į *Codex Sinaiticus*, gali kiek ir nustebinti. Kaip teigia Horburis, šis darbas nėra krikščionybės apologija, skirta žydams, nors tokia gynyba ir sudaro didžiąją turinio dalį, bet tai yra *Senojo Testamento* skaitymo instrukcija, kuri tuo pačiu yra raginimas kelti aukštus moralinius standartus, o visą šią *adhortatio moralis* užbaigia ankstyvajai katechezei įprastas „dviejų kelių“ pamokymas, kokį randame ir *Didacheje* (Horbury 2007, 130). Ferraras laiško foną apibūdina kaip panieką judaizmui, kuri buvo pakurstyta krikščionių atsigręžimo į sinagogą (Ferrari 1919, 38–9). Kitais žodžiais

⁸⁵ *Magneziečiams* 10.3; *Romiečiams* 3.3; *Filadelfiečiams* 6.1.

tariant, laiško autorius mano, kad krikščionims gresia pavojus nuslysti į judaizmą. Tokia baimė, kaip pamatysime, pasirodo ir Justino *Dialoge su žydu Trifonu*. *Barnabo laiško* autoriaus baimė pasirodo jau pačioje pradžioje, kuomet teigiama, jog Dievui nereikia aukų, nes jas Dievas atmetė, kad Viešpaties Jėzaus Kristaus *Naujasis Įstatymas* turėtų ne žmonių rankų darbo atnašą (2.4–6), ir nurodo, koks yra tikrasis pasninkas (3). Laiško autorius pagrindinė mintis, kad žydai visiškai nesuprato ir blogai interpretavo *Torą*. Ko gero, stipriausias autoriaus teiginys yra šis, jog žydų sandorą sudaryta ant Sinajaus kalno buvo sulaužyta netrukus po to, kai ji buvo duota, kadangi Mozė vos nusileidęs nuo kalno sudaužė Sandoros lenteles (4). Taigi, egzegetiniu požiūriu turtingas *Barnabo laiškas* pasirodo kaip ryškėjančios perskyros tarp judaizmo ir krikščionybės pranašas.

Krikščionių bandymas apibrėžti savo identitetą santykiyje su judaizmu turėjo ir tam tikrų kraštutinumo apraiškų. Vieną ekstremumą atstovauja Teofilus, kuris, kaip teigiama, buvo šeštasis Antiochėjos vyskupas, II a. antroje pusėje. Jis rašė Autolikui, mokytam pagoniui, kurį jis bandė atversti į krikščionybę. Nors Teofilus cituoja mūsų *Naująjį Testamentą*, tačiau negalime praleisti pro akis jo simpatijų judaizmui. Grantas teigia, kad *Ad Autolyicum* beveik visais atžvilgiais yra hėlėnistinio judaizmo ir žydiškos krikščionybės apologija (Grant 1970, xviii). Mūsų dėmesį patraukia Teofiliaus pasakojimas, jog jis per pranašų knygas, panašiai kaip Justinas, iš pagonybės atsivertė į krikščionybę (1.14), tačiau pažymėtina, kad prie pranašų Raštų jį atveda ne tikėjimas Jėzumi ir pastanga paremti tokį savo tikėjimą, bet tiesiog noras pažinti žydų Raštus. Freemanas atkreipia dėmesį, kad Teofilus dažnai iškelia žydų Raštų svarbą ir netgi teigia, kad Įstatymas yra centrinis krikščionių moralei, o Jėzus pakeitė tik šabo įstatymą (Freeman 2009, 134). Nors, kaip įrodinėja Grantas, aiškiai matyti, kad Teofilus žinojo tris mūsų kanono evangelijas (*Mato, Luko, Jono*), laiškus: *Titui, 1 Timotiejui, Romiečiams*, tačiau Teofiliaus teologija savo radikaliu monoteizmu išsiskiria iš visų kitų graikakalbių apologetų (Grant 1970, xiii–xv). Be to, tokį radikalaus monoteizmo išpūdį pagilina tai, jog *Ad Autolyicum* beveik neminimas Jėzaus vardas, visai kaip ir apaštalo Pauliaus.

Vienas Teofiliaus darbas, kuris, deja, nepasiekė mūsų, buvo adresuotas kitą kraštutinumą atstovaujančiam mūsų jau minėtam Markijonui (Freeman 2009, 134). Markijonas yra viena įdomiausių ankstyvosios krikščionybės figūrų – sėkmingas verslininkas, puikus ir energingas organizatorius bei originalus mąstytojas, kuris taip pat garsėjo agresyviu asketizmu (Lieu 2015, 388). Prieš leidžiantis į Markijono

doktrinos aptarimą, būtina pažymėti, kad mūsų nepasiekė nė vienas Markijono darbas, o jo mintys yra rekonstruotos iš informacijos, kurią pateikia jo priešininkai. Taigi skirtingai nuo tylių Teofiliaus nuorodų į Jėzų, Markijonas buvo Kristaus entuziastas, o Kristus jam – Dievo Sūnus, apsireiškęs žmogaus pavidalu ir paskelbęs Gerąją naujieną. Toks tikėjimas lėmė, kad Markijonas akcentavo „naujumą“ (Lieu 2015, 406–8). Kai daugelis jo amžininkų krikščionių ieškojo Kristaus atėjimo pranašysčių įrodymų žydų Raštuose, Markijonas išsakė radikalų ir šokiruojantį teiginį – žydų raštai neturi nieko bendra su Jėzumi. Tokio Markijono užmojo literatūrinė išraiška buvo darbas, kurį jo amžininkai žinojo *Antitheses* vardu (Behr 2013, 25). Markijonas buvo pasipiktinęs *Senajo Testamento* dievo amoralumu (pavyzdžiui, įsakymu, apie kurį skaitome Jozuės knygoje (6), sugriauti Jerichą ir nužudyti visus jo gyventojus) ir netgi kaltino šį dievą dėl Kristaus kančios ir nukryžiuavimo, tačiau, anot jo, būtent šis Jėzaus išdavystės aktas, kurį įvykdė hebrajų dievas, išlaisvino žmones nuo bet kokios ištikimybės judaizmui (Lieu 2015, 372–9). Šis dievas kūrėjas, Demiurgas ir žydų Raštų dievas, viešpatavo žmonijai, tačiau virš jo buvo nepažįstamas Dievas, t.y. Jėzaus Kristaus Tėvas, ir atėjus Jėzui šio piktojo *Senajo Testamento* dievo darbai buvo atmesti (Lieu 2015, 324–36). Freemanas pastebi labai įdomų dalyką – skirtingai nei kai kurie jo amžininkai, Markijonas atsisakė menkinti žydus ir netgi pats buvo pašiepiamas, kad atsisako tai daryti; anot Markijono, žydai kentėjo nuo nenuoseklios Demiurgo valdžios ir atsakomybę už nukryžiuvimą turi prisiimti piktasis *Senajo Testamento* dievas, o ne žydai (Freeman 2009, 135). Freemanas taip pat išryškina, jog Markijonas be jokios abejonės matė žydus gerokai prastesnius už tuos, kurie įtikėjo Kristų, bet jis sutiko, kad ir Kristų atmetantys žydai galiausiai gali būti išgelbėti (*ibid.*). Jėzaus atėjimas, tvirtino Markijonas, buvo netikėtas ir negalėjo būti jokiais būdais numatytas senovės pranašų (*ibid.*). Įprastai teigiama, kad Markijonas sudarė pirmąjį *Naujojo Testamento* kanoną, pasirinkdamas Pauliaus laiškus ir vieną evangeliją, kuri, kaip atrodo, buvo sutrumpinta *Luko* evangelijos versija (*ibid.*, 136). Tačiau, anot Freemanas, negalime atmesti galimybės, kad Markijonas į savo kanoną tiesiog priėmė tuos tekstus, su kuriais buvo susipažinęs Ponte, t.y. dar prieš išvykstant į Romą (*ibid.*, 135). Kuomet Markijonas buvo ostrakizuotas Romos krikščionių bendruomenių, jis įkūrė savo bažnyčias, kurios išplito taip plačiai, kad net daugelyje imperijos vietų ne tik varžėsi su dominuojančiomis krikščionybės formomis, bet ir po trijų šimtų metų vis dar veikė (*ibid.* 136). IV a. Jeruzalės vyskupas Kirilas turėjo perspėti savo bažnyčios narius, kad jie, ieškodami bažnyčios svetimame mieste, saugotųsi markijoniečių bendruomenių

(Lieu 2015, 387). Tad apibendrinami galime pasakyti, kad Markijonas tiesiog išryškino tarp dviejų *Testamentų* esančias nesutaikomas prieštaras, kai daugelis krikščionių bandė jas užglaistyti ir pridengti.

Markijonas ir Teofilus žymi dvi besiformuojančios krikščionybės ribas, t.y. žydiškos krikščionybės pripažinimą arba visišką judaizmo paveldo atmetimą. Justinas renkasi vidurio kelią. *Dialoge* Justinas įsitraukia į diskusiją su žydu Trifonu, kuris, kaip ir pats Justinas, turi filosofinį išsilavinimą. Didžioji *Dialogo* dalis yra teologiniai, egzegetiniai debatai, bet tokia pradžia, kaip teigia Rajak, leidžia žvelgti į visą egzegetinę diskusiją kaip į filosofinę diskusiją (Rajak 1999, 67–8). Nors, tęsia autorė, pirmieji šeši įvardiniai skyriai skiriasi nuo viso darbo tiek forma, tiek turiniu, tačiau turime neapsigauti ir neleisti šiems įvardiniams skyriams apibrėžti viso darbo (Rajak 1999, 63). Be to, nereikia pamiršti, kad pirmieji *Dialogo* skyriai nėra skirti paraginti rinktis vieną ar kitą filosofinę mokyklą, bet priešingai – atmesti jas. Scenarijus, kad graikiškai kalbantis žydas yra viename iš Graikijos miestų nėra neįtikimas, bet pats naratyvas sukonstruotas taip, kad įtrauktų dalyvius į filosofijos sferą (*ibid.*, 64). Juk Trifono dėmesį pirmiausia patraukia filosofo rūbas, bet tokiu būdu ir pats Trifonas yra tarsi pristatomas kaip filosofas, t.y. *Dialogo* dalyviai pristatomi kaip lygiaverčiai oponentai. Freemanas pastebi, kad priešingai negu vėlesni polemniai dialogai tarp krikščionių ir žydų, šių dviejų pokalbis nesibaigia nė vieno pralaimėjimu ir savo pažiūrų, tikėjimo išsižadėjimu (Freeman 2009, 137). *Dialoge* polemika yra intensyvi ir neatslūgstanti. Tai neturėtų stebinti, kadangi protagonistai yra krikščionis ir žydas – du priešininkai, kurių šaknys yra giliai ir tvirtai susipynę. *Dialogas* užčiuopia esminę problemą, t.y. krikščionių įsitikinimą, kad jie perėmė Izraelio palikimą, todėl visas pašnekovų pokalbis turi stiprų emocinį krūvį. Šis darbas puikiai apžvelgia žydų ir krikščionių požiūrio į Šventąjį Raštą skirtumus. Trifonas pabrėžia prieštaraujantį krikščionių teiginį, kad neva Kristus išpažinėjai priima *Senajo Testamento* autoritetą, tačiau atsisako laikytis kai kurių reikalavimų, tokių kaip apipjaustymas ir dietos įstatymai. Kita ne ką mažiau svarbi problema – kokį *Senajo Testamento* tekstą naudoti? Krikščionys naudoja *Septuagintą*, bet anot Trifono, pirmenybė turi būti teikiama hebrajiškai Biblijai. Taigi, šios yra pagrindinės *Dialogo* keliamos problemos, kurios dažnai vėl ir vėl iškildavo krikščionybės istorijoje.

