

VILNIAUS UNIVERSITETAS
FILOLOGIJOS FAKULTETAS

ARŪNAS PAJAUJIS

ANTIKNĖS LITERATŪROS RECEPTIJA, KEIČIANTIS KULTŪROS PARADIGMAI:
BAZILIJAUS CEZARIEČIO ATVEJIS

Darbo vadovas: Prof. Vytautas Ališauskas

Vilnius, 2024

Įvadas	3
1. Παιδεία – tarp socialinio rodiklio ir kultūros tęstinumo	7
1.1. Kas buvo παιδεία ?	7
1.2. Παιδεία kaip transkultūrinė problema	12
1.3. Παιδεία krikščioniškos kultūros kontekste	15
2. Pagoniška ir krikščioniška literatūros tradicijos.....	19
2.1. Pagoniškos ir krikščioniškos literatūros tradicijų bruožai	19
2.2. Krikščionių ir pagonių požiūriai į kultūrą ir literatūrą IV amžiuje.....	28
2.3. Identiteto problema klasikinės literatūros palikime tarp pagonių ir krikščionių.....	31
2.4. Julijono Apostatos bandymas suformuoti literatūrinį identitetą.....	36
3. Apie Bazilijaus Cezariečio tikslingos pagoniškos literatūros pritaikymą.....	43
3.1. Bazilijaus Cezariečio παιδεία permąstymo motyvas.....	43
3.2. Antropologijos problema Bazilijaus mąstyme	45
3.3. Bendrosios vertybės tarp krikščionių ir „kitų“	47
3.4. Literatūrinė turinio ir formos distinkcija	49
3.5. Kristaus mokymo paieškos pagonių raštuose.....	51
3.6. Askezės klausimas <i>Ad Adolescentes</i>	54
3.7. Klasikinės literatūros kūrinio epistemologinė vertė.....	56
Išvados.....	58
Bibliografija	62
Šaltiniai.....	62
Literatūra	63
Santrauka.....	69
Summary	70

Ivadas

Arnobijus Sikietis, krikščionių apologetas, IV a. pradžioje rašė: „Jūs netikite mūsų raštais, o mes netikime jūsų“ (Kahlos 2012: 525). Tokiu būdu jis apibūdina pagonių romėnų ir krikščionių tarpusavio įtarumą. Nuo II a. mokyti krikščionys ir pagonys abejojo vienu ir kitų tekstų autoritetu ir patikimumu. Ir kol pagonys nebuvo linkę į kompromisus su krikščionybe, krikščionių santykis su pagoniška literatūra greičiau buvo ambivalentiškas nei kardinaliai prieštaringas. Kaip pastebi Werner Jaeger, nuo pat I a. klasikinių autorių darbai krikščionių buvo aktyviai pritaikomi savo reikmėms (Jaeger 1961: 14–17). Tai galėjo būti klasikinių tekstų literatūrinių formų megdžiojimas ar siužetų adaptacija, tačiau jų vertė taip pat galėjo būti ir neigiama. Tai geriausiai išreiškia Tertulijono pastebėjimas: *Quid enim Athenis et Hierosolymis, concordia? Quid academiae et ecclesiae consensus?* (De Praes. Haer. 7). IV a. buvo ir imperijos christianizacijos laikotarpis. Pati christianizacija buvo galingas, bet ne visa naikinantis procesas. Todėl dauguma kultūrinių tradicijų kito, o ne išnyko. Klasikinės literatūros reikšmė buvo permąstoma, bet neignoruojama. Šio kultūrinio lūžio laikotarpiu Bazilijaus Cezariečio kūrinys *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium*¹ tapo reikšmingiausia krikščionybės ir pagonybės literatūrinio ryšio interpretacija. Nuo to laiko antikinė literatūra galėjo būti suvokta kaip integrali krikščioniškos kultūros dalis. O pats *Ad Adolescentes* tapo svarbiu tiltu tarp pagonių ir krikščionių pasaulėžiūrų ir toliau leidžiant klasikinei literatūrai išlikti kaip priemonei moraliniam ir intelektualiniam ugdymui. Darbe keliami **tezė** yra tokia: *vėlyvosios Antikos periodu, klasikinis παιδεία modelis nebuvo nesuderinamas su krikščioniška kultūra. Vėlyvosios Antikos kultūrinę transformaciją pirmiausiai reikėtų interpretuoti kaip simbiozės, o ne „kultūrinių karų“ laikotarpį. Bazilijus Cezarietis, plėtodamas ansktesnių autorių požiūrius, parodė, jog klasikinė literatūra iš principo yra suderinama su krikščionišku gyvenimu. Taip yra todėl, nes klasikinėje literatūroje atsispindi visiems bendri ir Dievo sukurti gėrio siekimo principai.* Šiai problemai ištirti **darbo objektą** sudarys trys dalys: 1) παιδεία sistemos istorinis pristatymas; 2) klasikinės literatūros recepcijos kaita Romos imperijos visuomenėje IV a; 3) Bazilijaus Cezariečio traktatas *Ad Adolescentes*.