Kaipgi išplisčia konfliktas šiame iš pirmo žvilgsnio draugiškame pokalbyje? Trifonas atpažinęs Justiną kaip filosofą, vėliau jį pavadina filologu (*φιλόλογος*), t.y.

svarstymų mylėtoju: *Vadinasi, būsi kažkoks svarstymų, visai ne darbų ir ne tiesos, mylėtojas, taip pat nebandai verčiau būti veiklos žmogumi, o ne sofistu?*⁸⁶ (*Dial.* 3.3). Tuo metu, kai Justinas papasakoja apie senolį, kuris jam papasakojo apie pranašus ir jų raštus kaip apreikštą tiesą, Justinas ir Trifonas įžengia į teritoriją, kuri priklauso tiek krikščionims, tiek žydams. Reikia pažymėti, jog jų diskusijai vienodai svarbus du elementai: pranašų *Raštų* vertės pripažinimas, kuris sieja pašnekovus, ir jų turinio interpretacija, kuri, kaip paaiškėja besivystant dialogui, negali būti niekaip sutaikyta. Priešiškumo užuomazga yra Justino daroma sąsaja tarp pranašų Raštų ir Kristaus, su kuo Trifonas akivaizdžiai nesutinka, kadangi pranašų Raštai gali būti siejami tik su Įstatymu: *Visų pirma apsipjaustyk, po to, kaip kad nustatyta, sergėkis, idant švęstum šabą, šventes ir Dievui skirtas mėnulio jaunatis; paprasčiausiai vykdyk visa, kas yra parašyta Įstatyme, ir tuomet galbūt susilauksi Dievo pasigailėjimo. Gi Kristus, jei ir užgimė ir kur nors yra, dar neatpažintas ir pats nesusivokia, kas esąs, taip pat neturi jokios galios – iki to meto, kai atėjęs Elijas jį pateps ir visiems atskleis. O jūs, perėmę bergždžių girdą, sau prasimanote kažin kokį Kristų ir dėl jo tuščiai žudote dabartį*⁸⁷ (*Dial.* 8.4). Toks užtikrintas Trifono teiginys apie krikščionis ir Kristų provokuoja mus kelti klausimą – ką gi jis galėjo žinoti apie krikščionis ir Jėzų Kristų? Pirmiausia, Trifonas žino apie kaltinimus kanibalizmu ir incestu⁸⁸ ir jais netiki, kadangi, anot jo, tai prieštarauja pačiai žmogaus prigimčiai. Tai kiek stebina, kadangi pats Justinas sako, kad krikščionių persekiojimus paskatina žydai – jie siunčia delegacijas, kurios šmeižia krikščionis (*Dial.* 17; 108). Be to, Trifonas teigia, kad jis skaitęs evangeliją ir ten nurodomas moralinis elgesio kodeksas jam atrodo per aukštas. Būtent šis faktas, kad Trifonas yra skaitęs evangeliją, galutinai sulyginta varžovus ir steigia galimybę vystytis tikrai diskusijai.

⁸⁶ Φιλόλογος οὖν τις εἶ σύ, ἔφη, φιλεργὸς δὲ οὐδαμῶς οὐδὲ φιλαλήθης, οὐδὲ πειρᾶ πρακτικὸς εἶναι μᾶλλον ἢ σοφιστής. (vert. M. Strockis)

⁸⁷ πρῶτον μὲν περιτεμοῦ, εἶτα φύλαξον, ὡς νενόμισται, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νομηνίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποιεῖ, καὶ τότε σοι ἴσως ἔλεος ἔσται παρὰ θεοῦ. Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι πον, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δυνάμιν τινα, μέχρις ἂν ἐλθῶν Ἡλίας χρίση αὐτὸν καὶ φανερόν πᾶσι ποιήση ὑμεῖς δέ, ματαίαν ἀκοήν παραδεξάμενοι, Χριστὸν ἑαυτοῖς τινα ἀναπλάσσετε καὶ αὐτοῦ χάριν τὰ νῦν ἀσκόπως ἀπόλλυσθε. (vert. M. Strockis)

⁸⁸ Šiuos kaltinimus pateikia ir Justinas *Pirmoje Apologijoje* (26); Atenagoras *Krikščionių Užtarime* (3); Tertulijonas *Apologijoje* (7); Minucijus Feliksas *Oktavijuje* (9.6).

3.2 Žydas Trifonas

Kas buvo šis žydas Trifonas? Jau matėme, jog jis prisistatė esąs bėglys iš Palestinoje kilusio karo, t.y. Bar Kochbos žydų sukilimo (132–5 m.; *Dial.* 1.3; 9.3; 16.2; 108.3). Jis daug laiko praleido Graikijoje, ypač Korinte (*Dial.* 1.3). Nors jis yra apipjaustytas, Įstatymo besilaikantis žydas (*εἰμι δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς*; *Dial.* 1.3), tačiau jo išsilavinimas yra pagoniškas, kadangi, kaip jis pats sakosi, jis buvo išmokytas Arge, o jo mokytojas buvo sokratikas Korintas (*Ἐδιδάχθη ἐν Ἀργεῖ, φησὶν, ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ*; *Dial.* 1.2), todėl Barnardas jį įvardija kaip hėlėnizuotą žydą pasaulietį, kuris hėlėnizmo kultūrą jungė su tradicine žydų egzegeze (Barnard 1978, 108). Trifonas atskiria save nuo savo mokytojų (*Dial.* 94.4) ir sako, kad buvo ne kartą jų įspėtas nebendrauti su krikščionimis (*Dial.* 38.1).⁸⁹ Barnardas mano, jog labai abejotina, jog Justino *Dialogo* Trifonas galėjo būti antrosios kartos Mišnos mokytoju Tarfonu (*ca.* 70 m. – *ca.* 135 m.), ne tik dėl hebrajų kalbos nemokėjimo, bet ir dėl to, kad Tarfonas buvo nusistatęs labai griežtai krikščionių atžvilgiu, o tuo tarpu mūsų dialogo veikėjas Trifonas, kaip pristato Justinas, turi tikrą troškimą surasti tiesą (*ibid.*, 108; *Dial.* 87.1). Anot Barnardo, Trifonas pristato tarpininkaujančią judaizmo formą, kuri greičiausiai kilo Palestinoje, tačiau negalime to teigti užtikrintai (*ibid.*, 110). Murray išryškina Justino keliones, kuriose jis galėjo susidurti su įvairiomis žydų bendruomenėmis, todėl Trifonas galėtų būti įvairių žydiškų bendruomenių įsitikinimus vienijanti figūra (Murray 2004, 92). Trifono judaizmo išmanymas nėra toks kaip Filono Aleksandriečio hėlėnistinio judaizmo ar Palestinos rabinistinio judaizmo, t.y. fariziejiškos ortodoksiškos krypties, kuri prasidėjo su Jeruzalės Šventyklos sugriovimu (Barnard 1978, 110). Be to, kaip pažymi Barnardas, judaizmas, po Jeruzalės šventyklos sugriovimo (70 m.), turėjo daugybę srovių ir Trifonas galėtų atstovauti vieną iš jų (*ibid.*, 108). Galiausiai Barnardas mano, kad Trifonas greičiausiai yra idealizuotas Justino

⁸⁹ Justinas buvo susipažinęs su žydiškomis praktikomis, kurių nėra *Senajame Testamente* – krikščionių keikimas sinagogose viena jų (*Dial.* 16.4; 47.4; 93.4; 118.3). Greičiausiai tai buvo vadinamųjų *Shemoneh' Eshero* Dvylika palaiminimų, kuriuose meldžiamasi, kad krikščionys (hebr. *nōtzrim*, t.y. nazarėnai) išnyktų ir būtų išbraukti iš gyvenimo knygos (Barnard 1978, 112–3). Barnardas pastebi, kad *nōtzrim* nurodo į žydus krikščionis, bet Justinas mano, kad tai nukreipta į visus krikščionis tiek konvertitus iš pagonių, tiek iš žydų (*ibid.*, 113). Įdomu, kad Origenas teigia, kad nebuvo jokio prakeikimo nukreipto prieš krikščionis (*Homilia in Jeremiam* 10.8.2; 19.12.31; *Homilia in Psalmum XVII* 2.8). Wilsonas mano, kad į šį *Shemoneh' Eshero* prakeikimą krikščionys buvo įtraukti netrukus po Bar Kochbos sukilimo 135 m. (Wilson 2004, 180). Su tokiu požiūriu iš dalies sutinka Boyarinas, kuris teigia, jog tokia praktika galėjo kilti spontaniškai, o tik po to būti įtraukta į liturgiją (Boyarin 2001, 437; plačiau apie *minim* problematiką Horbury 2006, 67–110).

konstruktas, kuris įkūnija pagrindinių judaizmo mokyklų geriausius bruožus (Barnard 1967, 40). Trifono pozicija apskritai yra antikrikščioniška (*Dial.* 8.3), tačiau argumentai, nukreipti prieš krikščionybę, atskleidžia jo paties suvokimą apie judaizmą (*ibid.*).

Klausimas, ar Trifonas buvo tikras istorinis asmuo ar tiesiog Justino sukurtas personažas, čia nėra esminis. Svarbiau yra pažvelgti, kokį žydo paveikslą kuria Justinas, kadangi tai gali parodyti, kaip Justinas matė krikščionių ir žydų santykius. Pradėkime nuo to, kad Trifonas pirmasis pradeda dialogą su Justinu, kadangi jo dėmesį patraukia filosofo rūbas, todėl galime matyti Trifoną kaip intelektualą, kuris pasitaikius progai turėti intelektualų pokalbį nepraleidžia tokios galimybės. Justinas nusistebi, kad Trifonas nori, kaip atrodo, pradėti filosofinį pokalbį su juo: *Bet kaipgi tu <...> galėtum iš filosofijos įgyti tiek pat naudos, kiek ir iš savojo įstatymų leidėjo bei pranašų?*⁹⁰ (*Dial.* 1.3), Trifonas atsako: *O ką? Nejau filosofai nuolatos nekalba apie Dievą?*⁹¹ (*Dial.* 1.3). Toks Trifono klausimas tebuvo jaukas, kadangi Justinui pradėjus kelti Dievo pažinimo klausimus, Trifonas mandagiai nusišypso ir taria: *Taigi tu apsakyk mums, ką manai apie šiuos dalykus, koks tavasis Dievo suvokimas ir kokia tavoji filosofija?*⁹² (*Dial.* 1.6). Taigi, pirmajame *Dialogo* skyriuje Trifonas pasirodo kaip mandagus, protingas, atviras, išsilavinęs ir trokštantis aptarti tai, kas jo nuomone yra filosofijos esmė – Dievo paieškas.

Kitas svarbus Trifono pristatymas vyksta *Dialogo* 8–10 skyriuose. Justinas baigia savo pasakojimą kviesdamas jo klausytojus, Trifoną ir jo bičiulius, pažinti Kristų, kad pasiektų išganymą (*Dial.* 8.2), bet Trifono kompanionai į tai atsako garsiu juoku (*ἀνεγέλασαν; Dial.* 8.3), o Trifonas švelniai nusišypso (*ὑπομειδιάσας; Dial.* 8.3), vėlgi parodydamas savo aukštą kultūrą ir pagarbą pašnekovui. Jis pagiria Justiną: *Daugeliui tavo žodžių pritariu ir žaviuosi [tavo] veržimusi prie dieviškųjų dalykų*⁹³ (*Dial.* 8.3). Trifonas parodo intelektualinį nuoširdumą, kuriuo pripažįsta ir žavisi tuo, kas yra tikra ir girtina jo oponente. Tačiau netrukus pažeria kritikos Justino krikščioniškai pozicijai, kad jis yra apmulkintas melagingų žodžių ir seka nieko nevertus žmones (*Dial.* 8.3), ir pridūręs,

⁹⁰ *Καὶ τί ἄν, ἔφην ἐγώ, τοσοῦτον ἐκ φιλοσοφίας σὺ τ' ἂν ὠφελῆθῃς, ὅσον παρὰ τοῦ σου νομοθέτου καὶ τῶν προφητῶν;* (vert. M. Strockis)

⁹¹ *Τί γάρ; οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον;* (vert. M. Strockis)

⁹² *Καὶ ὅς ἀστεῖον ὑπομειδιάσας· Σὺ δὲ πῶς, ἔφη, περὶ τούτων φρονεῖς καὶ τίνα γνώμην περὶ θεοῦ ἔχεις καὶ τίς ἡ σὴ φιλοσοφία, εἰπέ ἡμῖν.* (vert. M. Strockis)

⁹³ *Τὰ μὲν ἄλλα σου, φησὶν, ἀποδέχομαι καὶ ἄγαμαι τῆς περὶ τὸ θεῖον ὀρμῆς.* (vert. M. Strockis)

jog jau laikė Justina draugu (*φίλον γάρ σε ἤδη νενόμικα; Dial. 8.4*) paragina jį apsipjaustyti, švęsti šabą – paprasčiausiai vykdyti visa, kas yra parašyta Įstatyme (*ἀπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποίει; Dial. 8.4*). Justina toks Trifono atsakas ir paraginimas kiek supykdo ir jis atkerta: *Užjaučiu tave, žmogau, ir teatleidžia tau [Viešpats], nes nežinai, ką kalbi, o tik paklūsti mokytojams, kurie nesuvokia Raštų, ir spėliodamas šneki viską, kas tik šauna tau į galvą⁹⁴ (Dial. 9.1)*, ir priduria, kad krikščionys nėra įtikėję tuščiais mitais. Į tai Trifono kompanionai atsako aštriau negu praėjusį kartą – jie vėl pratrūksta garsiai juoktis ir svaidosi nemandagiomis replikomis (*Ἀνεγέλασαν καὶ ἄκοσμον ἀνεφθέγγοντο; Dial. 9.2*). Justinas, kaip jis pats sako, buvo beišeinąs, bet Trifonas jį nutveria už apsiausto (*ὁ δέ μου τοῦ ἱματίου λαβόμενος; Dial. 9.2*) ir sako, jog jo nepaleis tol, kol Justinas neįvykdys to, ką pažadėjo. Pažymėtina, kad Trifono bičiulių netaktiškas juokavimas neranda jokio atgarsio – šį kartą Trifonas nesišypsavo ir dargi jis nori išlaikyti diskusijos galimybę bet kokia kaina ir šiuo atveju panaudoja jėgą. Čia Trifoną pamatome kaip atkaklų ir užsispyrusį tęsti diskusiją. Justinui pasiūlius atsiskirti nuo jo draugų, kad jie galėtų nepertraukiami šnekučiuotis, Trifonas sutinka ir jie pasitraukia, tačiau šį kartą pašaipų ir replikų sulaukia ir Justinas, ir Trifonas (*χλευάσαντες καὶ τὴν σπουδὴν ἡμῶν ἐπισκώψαντες; Dial. 9.3*). Šiems atsiskyrus ir tęsiant pokalbį, Justinas jaučia būtinybę iškelti krikščionių moralės klausimą ir klausia, ar jie tiki (*μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν; Dial. 10.1*), kad krikščionys praktikuoja kanibalizmą ir incestą. Trifonas atsako, kaip jau minėjome, kad tokie kaltinimai, kuriuos daugelis sako apie krikščionis, neverti tikėjimo (*περὶ δὲ ὧν οἱ πολλοὶ λέγουσιν, οὐ πιστεῦσαι ἄξιον; Dial. 10.2*) ir priešingai – Trifonas teigia, kad evangelijoje pristatomi įsakymai yra stebėtini (*τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστά; Dial. 10.1*), jis yra juos skaitęs (*μοὶ γὰρ ἐμέλησεν ἐντυχεῖν αὐτοῖς; Dial. 10.2*), ir daro išvadą, kad Jėzaus iškelti moraliniai standartai yra per aukšti, kad jų būtų galima nuosekliai laikytis (*ὥς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά; Dial.*

⁹⁴ *Συγγνώμη σοι, ὦ ἄνθρωπε, καὶ ἀφεθείη σοι: οὐ γὰρ οἶδας ὃ λέγεις, ἀλλὰ πειθόμενος τοῖς διδασκάλοις, οἳ οὐ συνίασι τὰς γραφάς, καὶ ἀπομαντευόμενος λέγεις ὅτι ἂν σοι ἐπὶ θυμὸν ἔλθοι. (vert. M. Strockis)*

10.2). Taigi Trifonas, kaip išsilavinęs žmogus, laikosi pokalbio etiketo ir nesiremia nuogirdomis apie krikščionis, bet žvelgia į pačius krikščioniškus šaltinius.

Trifonas pristato, kas jo nuomone yra kaltinimų prieš krikščionis šerdis: *Kas mus labiausiai trikdo, yra tai, jog jūs sakotės esą pamaldūs ir manote, jog skiriatės nuo kitų, tačiau jūs jokių atžvilgiu neatsiskiriate nuo jų, ir jūsų gyvenimo būdas nesiskiria nuo pagonių – nei jūs laikotės švenčių [dieniu] ir šabo, nei laikotės apipjaustymo [apeigų], ir dargi jūs savo viltis sudedate į nukryžiuotą žmogų ir vis tiek viliatės gausią kažką gero iš Dievo, nesilaikydami jo įstatymų*⁹⁵ (Dial. 10.3). Taigi Trifoną trikdo tai, jog krikščionys sako, jog Įstatymas yra jų, tačiau jo nesilaiko. Tačiau tuoj jau pat Trifonas priduria: *Taigi jūs tuoj pat paniekinę šią sandorą, atmetate ir vėliau [duotus įsakymus], ir bandote mus įtikinti, kad pažįstate Dievą, nedarydami nieko, ką daro kiekvienas dievobaimingas žmogus. Taigi, jei jūs galite apsiginti ir parodyti mums, į ką esate sudėję viltis, mes, nors ir atsisakote laikytis Įstatymo, jūsų mielai išklausysime ir panašiai ištirsime ir kitus dalykus*⁹⁶ (Dial. 10.4). Trifonas išsako pagrįstus kaltinimus, bet tuo pačiu parodo savo norą suprasti, kai pareiškia, jog yra pasirengęs su malonumu išgirsti Justino atsakymus ir atidžiai išnagrinėti kitas susijusias problemas.

Dialogui vystantis Trifono paveikslas įgauna vis daugiau spalvų. Pavyzdžiui, Trifonas demonstruoja savo *Senojo Testamento* išmanymą ir tuo pačiu peikia Justiną, kad jis išsirenka tik tas Raštų ištraukas, kurios paremia jo argumentaciją (Dial. 27.1), tačiau sutinka su kai kuriais Justino teiginiais (Dial. 36.1) ir netgi vėliau pripažįsta, jog Justino argumentacija yra įtikinanti (Dial. 39.7). Kaip pažymi Trakatellis, neturėtume galvoti, kad Trifonas yra lengvai įtikinamas, ar kad jis aukotų tiesą dėl tarpusavio sutarimo (Trakatellis 1986, 293). Vienoje vietoje Trifonas pratrūksta ir išvadina Justiną bepročiu (*παραφρονεῖς ταῦτα λέγων*; Dial. 39.3) teigdamas, kad jis sako daugybę šventvagiškų dalykų (Dial. 38. 1). Tačiau nepaisant to, Trifonas išlaiko mandagų toną ir vėliau net teisinasi, kad bando įsiterpti ir pakeisti temą (*εἰ καὶ ἐγκόπτειν δοκῶ τοῖς*

⁹⁵ ἐκεῖνο δὲ ἀποροῦμεν μάλιστα, εἰ ὑμεῖς, εὐσεβεῖν λέγοντες καὶ τῶν ἄλλων οἰόμενοι διαφέρειν, κατ' οὐδὲν αὐτῶν ἀπολείπεσθε, οὐδὲ διαλλάσσετε ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν ὑμέτερον βίον, ἐν τῷ μήτε τὰς ἐορτὰς μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν μήτε τὴν περιτομὴν ἔχειν, καὶ ἔτι, ἐπ' ἄνθρωπον σταυρωθέντα τὰς ἐλπίδας ποιούμενοι, ὅμως ἐλπίζετε τεύξεσθαι ἀγαθοῦ τινος παρὰ τοῦ θεοῦ, μὴ ποιοῦντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς.

⁹⁶ ταύτης οὖν τῆς διαθήκης εὐθέως καταφρονήσαντες ὑμεῖς ἀμελεῖτε καὶ τῶν ἔπειτα, καὶ πείθειν ἡμᾶς ἐπιχειρεῖτε ὡς εἰδότες τὸν θεόν, μηδὲν πράσσοντες ὧν οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν. εἰ οὖν ἔχεις πρὸς ταῦτα ἀπολογίασασθαι, καὶ ἐπιδειξαι ὧτινι τρόπῳ ἐλπίζετε ὀτιοῦν, κἂν μὴ φυλάσσοντες τὸν νόμον, τοῦτό σου ἡδέως ἀκούσασθαι μάλιστα, καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὁμοίως συνεξετάσωμεν.

λόγοις τούτοις οἷς λέγεις; *Dial.* 45.1). Trifono aukštą kultūrą parodo ir tai, jog jis teigia: *Kai užduodu šį klausimą, noriu, kad žinotum, jog tai darau ne bandydamas prieštarauti tam, ką pasakei, bet norėdamas sužinoti apie šiuos dalykus*⁹⁷ (*Dial.* 87.1). Į pašnekovų pokalbio pabaigą Justinas pradeda kartotis, bet vietoj to, kad jo oponentas panaudotų tai prieš Justiną, jis pasielgia priešingai – Trifonas padrąsina Justiną ir pasako, kad maloniai išgirs tai dar kartą (εὖ ποιεῖς; χαίρειν με καὶ τοὺς συνόντας τῇ ἀκροάσει γίνωσκε; *Dial.* 118). Kai kurie tyrėjai teigia, kad Trifonas linkęs pritarti Justinui, bet matome, kad tai nėra tiesa. Be to, kaip pastebi Trakatellis, Trifonas beveik visose vietose, kuriose jis sutinka su Justinu, prašo tolesnių įrodymų (Trakatelis 1986, 294). Pavyzdžiui, kuomet Trifonas sutinka su Justino pateikta Jėzaus kristologine *Pradžios* (1.26–8), *Patarlių* (8.21–8), *Jozuės* (5.13–6.2) knygų interpretacija (*Dial.* 63.1), Trifonas iškart prašo įrodyti kitus Justino pateiktus kristologinius teiginius – nekaltąjį prasidėjimą, nukryžiavimą, prisikėlimą, įžengimą į dangų. Stebina tai, kad Trifonas sutinka su visais Justino teiginiais apie Kristų: *visa mūsų tauta laukia Kristaus ir mes sutinkame, kad visos Rašto [vietos], kurias įvardijai, kalba apie jį*⁹⁸ (*Dial.* 89.1), tačiau tuojau prideda, kad sunku patikėti, kad Kristus galėtų būti nukryžiuotas (ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα; *Dial.* 90.1). Taigi, ar Trifonas kaltintų Justiną, ar sutiktų su juo, ar Trifonas keltų nepatogius klausimus, Justinas pavaizduoja Trifoną kaip tikrą ir nenuilstantį tiesos ieškotoją, kuris net ir kaistant diskusijai neleidžia sau peržengti ribų. Trifonas bekompromisiškai ir sąžiningai gina savo teiginius, likdamas ištikimas Mozės Įstatymui.

Dialogo pabaigoje matome paskutinius Trifono charakterio štrichus, kurie Trifono figūrą padaro dar žavesnę. Trifonas pripažįsta, kad pokalbis jį sužavėjo: *Pripažįstu, kad išskirtinai džiaugiuosi mūsų pokalbiu*⁹⁹ (*Dial.* 142.1) ir priduria: *Atradome daugiau negu tikėjomės ir netgi daugiau, negu buvo galima tikėtis. Jei galėtume dažniau susitikti ir tirti Raštus, tai būtų mums dar naudingiau*¹⁰⁰ (*Dial.* 142.1).

⁹⁷ Μή με λοιπὸν ὑπολάμβανε, ἀνατρέπειν πειρώμενον τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα, πυνθάνεσθαι ὅσα ἂν πυνθάνωμαι, ἀλλὰ βούλεσθαι μανθάνειν περὶ τούτων αὐτῶν ὧν ἂν ἐρωτῶ.

⁹⁸ πᾶν τὸ γένος ἡμῶν τὸν Χριστὸν ἐκδέχεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαί, ἃς ἔφησ, εἰς αὐτὸν εἴρηνται, ὁμολογοῦμεν.

⁹⁹ καὶ ὅτι ἐξαιρέτως ἦσθην τῇ συνουσίᾳ ὁμολογῶ.

¹⁰⁰ πλέον γὰρ εὖρομεν ἢ προσεδοκῶμεν καὶ προσδοκηθῆναι ποτε δυνατὸν ἦν. εἰ δὲ συνεχέστερον ἦν τοῦτο ποιεῖν ἡμᾶς, μᾶλλον ἂν ὠφελήθημεν, ἐξετάζοντες αὐτοὺς τοὺς λόγους.

Po dviejų dienų intensyvių pokalbių Įstatymo besilaikantis žydas iš esmės nėra įtikintas krikščionio filosofo argumentų. Jis tvirtai laikosi savo įsitikinimų, tačiau nepaisant to, jis ieško sąlyčio taškų ir išryškina teigiamas judviejų pokalbio puses. Baigiamosiose pastabose juntama, kad iš Trifono sklinda atviro ir energingo tyrinėjimo nusiteikimas, nevaržomas keitimasis priešingomis nuomonėmis ir džiaugsmas dėl tokio pokalbio galimybės.

Reikšminga tai, kad toks žydo paveikslas yra sukurtas krikščionio. Kaip ir minėjome, nors mes negalime pagrįsti Trifono istoriškumo, tačiau greičiau sutiktume su tyrėjais, kurie teigia, kad Trifonas yra tarp fikcijos ir tikrovės (Chadwick 1965, 280; Osborn 1973, 12–3; Trakatellis 1986, 297). Galime manyti, kad Justinas apibūdino žydą Trifoną, žvelgdamas į tuometinius teologinius žydų ir krikščionių kontaktus. Galbūt tokia pagarba grįsta diskusija ir nebuvo plačiai paplitęs reiškinys (juk ir ne visi Trifono kompanionai buvo pasiruošę kultūringai diskusijai), tačiau net ir pats dialogo žanras liudytų, kad tokių diskusijų būta.

3.3. *Dialogo adresatas*

Dialogas yra turtinga egzegetinė diskusija, kurioje ne tik negalime įžvelgti tendencingumo bruožų, bet galiausiai matome, kad nė viena pusė nepaima viršaus – pašnekovai lieka neįtikinti vienas kito argumentų, todėl kyla klausimas, kas galėjo būti *Dialogo* adresatu? Verta pažymėti, jog *Apologijose* yra įvardijamas adresatas ir netgi galime numatyti, kad jos skirtos ir kitiems krikščionims kaip katechetinė priemonė (Minns ir Parvis 2009, 25). Pradėti turime nuo to, kaip išryškina Bibliowiczus, jog *Dialogas* pirmiausia parodo, kad II a. vid. vyko intensyvios diskusijos dėl *Toros* laikymosi ir ištikimybės judaizmui (Bibliowicz 2013, 173). Vieni mano, kad Justinas rašė norėdamas laimėti tikinčiuosius iš pagonijos (Rajak 1999, 75), tačiau yra argumentų, kurie tam ryškiai prieštarauja. Pavyzdžiui, *Dialogue* yra apstu vietų, kurios negali būti suprastos be minimalaus krikščionybės ir judaizmo išmanymo. Rajak pažymi, kad turėtume atkreipti dėmesį ir į nevienodą ir šiurkštų kalbos stilių, kuris vargiai galėjo sužavėti išsilavinusį graiką ar romėną (*ibid.*, 75). Nors *Dialogue* sakoma, kad pagonių atsivertimas yra numatytas ir sveikintinas (*Dial.* 28; 131), tačiau nėra jokio tiesioginio kreipimosi ar paraginimo; ir nors *Dialogue* kritikuojama graikų religija (*Dial.* 69–70), bet net ir čia nėra įvardijami pagonys kaip galimas adresatas. Reikia paminėti, kad pats darbas dedikuotas Markui Pompėjui (*Dial.* 141.5; 8.3 yra kreipiamasi į

adresatą, tačiau jis lieka neįvardytas), tačiau mes neturime jokios informacijos apie tokį asmenį. Goodenoughas teigia, jog būtų sunku patikėti, kad Markas Pompėjus galėjo būti žydu (Goodenough 1923, 97–9). Įdomu, kad nesigirdi tyrėjų nuomonių, kurios teigtų, jog Markas Pompėjus galėjo būti krikščionimi. Taigi, dėl duomenų trūkumo tenka pripažinti, jog nėra aišku nei kas buvo, nei kokių religinių pažiūrų buvo Markas Pompėjus, tačiau šis asmuo turėjo turėti bent minimalias žinias apie krikščionybę ir judaizmą.

Ar šis Justino darbas galėjo būti skirtas žydams? Tokiai pozicijai pagrįsti yra svarių argumentų. Žydai be jokios abejonės žinojo Bibliinius tekstus ir todėl galėjo mėgautis diskusijos bibliiniu krūviu. Rajak tvirtina, kad pati diskurso metodologija kyla iš žydų egzegetinės tradicijos, kurią Justinas be jokių abejonų žinojo (Rajak 1999, 76). Be to, pristatoma Izraelio istorija iš žydų perspektyvos, kaip kad išėjimas iš Egipto (*Dial.* 131). Rajak taip pat pastebi, kad Justinas, nors ir mini evangelijas, tačiau niekur jų necituoja (Rajak 1999, 77), bet tai greičiausiai daro norėdamas išlikti diskusijos rėmuose, t.y. *Senajo Testamento* egzegezėje. Bibliowiczus mano, kad Justino dialogas su žydu Trifonu yra pernelyg rudimentinis judaizmo atžvilgiu, todėl vargu, ar Justinas norėjo adresuoti šį darbą žydams (Bibliowicz 2013, 174). Taigi, jeigu darbas būtų buvęs skirtas žydams, Justino pagrindinė žinutė būtų buvusi labai paprasta – ieškoti Kristaus *Senajame Testamente*.

Yra manančių, kad *Dialogas* yra skirtas krikščionims ir šio darbo tikslas buvo paskatinti biblines diskusijas tarp krikščionių. Pažymėtina, kad Kristaus išpažinėjų pastanga apibrėžti savo identitetą, oponuojant judaizmui, pirmiausia naudos davė pačiai krikščionybei. Juk patys krikščionys turėjo kelti klausimus, koks yra *Senajo Testamento* santykis su krikščionybe. Rajak mano, kad kažkoku būdu buvo būtina nujunkinti konvertitus krikščionis nuo judaizmo (Rajak 1999, 79), t.y. kad susipažinę su turtinga *Senajo Testamento* tradicija jie nepasuktų judaizmo link. Bibliowiczui atrodo, kad tikslinė *Dialogo* auditorija buvo krikščionys iš pagonijos, kurie galėjo pasiduoti žydų įtakai ir pasukti sinagogos link (Bibliowicz 2013, 173). Tačiau ši grupė, t.y. krikščionys iš pagonijos, nėra tokia vientisa kaip mums galėtų atrodyti. Trifonas klausia Justiną, ar tie, kurie nori laikytis Mozės Įstatymo, bet tuo pačiu tiki į Jėzų Kristų, gali būti išgelbėti (*Ἰὴν βούλωνται φυλάσσουντες τὰ διὰ Μωυσέως διαταχθέντα καὶ πιστεύωσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν δύνανται καὶ αὐτοὶ σωθῆναι; Dial.* 46.1). Justinas atsakydamas į klausimą išskiria keturis skirtingus krikščionių tipus:

1. Krikščionys žydai, kurie laikosi Įstatymo, tiki į Jėzų ir priklauso krikščionių bendruomenėms, tačiau nebando kitų Kristaus išpažinėjų įtikinti apsipjaustyti ir laikytis šabo (*Dial.* 47.2). Tokie krikščionys gali būti išgelbėti.
2. Krikščionys žydai, kurie laikosi Įstatymo, tiki į Jėzų, tačiau verčia kitus krikščionis iš pagonijos gyventi pagal Mozės Įstatymą (*Dial.* 47.3). Tokie krikščionys negali būti išgelbėti.
3. Krikščionys iš pagonijos, kurie paklauso kitų patarimo gyventi pagal Mozės Įstatymą, tačiau išpažįsta Jėzų Mesiju (*Dial.* 47.2). Tokie gali būti išgelbėti (*σωθήσεται ἴσως ὑπολαμβάνω*).
4. Krikščionys iš pagonijos, kurie pirmiau tikėjo Jėzumi kaip Mesiju, tačiau pradėję laikytis Įstatymo (*μεταβάνας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν*), išsižadėjo Jėzaus kaip Mesijo (*Dial.* 47.4). Tokie negali būti išgelbėti (*οὐδ' ὅλως σωθήσεται ἀποφαίνομαι*).

Trečioji ir ketvirtoji Justino išskiriama grupė rodo, kad jis buvo gerai susipažinęs su krikščioniškojo judaizavimo (*Ἰουδαϊζειν*) reiškiniu, t.y. jis žinojo, kad kai kurie krikščionys iš pagonijos laikosi *Toros*. Wilsonas pastebi, kad tai yra aiškiausia nuoroda į tokią krikščionių grupę ankstyvosios Bažnyčios šaltiniuose (Wilson 2004, 166). Murray priduria, kad tai, jog Justinas priima krikščionis, kurie laikosi Įstatymo, tačiau neverčia to daryti kitų krikščionių kelia nuostabą (Murray 2004, 96). Atrodo, tęsia autorė, jog Justinas tokius judaizuojančius krikščionis laiko nepastoviais Bažnyčios nariais, tačiau vis dėlto priklausančiais Bažnyčiai (*ibid.*). Kaip pastebi Bibliowiczus, Justinas yra kur kas tolerantiškesnis už apaštalą Paulių, *Apokalipsės* autorių ir Ignotą Antiochietį, kurie yra nusistatę priešiški tokių krikščionių, kurie laikosi žydiškų papročių, atžvilgiu (Bibliowicz 2013, 173–4). Tokia Justino tolerancija „žyduojantiems“ krikščionims ir tuo pačiu netolerancija „žyduojantiems“ krikščionims, kurie įtikinėja laikytis Įstatymo kitus Kristaus išpažinėjus, yra paremta tuo, kad mūsų trečioji grupė galėjo būti suvokta kaip auka, t.y. ją įtikina antroji grupė. Justinas nepateikia atsakymo, kodėl mūsų ketvirtoji grupė, t.y. judaizuojantys krikščionys, išsižada tikėjimo į Kristų – jis tiesiog sako, kad jie taip pasielgia dėl kažkokios priežasties (*ἡτινιοῦν αἰτία; Dial.* 47.4).

Murray, žvelgdama į tokį Justino skirstymą, įžvelgia įvairius galimus bendruomeninius darinius iš pagonių ir žydų (Murray 2004, 97):

1. Krikščionys (Justinas neįvardija, ar jie iš pagonijos ar iš žydų), kurie atsisako draugijos su Įstatymo besilaikančiais krikščionims žydais.
2. Įstatymo besilaikantys krikščionys žydai, kurie spaudžia krikščionis iš pagonijos laikytis žydų ritualų.
3. Įstatymo besilaikantys krikščionys žydai, kurie atsisakė bendrauti su krikščionims iš pagonijos.
4. Krikščionys žydai, kurie nesilaikė Įstatymo.
5. Pagonys, kurie tapę krikščionimis, vėliau pradėjo laikytis Įstatymo, o galiausiai išsižadėjo Jėzaus kaip Mesijo.
6. Krikščionys iš pagonijos, kurie laikėsi Įstatymo, t.y. judaizuojantys krikščionys.
7. Krikščionys iš pagonijos, kurie nesilaikė Įstatymo.

Bibliowiczaus komentuodamas Murray teiginius tvirtina, kad tokios galimos bendruomenių variacijos nepagrindžia griežto krikščionybės *versus* judaizmas scenarijaus (Bibliowicz 2013, 174), kokį, pavyzdžiui, matome *Barnabo laiške* ir *Homilijoje apie Paschą*. Verta pažymėti, jog *Dialoge*, besivystant diskusijai pradedame pastebėti, kad skirtis „mes“ *versus* „jūs“ pradeda eizėti. Taigi, galime manyti, jog *Dialogas* buvo skirtas ne žydams, bet judaizuojantiems krikščionims plačiaja prasme, nors, kaip pridurtų Rajak, tai sąmoningas indėlis į naują krikščioniškąją literatūrą, kuri padeda ugdyti, teikia intelektualinį peną ir konsoliduoja tiek naujų, tiek senų narių priklausymo tikėjimo bendrijai patirtį (Rajak 1999, 80).

3.4.1. Naujasis Izraelis

Justinas žvelgia į judaizmą Kristaus įvykio šviesoje ir būtent tokia metodologinė prieiga jam leidžia organiškai perimti judaizmo paveldą. Justinas klausia Trifono ir jo bičiulių: *Norėčiau, o vyrai, iš jūsų sužinoti, kokia yra Izraelio vardo jėga?*¹⁰¹ (*Dial.* 125.1). Nors Justinas imasi aiškinti žodžio „Izraelis“ etimologiją, tačiau kita tokio klausimo pusė, koks yra Izraelio santykis su Bažnyčia? Verta dar kartą pakartoti mūsų išsakytą mintį, kad judaizmas pirmiausia padėjo krikščionybei apibrėžti save pačią. Bibliowiczaus teigimu, pirmųjų amžių krikščionys suprato, kad krikščionys iš pagonijos negali atmesti religinio žydų paveldo, kaip tai padarė Markijonas ir dauguma

¹⁰¹ Ἐβουλόμην παρ' ὑμῶν μαθεῖν, ὃ ἄνδρες, τίς ἡ δύναμις τοῦ Ἰσραὴλ ὀνόματος.

gnostikų (Bibliowicz 2013, 175). Kaip teigia Daniélou, pirmųjų amžių krikščionys susidūrė su iššūkiu parodyti, kodėl krikščionių *Senajo Testamento* skaitymas buvo vienintelis būdas teisingai skaityti žydų Raštus (Daniélou 1973, 199). Justinas sako: *Horebe paskelbtas Įstatymas jau pasenęs ir buvo skirtas tik jums, žydams, o Įstatymas apie kurį kalbu, skirtas visiems. Dabar Naujasis Įstatymas, prieštaraujantis senesniam Įstatymui, panaikina senesnįjį, taip pat vėlesnė sandora anuliuoja ankstesnę. Mums duotas amžinas ir galutinis Įstatymas – Kristus, ir patikima sandora, po kurios nebus nei Įstatymo, nei priesakų, nei įsakų*¹⁰² (*Dial.* 11.2). Justinas įveda griežtą, bekompromisę senumo ir naujumo skirtį, t.y. *Naujasis Įstatymas* ne tik prieštarauja senajam, bet ir jį panaikina. *1 Petro, Laiške Žydams* ir Pauliaus laiškuose yra tokių teiginių užuomazgų, kuriuose Bažnyčia įvardijama kaip „naujasis“ arba „tikrasis“ Izraelis, tačiau visiškas termino „Izraelis“ pasisavinimas neatsispindi jokiam mūsų *Naujojo Testamento* dokumente. Justinas teigia, kad krikščionys pakeičia žydus: *Mes, kurie buvome nuvesti pas Dievą per šį nukryžiuotąjį Kristų, esame tikrasis dvasinis Izraelis ir palikuonys Judo, Jokūbo, Izaoko ir Abraomo, kuris, nors ir neapipjaustytas, bet Dievo patvirtintas ir palaimintas, ir dėl savo tikėjimo buvo pramintas daugybės tautų tėvu*¹⁰³ (*Dial.* 11.4). Richardsonas pastebi, kad Justinas yra pirmasis krikščionis autorius, kuris tokį teiginį pasako eksplicitiškai (Richardson 1969, 9). Murray tvirtina, kad II a. vid. jau buvo išblėsusi viltis, jog didžioji dalis žydų atsigręš į Jėzų Kristų, todėl buvo konstruojamas naratyvas, kad žydai, atmetę Evangeliją, tokiu būdu atsisakė savo pačių paveldo, o krikščionys, išpažindami Kristų, kuris yra raktas į *Senąjį Testamentą*, priėmė ir pasisavino žydų Raštus (Murray 2004, 93). Pats Justinas sako: *Tai, kas nuo seno buvo jūsų tautoje – perėjo mums*¹⁰⁴ (*Dial.* 82.1). Be to, Justinas teigia, kad krikščionys įtikėjo, o žydai pasiliko netikėjime (*Dial.* 14.2), o juk būtent tikėjimas Kristumi leidžia teisingai skaityti *Senąjį Testamentą*: *Nejaugi tu su jais [t.y. Dovydo*

¹⁰² ὁ γὰρ ἐν Χωρήβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων, ὁ δὲ πάντων ἀπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμον τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν. αἰώνιος τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστὴ, μεθ’ ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.

¹⁰³ Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος, ἡμεῖς ἐσμεν, οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ θεῷ προσαχθέντες.

¹⁰⁴ τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη.

ζοδζιαis] nesusipažinęs, Trifonai? Juk jie yra jūsu Raštuose, tiksliu, ne jūsu, o mūsu¹⁰⁵ (*Dial.* 29.2). Richardsonas taikliai įvardija šio „pasisavinimo“ dinamiką, t.y. tuo metu, kol Bažnyčia save suvokė kaip bendruomenę, sudarytą tiek iš pagonių, tiek iš žydų, Bažnyčia negalėjo vadintis „Izraeliu“, tačiau vos tik: 1) Bažnyčia nebeidentifikavo savęs nei su pagonimis, nei su žydais; 2) įsitvirtino įsitikinimas, kad judaizmas nėra Izraelio *ante Christum* tąsa, tuomet Bažnyčia galėjo pareikšti neginčijamas teises į tikrojo/naujojo Izraelio titulą, o tuo pačiu ir *Senąjį Testamentą* (Richardson 1969, 204). Galiausiai Justinas gali teigti, kad krikščionių aukos, kaip naujojo Izraelio, yra geresnės (*Dial.* 29.1; 117.1), kadangi krikščionys yra tikroji kunigiška Dievo tauta (*ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ; Dial.* 116.3).

3.4.2 Tipologinė egzegezė

Justinas teigia, kad krikščionys perėmė *Senąjį Testamentą*, tačiau reikia sutikti su Trifono kritika, kad krikščionys tai padarė selektyviai ir su didele interpretacine laisve, t.y. krikščionys teigdami *Senąjį Testamentą* vertę atsisakė Įstatymo. Justinas puikiai supranta tokios kritikos pagrindumą ir adresuoja šią problemą. Pirmiausia, kaip išryškina Richardsonas, Justinas Įstatyme daro skirtį tarp moralinių įsakymų, kurie yra amžini, skirti visoms tautoms (*ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἀρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπίσταται; Dial.* 67.20), ir to, ką galėtume įvardinti kaip religinę teisę, kurios laikymasis steigia ir užtikrina religingumą kaip tokį (*τίς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο; Dial.* 44.2; Richardson 1969, 200). Justinas pateikia keturis argumentus pagrįsti tokiai skirčiai. Pirmiausia, jis išryškina (kaip ir pats Jėzus *Mt* 12.5), kad net senojoje sandoroje buvo išimtys, kaip kad kunigų šabas. Jis klausia: *Taigi, sakykite man, ar Dievas norėjo, kad aukštieji kunigai šabo metu aukodami aukas nusidėtų?*¹⁰⁶ (*Dial.* 27.4). Antra, Justinas atkreipia dėmesį į tai, jog sandoros taisyklių nesilaikė patriarchai: *Kodėl [Dievas] neišmokė laikytis tu [priesakų] gyvenusiųjų prieš Mozę ir Abraomą? Juk jie buvo praminti teisiais ir*

¹⁰⁵ ἐπιγινώσκεις αὐτούς, Τρύφων; ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις ἀλλ' ἡμετέροις·

¹⁰⁶ ἐπεὶ, εἶπατέ μοι, τοὺς ἀρχιερεῖς ἀμαρτάνειν τοῖς σάββασι προσφέροντας τὰς προσφορὰς ἐβούλετο ὁ θεός.

ὁ θεὸς ἀφ' ὑμῶν τὸ δύνασθαι νοεῖν τὴν σοφίαν τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ; *Dial.* 55.3). Kaip teigia Richardsonas, žydai klydo aiškindami Raštus, kadangi jie rėmėsi tik pažodine egzegeze, kuri nebando išgvildinti figuratyvinių *Senajo Testamento* reikšmių (Richardson 1969, 202). Žiūrėdami iš mūsų perspektyvos galime sakyti, kad tokiu būdu Justinas stengiasi išlaikyti tęstinumą tarp *Senajo* ir *Naujojo Testamento*. Taigi *Senasis Testamentas*, kaip jis nuolat kartoja *Dialogue*, gali būti suprastas tik tuomet, kai jis skaitomas iš Kristaus perspektyvos, o ne *per se*.

4. Justinas ir krikščionybė(s)

Aptardami Justino filosofijos ir judaizmo santykį galėjome matyti, kad Justinas turi savitą tikėjimą Kristumi, *Logos*, tačiau kaip tvirtina Barnardas Justinas nebandė kurti savo teologinės–filosofinės sistemos (Barnard 1967, 37). Be to, Justinas, būdamas tarp įvairių kultūrų, susipažino ir su įvairiomis krikščionybės formomis, tačiau jam priimtini buvo anaip tol ne visi krikščionys. Aptardami *Syntagma*, matėme jo puolimą, nukreiptą prieš Simoną Magą, Helenę, Menandrą, Markijoną (*IApol.* 26). Deja, turime labai mažai arba visai jokių duomenų apie šių įvardytų asmenų išpažintą doktriną, kad galėtume detaliau pažvelgti į tai, kas Justinui buvo atgrasu jų praktikuotoje krikščionybėje. Šiame skyriuje pažvelgsime į Romos krikščionių bendruomenių paletę iki Justino ir jo gyvenimo laiku; taip pat aptarsime krikščionišką *haeresis* ir kokį turinį Justinas suteikė šiai sąvokai; galiausiai konspektyviai aptarsime valentinišką krikščionybę.

4.1 Krikščionybė Romoje

Naujausi moksliniai tyrimai parodo, kad Romos krikščionybės ištakos glūdi susiskaidžiusiose bendruomenėse, kurios pirmaisiais mūsų eros amžiais jungėsi į didesnius darinius, kartais skildavo į mažesnius ir varžėsi tarpusavyje (Lampe 2003). Tai neturėtų mūsų stebinti, kadangi krikščionys į Romą atkeliavo iš įvairių kraštų kaip prekybininkai, keliautojai ar paprasčiausi imigrantai, kurdami bendruomenes *ad hoc* (*ibid.*, 7–11). Einaras Thomassenas priduria, jog krikščionybė Romoje buvo imigrantų religija, kurią sudarė įvairūs žmonės iš įvairių imperijos dalių, o todėl ir žmonės, kurie augo įvairiose krikščioniškose tradicijose (Thomassen 2004, 248). Kai apaštalas Paulius rašė laišką romiečiams, šeštojo dešimtmečio antroje pusėje, krikščionys jau buvo Romoje gana ilgą laiką: *jau daugel metų trokšdamas atvykti pas jus*¹⁰⁹ (*Rom* 15.23). Paulius taip pat žinojo, jog Romoje buvo skirtingų krikščionių bendruomenių: Priskos ir Akvilos namuose besirenkanti bendruomenė (*καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*; *Rom* 16.5); tikintieji, kurie gyvena Aristobulo namuose (*τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου*; *Rom* 16.10) ir Kristaus išpažinėjai iš Narcizo namų (*τοὺς ἐκ τῶν*

¹⁰⁹ ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ ἰκανῶν ἐτῶν.

Ναρκίσσου τούς ὄντας ἐν Κυρίῳ; Rom 16.11). Kaip pažymi Johnas Behras, nors Paulius aiškiai suvokė, jog Romoje yra atskiros krikščionių bendruomenės jis išsiuntė tik vieną laišką, greičiausiai, būdamas įsitikinęs, kad juo bendruomenės pasidalys tarpusavyje (Behr 2013, 22). Tyrėjas pastebi, kad Ignotas Antiochietis elgiasi panašiai, kadangi rašydamas II a. pr. patikslina, jog rašo visoms Romos bažnyčioms, bet vis dėlto savo laišką adresuoja bažnyčiai, kuri yra Romos miesto teritorijoje (*ἐκκλησία <...> ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων; Ign. Rom. 4.1*), todėl susidaro įspūdis, kad pats Ignotas nežinojo, į ką konkrečiai kreipiasi (*ibid.*). Turime ir priešingą atvejį – vadinamąjį *Pirmąjį Klemenso Romiečio laišką korintiečiams*, kuriame matome, kad Romos krikščionys gebėjo veikti kolektyviai (*Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ρώμην; 1.1.1*), todėl galime manyti, jog I a., nepaisant bendruomenių gausumo ir jų galimų skirtumų, Romos krikščionys vis tik suvokė, kad jie, pauliškai tariant, sudaro vieną kūną.

II a. Romos bažnyčioje pradeda ryškėti ir įgauti vis daugiau reikšmės vadovaujančios figūros. Hermo *Ganytojuje*, kurį tyrėjai linkę datuoti II a. vid. (Ališauskas 2003, 110) ir be jokių didesnių abejonių sutinka, jog darbas parašytas Romoje (Osiek 1999, 18–20), matome, jog autorius kreipiasi į bažnyčios vadovus (*τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας*) ir į tuos, kurie užima pirmąsias vietas susirinkime (*τοῖς πρωτοκαθεδρίταις*). Hermas, kaip išryškina Behras, nors įvardija tuos, kurie pirmininkauja bendruomenėms, tačiau niekur nemini Romos miesto vyskupo, todėl galime manyti, jog kiekvienas bendruomenės vadovas buvo atsakingas už savo bendruomenės priežiūrą (*ἐπισκοπή; Behr 2013, 23*). Thomassenas tvirtina, kad net Justino darbuose nerandame nieko, kas mums leistų manyti, kad II a. vid. Romoje buvo paskiras krikščionių bendruomenės vienijanti centrinė Romos vyskupo figūra (Thomassen 2004, 246). Kaip pastebi Lampas, visi šaltiniai iki II a. vid., įskaitant pačius Justino darbus, kalba apie vyresnius daugiskaitos forma (Lampe 2003, 398–99), ir, kaip priduria Thomassenas, nėra jokių indikacijų, kurios leistų manyti, kad egzistavo kažkoks esminis skirtumas tarp *ἐπίσκοποι* ir *πρεσβύτεροι* (Thomassen 2004, 246). Šie pavadinimai greičiau buvo naudojami pramaišiu ir atrodo, jog vienintelis skirtumas tarp šių, tęsia tyrėjas, buvo tas, kad vyskupai (*ἐπίσκοποι*) buvo vyresnieji (*πρεσβύτεροι*), kuriems buvo pavesta rūpintis vargšais (*ibid.*).

4.2 „Eretinės“ krikščionių grupės

Prieš kalbėdami apie „eretines“ krikščionių grupes Romoje, turime pažymėti keletą dalykų. Pirmiausia, verta dar kartą pabrėžti, kaip jau matėme aptardami *Dialogo* adresatą, kad krikščionybė nebuvo doktriniškai konsoliduotas religinis judėjimas, todėl vietoj eretinių krikščionių grupių verčiau turėtume kalbėti apie *krikščionybės*. Antra, neturėtume manyti, kad krikščionys, kurie išpažino kitokią krikščionybės formą, naudojant Walterio Bauerio terminiją,¹¹⁰ priešingą proto–ortodoksijai, buvo silpnosio tikėjimo ar žemesnių moralinių standartų žmonių grupė. Dažnu atveju atrodo netgi priešingai, kaip kad, pavyzdžiui, mūsų aptarto Markijono ir jo sekėjų atveju. Be to, kaip jau minėjome, Antikoje *αἵρεσις/haireisis* neturėjo neigiamų reikšmių, kadangi šis terminas tenurodė į mąstymo mokyklą. *Apaštalų darbuose* matome, kad skirtingos judaizmo mokyklos yra įvardijamos kaip *haireses*: sadukiejų *haireisis* (*Apd* 5.17), fariziejų *haireisis* (*Apd* 15.5), nazarėnų *haireisis* (*Apd* 24.5). Apaštalas Paulius Korinto krikščionių bendruomenei kalba apie jų skilimus (*σχίσματα*), kurie kyla dėl *haireses*: *Juk turi pas jus būti atskaly, kad išeitų aikštėn, kurie iš jūsų yra išmėginti žmonės*¹¹¹ (*1 Kor* 11.19). Paulius priskiria *haireses* prie kūno darbų (*τὰ ἔργα τῆς σαρκός*; *Gal* 5.19–20) tokių kaip: ištvirkavimas, netyrumas, gašlavimas, stabmeldystė, burtininkavimas, priešiškus, nesantaika, pavyduliavimas, piktumai, vaidai, nesutarimai, pavydai, girtavimai, apsirijimai, todėl aiškiai matome, kad Pauliaus mintyje *haireisis* yra neigiamas fenomenas, kadangi tai yra bendruomenės skaldantis veiksnys.

Vėliau *haireisis* buvo pradėta sieti su klaidingu mokymu. Pavyzdžiui, *2 Petro* laiške, kuris laikomas vienu vėliausių *Naujojo Testamento* darbų (II a. pr.), sakoma: *bus netikrų mokytojų, kurie įves pražūtingų klaidamokslių*¹¹² (*2 Pt* 2.1). Panašiai Ignotas Antiochietis kalba apie bendruomenės vienybę, kurios garantas yra vienybė su vyskupu

¹¹⁰ Walteris Baueris pirmą kartą panaudojo proto–ortodoksijos sąvoką knygoje *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934 m.), kuri buvo išversta į anglų kalbą 1971 m. (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*). Šioje knygoje Baueris argumentuoja, jog proto–ortodoksinė krikščionybės forma, kuri buvo pripažinta Nikėjoje 325 m., vis tik nebuvo labiausiai paplitusi krikščionybės forma. Dabartiniai tyrėjai, žvelgdami į naujausius archeologinius atradimus (pavyzdžiui, *Nag Hammadi* biblioteką), perimdami Bauerio įvestą terminiją, bando papildyti arba atmesti kai kuriuos šio vokiečių teologo teiginius (Paul A. Hartog *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*).

¹¹¹ δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωται ἐν ὑμῖν.

¹¹² ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας.

(ἐπίσκοπος), tačiau ši vienybė griauinama klaidų, kurias jis įvardina žodžiu *haireses*. Be to, Ignotas *hairesis* priešina su tiesa: [*Onesimas sako*], kad visi gyvenate pagal tiesą ir tarp jūsų nesą atskaly, kad jūs nenorite klausyti nieko, išskyrus Jėzų Kristų, bylojantį tiesą¹¹³ (*Ign. Ef. 6.2*). Ignotas laiške traliečiams ragina bendruomenę: *Taigi aš jus raginu, – bet ne aš, o Jėzaus Kristaus meilė, – ragaukite tik krikščionišką maistą ir susilaikykite nuo svetimo augalo, tai yra klaidingo mokymo*¹¹⁴ (*Ign. Tral. 6*). Šalia šių tekstų paminėtinas ir *1 Timotiejaus* laiškas, kurį tyrėjai datuoja II a. Šiame laiške sakoma: *Dvasia aiškiai sako, kad paskučiausiais laikais kai kurie žmonės atkris nuo tikėjimo, pasidavę klaidinančioms dvasioms ir demonų mokslams, veidmainingiems melo skelbėjams, turintiems sąžinėje įdiegtą nusikaltimo ženklą, draudžiantiems tuoktis, liepiantiems susilaikyti nuo maisto, kurį yra sukūręs Dievas, kad jį su padėka priimtų tikintieji ir pažinusieji tiesą*¹¹⁵ (*1 Tim 4.1–3*). Nors teksto autorius nemini žodžio *hairesis*, bet skaitydami apie demonų mokslą, kuris draudžia tuoktis ir liepia susilaikyti nuo maisto, galime išvelgti, kad laiško autorius anonsuoja II a. kylančių gnostinių grupių įtakas.

Klausimas, kiek ši literatūra buvo žinoma Justinui, lieka atviras,¹¹⁶ tačiau Justino darbuose skamba net tik mūsų cituotų tekstų mintys, bet Justinas žengia dar toliau: jis peikia kitų krikščionių klaidingas doktrinas (*Dial. 35.3; 82.2; 120.6; IApol. 56.3; 2Apol. 15.1*); jų bedievišką ir šventvagišką poziciją (*Dial. 35.4–5; 82.3; IApol. 58.2*); smerkia jų naudojamą apgaulę (*IApol. 26.4; 56.1*); magiją (*IApol. 26.1; 26.4; 56.1; Dial. 120.6*); suvedžiojimą (*IApol. 58.2; Dial. 42.1*); įrodymų neturėjimą (*IApol. 58.2*); mokymų prieštarumą (*IApol. 26.6*). Justinas tvirtina, kad Markijonas, Simonas ir kiti nemoko teisingo ir tyrojo Kristaus mokslo (τῆς ἀλητινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας; *Dial 35.2; pan. 80.2*), bet žmogiško mokslo (ἀνθρωπίνοις διδάγμασιν; *Dial. 80.3*), kuris yra įkvėptas velnio ir demonų (τὰ ἀπό

¹¹³ <...> πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζητετε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ. ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετε τινος πλέον ἢ περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. (vert. Č. Kavaliauskas)

¹¹⁴ Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ· μόνη τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις. (vert. Č. Kavaliauskas)

¹¹⁵ Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, κωλύόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν.

¹¹⁶ Galī būti, kad Justinas, kalbėdamas apie „netikrus pranašus“ ir „netikrus mokytojus“ (*Dial. 82.1*), remiasi 2 Pt 2.1, o ne Mt 7.15, kur minimi tik „netikri pranašai“. Taip pat galimas daiktas, jog *Dial. 7.3; 35.2* nurodo į *1 Tim 4.1*.

τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων; *Dial.* 35.2; τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβαλλόμενα; *Dial.* 82.3; 56.1; *IApol.* 26.2). Šie krikščionys teigia, tęsia Justinas, jog tik jų mokymas yra teisingas (ὡς μόνω τἀληθῆ ἐπισταμένω; *IApol.* 58.2) ir paaiškina, kad jų doktrinos vadinamos jų įkūrėjų vardais (ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος; *Dial.* 35.6). Tokie klaidingų doktrinų mokytojai yra netikri pranašai (ψευδοπροφήται; *Dial.* 7.3; 35.3; 51.2; 69.1; 82.1–2); netikri apaštalai (ψευδαπόστολοι; *Dial.* 35.3), netikri mokytojai (ψευδοδιδάσκαλοι; *Dial.* 82.1), netikri kristūs (ψευδόχριστοι; *Dial.* 35.3; 82.2), kurie kartais net patys sakosi esą dievai (Σίμωνι, ὃν θεὸν <...> εἶναι λέγουσι, *Dial.* 120.6; ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοὺς, *IApol.* 26.1; ὡς τὸν θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσι, *IApol.* 26.3; ὡς θεὸς νομισθῆναι, *IApol.* 56.2). Pastarųjų sekėjai, nors ir išpažįsta Jėzaus vardą (ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν; *Dial.* 35.5) ir sakosi esą krikščionys (*Dial.* 35.2, 6; 80.3, 4; *IApol.* 26.6), bet jie tokie nėra, kadangi jų darbai prieštarauja jų išpažinimui. Reikia išryškinti, kad Justino kritika ne tik skirta šių „eretikų“ mokymui, bet ir gyvenimo būdui, todėl, anot Bobichono, galime manyti, jog vienas iš pagrindinių autentiškos krikščionybės rodiklių Justinui yra šių dviejų – mokymo ir gyvenimo darna (Bobichon 1999, 249). Davidas Brakkas teigia, kad Justino daroma skirtis tarp to, kaip vadinami žmonės, ir kas iš tiesų jie yra – Justino erezijos/eretiko sąvokos šerdis (Brakke 2010, 108). Tyrėjęs tęsia, kad Justinas išplėtojo tokią „erezijos“ idėją, reaguodamas į krikščioniškų doktrinų įvairovę, su kuriomis jis susidūrė (*ibid.* 109). Juk II a. vid. Romoje be Valentino ir Markijono veikė kitos įvairios gnostinės krikščionių grupės. Dar apie 130 m. Cerdonas mokė, kad Viešpaties Jėzaus Kristaus tėvas buvo ne *Senajo Testamento* Įstatymo ir pranašų dievas, o gerasis dievas, kuris anksčiau buvo nežinomas (*Adversus Haereses* 1.27.1; 3.4.3), t.y. Cerdonas laikėsi tos pačios pozicijos, kurią vėliau skelbė Markijonas. II a. antrojoje pusėje iškyla vadinamųjų karpokratų krikščionybės variantas, kuriam vadovauja Marcelina. Ši grupė tikėjo, kad jie gali peržengti materialiąją sferą, todėl jie nebuvo saistomi ne tik Mozės Įstatymo, kuris buvo paremtas materialiomis jėgomis, bet ir apskritai jokios moralės, kuri, jų teigimu, tėra paremta tik žmonių nuomone (*Adversus Haereses* 1.25.6). Kaip teigia Thomassenas, nėra jokių duomenų, kurie mums leistų manyti, kad kuri nors iš šių grupių būtų savo laiku pasmerkta (Thomassen 2004, 248). Iš kitos pusės, tęsia

autorius, negalime kalbėti nei apie ortodoksiją, nei apie ereziją Romoje sociologine prasme, kol viena grupė nepradeda teigti, jog jų doktrinos atstovauja tiesą (*ibid.* 255). Taigi, tokį kitų krikščionių grupių pristatymą Justino darbuose galime matyti, kaip jo išpažįstamos krikščionybės formos steigiamą pirmumą arba, kitais žodžiais tariant, ortodoksiškumą.

4.3. Valentino krikščionybė

Dvi krikščionybės formos, kurias mini Justinas ir apie kurias turime daugiausiai duomenų, buvo Markijono ir Valentino išpažintos doktrinos. Kadangi Markijono doktriną pristatėme, kalbėdami apie judaizmą, dabar trumpai aptarsime Valentino skelbtos krikščioniškosios doktrinos ypatumus.

Pirmiausia, kas toks buvo Valentinas? Irenėjus Lionietis (*Adversus Haereses* 3.4.3) sako, kad Valentinas atvyko į Romą prie Higino (136–40 m.), tapo įtakinga krikščionių figūra prie Pijaus (140–154 m.), o Romoje veikė dar iki Aniceto (155–66 m.). Tą patį paliudija ir Tertulijonas (*De Praescriptione Haereticorum* 30), Klemensas Aleksandrietis (*Stromateis* 7.17.106), Euzebijus Cezarietis (*Historia Ecclesiastica* 4.10), tačiau galime pagrįstai manyti, kad Irenėjus buvo jų šaltiniu. Epifanijus Salaminties tvirtina, kad Valentinas galiausiai išvyko iš Romos į Kiprą, kur tęsė savo misionierišką veiklą (*Panarion* 31). Epifanijus priduria, kad prieš atvydamas į Romą, Valentinas gyveno Aleksandrijoje, kur gavo graikišką išsilavinimą (*τῶν Ἑλλήνων παιδείαν*; 31.2.3). Tertulijonas rašo, kad Valentinas kūrė himnus, psalmes (*De Carne* 17), tačiau iš šios Valentino kurtos literatūros išliko tik fragmentai (*Stromateis* 2.36.2–4; 114.3–6; 3.59.3; 4.89.1–3, 6–90.2; 6.52.3; Hipolito *Refutation Omnium Haeresium* 6.42.2; 6.37.6–8). Nepaisant to, kaip teigia Lampas, iš turimų fragmentų susidaro tvirtas įspūdis, kad Valentinas mokėjomeisteriškai naudotis poetine kalba (Lampe 2003, 294). Jo kritikas Tertulijonas giria jo talentą (*ingenium*), iškalbą (*eloquium*) ir priduria, kad dėl šių savybių Valentinas netgi buvo rimtu kandidatu užimti Romos vyskupo sostą, tačiau pralaimėjo prieš vieną išpažinėją, t.y. tą, kuris mirties akivaizdoje neišsižadėjo Kristaus, bet nebuvo pasmerktas myriop (*Adversus Valentinianos* 4).

Koks buvo Valentino mokymas? Irenėjus sako, kad Valentinas adaptavo fundamentalius gnostinių mokyklų principus, kad sukurtų savo paties sistemą (*Adversus Haereses* 1.11.1). Kaip teigia Michaelas Williamsas, kategorija „gnosis“

arba „gnosticizmas“ buvo sukurta mokslininkų įvardyti ankstyvųjų krikščionių „eretikų“ grupes, tokias kaip Valentino, Markijono ir jų pasekėjų, kurios, kaip buvo manoma, turėjo tam tikrų doktrininių panašumų (Williams 1996, 30–1). Davidas Brakkas pažymi, jog tokius Irenėjaus teiginius turime vertinti ypač atsargiai, kadangi Irenėjaus strategija yra krikščionių, kurių pažiūras jis atmeta, sumenkinimas, vaizduojant juos kaip kitų, netikrų krikščionių, intelektualinius įpėdinius (Brakke 2010, 99). Šis tyrėjas laikosi nuomonės, kad negalime Valentino laikyti gnostiku, kadangi, nors matome aiškias gnostinių mokyklų įtakas, tačiau tuo pačiu ir sąmoningas Valentino pastangas atsiriboti nuo jų (*ibid.*). Pavyzdžiui, Valentinas lygiai taip pat kaip ir kiti gnostikai remiasi sukūrimo mitu, tačiau Valentino atveju mito centras yra Kristus (*ibid.* 102). Klemensas Aleksandrietis sako, jog Valentinas, stengdamasis pabrėžti Jėzaus dieviškumą, kartais perspausdavo tokiais ir panašiais teiginiais, jog Jėzaus kūnas nevirškino maisto taip, kaip paprastų žmonių kūnai (*Stromateis* 3.59.3). Valentinas skyrėsi nuo gnostikų ir tuo, kad savo mokymą pateikė savo paties vardu, t.y. priešingai negu gnostikai, kurie savo literatūrinius kūrinius priskyrė autoritetingoms praeities figūroms (pavyzdžiui, Adomui, Zoroastrui, apaštalui Jonui, *etc.*), kurių kūriniai, gnostinių grupių teigimu, savo prigimtimi buvo apreiškimų vaisius (*ibid.* 103). Bentleyus Laytonas teigia, kad Valentinui priskiriamoje *Tiesos Evangelijoje*, kuri buvo atrasta *Nag Hamadi* kodekse, galime išvelgti tris pagrindines minties sroves: 1) klasikinę gnostinę tradiciją; 2) vadinamąją apaštalo Judo Tomo mokyklą, kuri siejama su šiaurės Mesopotamijoje paplitusia krikščionybės forma; 3) kitas krikščioniškos minties sroves; t.y. Valentinas peržiūrėjo klasikinę gnostinę tradiciją, atsižvelgdamas į kitą, visiškai kitokią krikščionybės formą, kuri įvardijama kaip apaštalo Judo Tomo tradicija, sąmoningai perėmė kai kuriuos *Naujojo Testamento* tekstus, šiuos įkomponuodamas į savo sistemą (Layton 2021, xv). Tyrėjas tęsia, kad Valentino atveju ypač svarbu tai, jog Valentinas ir jo pasekėjai apsiribojo proto–ortodoksų krikščionių kanonu, t.y. darbais, kurių autoritetu nebuvo smarkiai abejojama, ir tuo pačiu stengdamiesi savo teologiniuose raštuose nesiremti klasikiniiais gnostiniais raštais (*ibid.*, xxii). Tyrėjas pažymi, jog *Tiesos Evangelijoje* galime matyti *Mato*, *Jono* evangelijų, *Laiškų Romiečiams*, *1/2 Korintiečiams*, *Efeziečiams*, *Kolosiečiams*, *Hebrajams*, *1 Jono* ir *Apokalipsės* parafrazes (*ibid.*).

Kodėl Valentino mokymas Justinui buvo nepriimtinas? Pirmiausia turime pažymėti, kad Valentinas, kaip ir Justinas, neatmetė filosofijos, bet tikėjo, jog klasikiniuose graikų ir romėnų kultūros kūriniuose yra tiesų, kurios yra ir

krikščionybėje. Panašu, kad Valentinas šį reiškinį priskyrė vidiniam apšvietimui, kuris, jo manymu, atsirado dėl pažinties su Dievu, ką jis pavadino „įstatymu, įrašytu širdyje“ (Brakke 2010, 108). Nors Justino ir Valentino argumentai skiriasi, tačiau jų požiūris į tiesos atradimą yra gana panašus. Abu šie krikščionys, skaitydami ir mokydamiesi iš įvairių tradicijų bei tekstų, išvelgė dalinį *Logos* apsireiškimą. Čia verta pažymėti, kad tiek įvairios gnostinės grupės, tiek Valentinas ir jo pasekėjai, tiek ir pats Justinas, vartojo terminą *Logos*, kad identifikuotų tarpininkaujantį Dievą, kuris sąveikauja su sukurtuoju pasauliu taip, kaip negali aukščiausiasis Dievas, kadangi šis aukščiausiasis Dievas yra transcendentinis (*ibid.* 110). Justinas, stengdamasis kuo ryškiau pabrėžti, kuo jo mokymas skiriasi nuo kitų krikščionių, pasinaudojo būtent Dievo Kūrėjo statusu. Nors Justinas, visai kaip ir gnostikai ir valentininkai, išskirtinai pabrėžė Dievo transcendentškumą (*2Apol.* 7; Barnard 1967, 79) ir teigė, jog *Logos* yra Tėvo pasiuntinys (*1Apol.* 64; *2Apol.* 6; *Dial.* 84), „kitas Dievas“ (*θεὸς ἕτερος*), tačiau Justinui *Logos* yra šalia Visatos Kūrėjo, atsiradęs Tėvo valia (*Dial.* 61.1; 128. 4), ir *Logos* niekada nedarė nieko kito, išskyrus tai, ką Dievas, visa ko Kūrėjas ir virš kurio nėra jokie kito Dievo (*ὐπὲρ οὗ ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι*), norėjo, kad *Logos* sakytų ir darytų (*Dial.* 56.4; Minns ir Parvis 2009, 61–2). Kitais žodžiais tariant, Justinas išryškindamas Tėvo transcendentškumą, ir *Logos* imanentiškumą, jų radikaliam neatiskyre, t.y. jie, naudodami Bažnyčios susirinkimų kalbą, būdami skirtingų hipostazių, veikia vienybėje, kaip kad skaitome *Jono* evangelijoje. Gnostikai tvirtino, kad Dievas Kūrėjas yra priešiškas žmonijai, Markijonas teigė, kad jis yra neteisingas ir negailestingas, Valentinas buvo įsitikinęs, jog jis yra žemiau už transcendentinį, nepažinujį Dievą. Justinas griežtai smerkė tokius teiginius, dėl ką tik įvardinto Tėvo ir *Logos* santykių suvokimo.

Išvados

Nors negalime su dideliu tikslumu chronologiškai išdėstyti Justino gyvenimo įvykių, tačiau galime drąsiai teigti, kad Justinas buvo kosmopolitas, gerą žodžio prasme – gimė Palestinos Sirijoje, ieškojo filosofinės tiesos, kaip galime įtarti, keliaudamas iš miesto į miestą, įvairių filosofų draugijoje, o galiausiai atradęs krikščionybę kaip tikrąją filosofiją, pats tapo šios doktrinos mokytoju Imperijos sostinėje. Nors iš Justinui priskiriamo gausaus darbų korpuso jam galime priskirti tik tris, t.y. *Pirmąją*, *Antrąją Apologiją* ir *Dialogą su žydų Trifonu*, tačiau šiuose darbuose matome, kad Justinas buvo tikru Imperijos žmogumi, kuris ne tik išmanė pagoniškąją, žydiškąją religijas, bet ir teisinę Romos sistemą pasitelkdamas ją pirmiausia ginti pačius krikščionis, o tik po to – krikščioniškąją doktriną. Todėl galime teigti, kad Justinas buvo politiškai nuovokus krikščionis, kuris neatmetė politinių struktūrų ir buvo pasiryžęs naudotis visomis priemonėmis, jog apgintų savo tikėjimo brolius ir seses.

Galime pagrįstai teigti, kad Justinas buvo integraliu žmogumi, kuris savo pasaulio nedalino į juodą ir baltą, gyvenimą *ante* krikščionybės priėmimą ir *post*. Nors jis savo atsivertimą pagrindžia tiesos atradimu krikščionybėje, tačiau Justinas nepradeda niekinti kitų kultūrų, o ypač graikiškosios filosofijos tradicijos, kadangi visuose žmonėse yra tiesos sėkla (*σπέρματα ἀληθείας*; *1Apol.* 44.10), todėl visi žmonės, net ir tarp klaidingų mokymų ir tradicijų, galėjo tarsi per miglą regėti tikrovę (*ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*; *2Apol.* 13.5). Ir nors matome, kad Justinas kritikuoja įvairias filosofines mokyklas, tačiau jis tai daro ne dėl tuometinių literatūrinių konvencijų populiarumo, bet verčiau norėdamas parodyti, kad jis yra racionalaus mąstymo, *Logos*, šalininkas.

Justinas, rašydamas *Syntagma* (kaip atrodo, Romoje), jaučia poreikį aptarti Palestinoje paplitusias „erezijas“, todėl galime manyti, jog Justinas niekada nenutraukė ryšių su savo krašto žmonėmis ir turėjo tam tikrus informacinius tinklus. Dalis Justino mokinių buvo iš rytinių Imperijos provincijų, todėl negalime atmesti, jog tokia informacija, apie eretines krikščionių grupes Imperijos rytinėse provincijose, Justiną galėjo pasiekti per jo mokinius, tačiau net jei ir ši informacija Justiną pasiekė per jo mokinius, vis tiek galime daryti išvadą, jog Justinui buvo svarbus jo gimtasis kraštas ir jo tikėjimo brolių ir sesių tikėjimas.

Justino *Dialogas su žydu Trifonu* ne tik parodo, kad II a. vid. tarp Kristaus išpažinėjų ir Mozės Įstatymo sekėjų vis dar egzistavo glaudūs religiniai, kultūriniai ryšiai, bet ir atskleidžia paties Justino požiūrį į krikščionių bendruomenių įvairumą, t.y. judaizuojančius krikščionis. Justinas išsiskiria iš *Naujojo Testamento* tekstų autorių ir kitų ankstyvųjų Bažnyčios tėvų, kadangi jis nesmerkia šių judaizuojančių krikščionių, bet mato juos kaip integralią Bažnyčios dalį, todėl galime daryti išvadą, jog Justinas buvo atviras žydiškosios kultūros įtakai savo tikėjimo bendrijai. Justinas, nors ir sako, kad žydai šmeižia krikščionis, tačiau pats Justinas Trifoną, visai nesvarbu, ar jis buvo istorinė ar grynai fikcinė figūra, pavaizduoja itin palankiai ir patraukliai, todėl galime teigti, kad Justinas nebuvo linkęs brėžti kultūrinių demarkacijos linijų ir skirstyti žmones į „savus“ ir „svetimus“, bet priėmė žmones su jų kultūriniu įskiepiu ir įsitikinimais leisdamas būti Bažnyčios dalimi.

Justinas naudoja ta pačia strategija apropijuodamas tiek graikų filosofiją, tiek judaizmo paveldą. Graikų filosofijos atveju jis apeliuoja į *Logos* buvimą pasaulyje iki Kristaus ir jo kulminaciją Kristuje, todėl krikščionybė yra tikroji filosofija, kadangi *Logos* pilnai apsireiškė krikščionybėje. Judaizmo atveju, Justinas plėtodamas tipologinę egzegezę teigia, kad *Senasis Testamentas* išsipildė Kristuje, todėl Kristus yra interpretacinis *Senajo Testamento* raktas ir tik krikščionys gali įžvelgti tikrąją figuratyvinę Raštų prasmę, todėl Kristaus išpažinėjai yra naujasis Izraelis ir žydų Raštai priklauso jiems.

Justinas buvo vienu pirmųjų proto–ortodoksijos atstovu, kuris polemizavo su kitomis krikščionių grupėmis, ir tokiu būdu prisidėjo prie vis ryškėjančių ortodoksijos ribų. Šioje polemikoje Justinas vystė krikščioniškąją *hairesis* sąvoką, kurią jis priskyrė ne mokymo kategorijai (kaip tą darė ankstesni autoriai), bet moralinei, todėl „eretikai“ yra netikri krikščionys ir amoralūs žmonės.

Summary

The aim of this paper is to analyse Justin Martyr's relationship with pagan culture, which is represented by Greek philosophy; relationship with Jewish culture, which is represented by Judaism; and his relationship with different Christian communities in Rome. This approach is determined by Justin's life, i.e., he lived in different parts of the Empire in a wide variety of different cultures. This paper is also taking into consideration how this close contact with different people from these different cultures shaped Justin's Christian worldview. This work demonstrates that in Justin's thought we cannot see bold demarcation lines between cultures. Instead, Justin claims that *Logos* always was in the world and thus people could reach the truth, because within all people there's a seed of truth and, therefore, philosophers, although they said many wrong things, sometimes were able to grasp the truth. Justin employs typological exegesis and professes that *Christus*, the Messiah, is the key to the *Old Testament* and it can only be understood from Christocentric point, thus claiming that Christians is the true Israel, and the Jewish Scripture belongs to the followers of Christ. Also, Justin was one of the first representatives of the proto-orthodoxy, who further developed a Christian concept of *hairesis*, which he attributed not to the category of teaching (as previous authors did), but to the moral category, so that "heretics" are false Christians and immoral people.

Literatūros sąrašas

Šaltiniai:

1. 1998: *Šventasis Raštas. Senasis ir Naujasis testamentas*, vertė Antanas Rubšys ir Česlovas Kavaliauskas, Vilnius: Katalikų pasaulis.
2. Ališauskas V., Alekna D. 2003. *Bažnyčios tėvai: nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo, Antologija* Vilnius: Aidai.
3. Aristoteles, 1955. *Aristotle. Parva naturalia*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press
4. Clemens Alexandrinus, 1970. *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, ed. C. Mondésert, C. Matray, C, Paris: Cerf.
5. D. Iunius Iuvenalis, 1959. *Saturae*, ed. W. V. Clausen, Oxford: Oxford University Press.
6. Epictetus, 1916: *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. Heinrich Schenkl, Leipzig: B. G. Teubneri.
7. Epiphanius, 1915. *Panarion*, ed. K. Holl, Leipzig: Hinrichs.
8. Eusebius, 1952. *Historia ecclesiastica*, ed. G. Brady, Paris: Cerf.
9. Galen, 1916: *On the Natural Faculties*, ed. A.J. Brock. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
10. Hippolytus, 1986. *Refutatio omnium haeresium*, ed. Marcovich, M. Berlin: De Gruyter.
11. Irenaeus, 1857. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Iustinus Martyr, 1915. *Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
13. Lucianus, 1936: *Works with an English Translation*, ed. A. M. Harmon, Cambridge: Harvard University Press.
14. Lukijanas. 1975. *Dievai, heteros, pranašai*, vertė Leonas Valkiūnas, Vilnius: Vaga.
15. Marcus Aurelius, 1908: *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*, ed. Jan Hendrik Leopold, Leipzig: B. G. Teubneri.
16. Markas Aurelijus, 2005: *Sau pačiam*, vertė Eugenija Ulčinaitė, Vilnius: Alma littera.

17. Melito, 1966. *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*, ed. O. Perler, Paris: Cerf.
18. Minns, Denis, Parvis, Paul. 2009. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford University Press.
19. Musurillo, Herbert. 1972. *The Acts of The Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
20. Plato, 1903: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
21. Seneka, 2020. *Laiškai Liucikijui*, vertė Dalia Dilytė, Vilnius: Sofoklis.
22. Suetonius Gaius Tranquillus, 1914: *De vita Caesarum*, ed. J. C. Rolfe, Massachusetts: Harvard university press.
23. Tatianus, 1915. *Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
24. Tertullianus, 1954. *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 1)*, eds. E. Dekkers, J. G. P. Borleffs, R. Willems, R. F. Refoulé, G. F. Diercks & A. Kroymann, Brepols.
25. The Apostolic Fathers. 2007: *Greek Texts and English Translations 3rd edition*, ed. Michael W. Holmes, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Mokslinė literatūra:

1. Ališauskas V., Alekna D. 2003. *Bažnyčios tėvai: nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo*, Antologija Vilnius: Aidai.
2. Andersen, Carl. 2009. *Theologie und Kirche im Horizont der Antike*, Berlin: Walter de Gruyter.
3. Bagatti, Bellarmino. 1979. San Giustino nella sua patria. *Augustinianum* 19(2), 319–331.
4. Barnard, Leslie W. 1967. *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Barnard, Leslie W. 1978. *Studies in Church History and Patristics*. Tessaloniki: Patriarchal Institute for Patristics Studies.
6. Barnard, Leslie W. 1997. *The First and Second Apologies*. New York: Paulist Press.
7. Bastiaensen A. A. R., Hilhorst A., Kortekaas G. A. A., Orban A. P., Van Assendelft M. M., Chiarini G., Lanata G., Ronchey S. 1987. *Atti e passioni dei martiri*. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla.

8. Bauer, Walter. 1971. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
9. Behr, John. 2013. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
10. Bibliowicz, Abel Mordechai, 2013. *Jews and Gentiles in the Early Jesus Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
11. Bobichon, Philippe. 1999. Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr. *Revue des Études Augustiniennes* 45, 233–59.
12. Bobichon, Philippe. 2003. *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon: édition critique*. Fribourg: Academic Press.
13. Boyarin, Daniel. 2001. Justin Martyr Invents Judaism. *Church History* 70(3), 427–461.
14. Bonner, Campbell. 1940. *Melito of Sardis, The Homily on the Passion*. London: Christophers.
15. Brakke D., Jacobsen Anders–Christian, Ulrich J. 2014. *Early Christianity in The Context of Antiquity*. Frankfurt: Peter Lang Edition.
16. Brakke, David. 2010. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. London: Harvard University Press.
17. Chadwick, Henry. 1965. Justin Martyr's Defence of Christianity. *Bulletin of the John Rylands Library* (47), 280.
18. Cline, Brandon. 2020. *Petition and Performance in Ancient Rome*. USA: Gorgias Press.
19. Daniélou, Jean. 1973. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. London: Darton, Longman & Todd.
20. De Ste. Croix, Geoffrey E. M., 2006. *Christian Persecution, Martyrdom, Orthodoxy*, New York: Cambridge University Press.
21. de Vogel, C. J. 1978. Problems concerning Justin Martyr: Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith? *Mnemosyne* 31(4), 360–88.
22. Dillon John M., Long A. A. 1996. *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
23. Droge, Arthur J. 1987. Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *Church History* 56(3), 303–319.

24. Dulk, Matthijs. 2018. Justin Martyr and the Authorship of the Earliest Anti-Heretical Treatise. *Vigiliae Christianae* 72, 471–483.
25. Dumčius, Jonas. 1989. *Graikų kalba*. Vilnius: „Mokslo“ leidykla.
26. Dunn, James D. G. 1999. *Jews and Christians – The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
27. Ferrar, William John. 1919. *The Early Christian Books*. London: Society For Promoting Christian Knowledge.
28. Freeman, Charles. 2009. *A New History of Early Christianity*. London: Yale University Press.
29. Frend, William Hugh Clifford, 1965: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Alden Press
30. Frend, William Hugh Clifford, 1984. *The Rise of Christianity*. London: Darton, Longman & Todd.
31. Girgenti, Giuseppe. 1995. *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero.
32. Goodenough, Erwin R. 1923. *The Theology of Justin Martyr*. Jena: Verlag Frommannsche Buchhandlung.
33. Grant, Robert M. 1970. *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*. Oxford: Clarendon Press.
34. Harnack, Adolf. 1904 (I). *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. London: ET Williams & Norgate.
35. Hartog, Paul A. 2015. *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*. Cambridge: James Clarke & Co.
36. Hengel, Martin, 1999. The Septuagint as a Collection of Writings Claimed by Christians: Justin and the Church Fathers before Origen. *James Dunn, D. G., Jews and Christians – The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 39–84.
37. Hofer, Andrew. 2003. The Old Man as Christ in Justin's "Dialogue with Trypho". *Vigiliae Christianae* 57(1), 1–21.
38. Horbury, William. 2006. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark.
39. Hunt, Emily J. 2003. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. London: Routledge.

40. Karamanolis, George. 2021. *The Philosophy of Early Christianity (2nd edition)*. London: Routledge.
41. Layton, Bantley. 2021. *The Gnostic Scripture*. New Haven: Yale University Press.
42. Lampe, Peter. 2003. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Augsburg: Fortress Publishers.
43. Lane Fox, Robin, 2006: *Pagonys ir krikščionys*, vertė Mantas Adomėnas, Vilnius: Aidai.
44. Lieu, Judith M. 2015. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
45. Lieu, Judith M. 2016. *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity (2nd edition)*. London: Bloomsbury T&T Clark.
46. Marcovich, Miroslav. 1994. *Iustini Martyris apologiae pro Christianis*. New York: W. de Gruyter.
47. Minns, Denis, Parvis, Paul. 2009. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford University Press.
48. Misiarczyk, Leszek, 2021. Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho, the Jew". *Verbum Vitae* 39(3), 941–958.
49. Murray, Michele. 2004. *Playing a Jewish Game: Gentile Christians Judaizing in the First and Second Centuries CE*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
50. Musurillo, Herbert. 1972. *The Acts of The Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
51. Norris, A. Richard, 2008. The Apologists. *Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 36–44.
52. Osborn, Eric Francis. 1973. *Justin Martyr*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
53. Osiek, Carolyn. 1999. *The Shepard of Hermas*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
54. Rajak, Tessa, 1999. Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho the Jew*. *Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price, Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford: Oxford University Press, 59–80.
55. Rohrbacher, David. 2016. *The Play of Allusion in the Historia Augusta*. Madison: The University of Wisconsin Press.

56. Skarsaune, Oskar. 1976. The Conversion of Justin Martyr. His Life and Thought. *Studia Theologica* 30(1), 53–73.
57. Skarsaune, Oskar. 2010. Justin and the Apologist. *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, 121–136.
58. Snyder, H. Gregory. 2007. Above the Bath of Myrtinus: Justin Martyr's "School" in the City of Rome. *The Harvard Theological Review* 100(3), 335–362.
59. Stover J. A., Kestemont M. 2016. The Authorship of the *Historia Augusta*: Two New Computational Studies. *The Bulletin of the Institute of Classical Studies* 59(2), 140–57.
60. Tarrant, Harold. 1985. *Scepticism or Platonism: The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
61. Thomassen, Einar. 2004. Orthodoxy and Heresy in Second–Century Rome. *Harvard Theological Review* 97(3), 241–256.
62. Trakatellis, Demetrios, 1986. Justin Martyr's Trypho. *The Harvard Theological Review* 79(1), 287–97.
63. van Winden, J. C. M. 1971. *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*. Leiden: Brill.
64. Wagemakers, Bart, 2010. Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti–christian Imputations in the Roman Empire. *Greece & Rome* 57(2), Cambridge University Press, 337–354.
65. Wilken, Robert Louis, 2003: *the Christians as the Romans Saw Them*, New Haven and London: Yale Univeristy Press.
66. Williams, A. Michael. 1996. *Rethinking "Gnosticism"*. Princeton: Princeton University Press.
67. Wilson, Stephen G., 2004. *Related Strangers: Jews and Christians*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.