Problemos aktualumą lemia dvi glaudžiai susijusios historiografinės aplinkybės. Pirmiausia tai naujai prasidėjusi diskusija dėl klasikinės literatūros paveldo reikšmės IV a., kurią pradėjo Alan Cameron (2011). Cameron parodė, jog tyrimuose dominuojantis vaizdinys, interpretuojantis klasikinę literatūrą kaip aršią pagonių ir krikščionių propagandinę priemonę, yra pernelyg prieštaringas. Dėmesys turi būti sutelktas ne į tariamus IV a. „kultūrinius karus“, bet į dviejų kultūrinių paradigmų simbiozę, krikščionių vykdomą antikinės literatūros apropiaciją, į pozityvų

¹ Toliau - *Ad Adolescentes*.

požiūrį, kas sieja krikščionybę su graikų-romėnų kultūra. XX a. historiografijos tyrimuose visa tai buvo ignoruojama. Naujo historiografinio požiūrio pritaikymas Bazilijaus Cezariečio atvejui leidžia atskleisti naujus krikščioniškos kultūros problemų klodus.

Iš esmės kiekvienas *Ad Adolescentes* tyrimas (su nedidelėmis išlygomis) apsiribojo veikalą traktuoti kaip pakankamai atskirą subjektą nuo IV a. lūžinio laikotarpio procesų. Akcentuoti, jog Bazilijus buvo aktyvios polemikos dėl krikščionių ir pagoniškos literatūros santykio dalyvis, yra būtina, tačiau nepakankama. Dėmesys turi būti sutelktas ir į neakcentuotus dalykus: kaip klasikinė literatūra buvo traktuojama? ko buvo tikimasi iš klasikinės literatūros? kaip (ar) ji formavo skaitytojo identitetą? Prieš tai buvusių tyrimų prieiga buvo pernelyg ribota ir pačiam Bazilijui. Manoma, kad *Ad Adolescentes* skaitymas visos Bazilijaus filosofinės sistemos kontekste gali praplėsti diskusiją apie literatūrinių kūrinių vertę krikščionių bendruomenei ir atskleisti naujus krikščioniškos kultūros aspektus. Tai dar nebuvo padaryta.

Literatūra šiai diskusijai yra prieštaringa ir įvairialypė. Leitmotyvas apie krikščionių neigiamą požiūrį į klasikinę kultūrą atsirado Apšvietos laikotarpiu, ypač omenyje turint Edwardo Gibbono *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Tuo tarpu diskusija apie klasikinės literatūros prieštaravimus tarp pagonių ir krikščionių prasidėjo su Herbert Bloch (1945) straipsniu, teigiančiu apie „pagonybės sugrįžimo“ apraiškas IV a.. Pagonys klasikinę literatūrą naudojo kaip propagandinę priemonę prieš krikščionis, ją siejo su pagonišku identitetu, „pagoniška“ religija. Bloch straipsnio įtakos visai tolesnei subjekto tyrimų eigai nuneigti neįmanoma. Kartu tai leido ir kitiems tyrėjams įžvelgti IV a. „kultūrinių karų“ apraiškas. James J. Sheridan (1966) jas surado kovoje dėl Pergalės statulos, o J. F. Matthews „naujai kilusį“ paskutinių pagonių susidomėjimą klasikine literatūra siejo su Rytų kultū įtakos išaugimu. Andreas Alföldi (1990) nuėjo dar toliau. Jis postulavo, jog klasikinė literatūra buvo priemonė likusiems IV a. pagonims eksterpoliuoti pranykusias kulto žinias. Šioje tradicijoje pasitaikydavo ir radikalių interpretacijų. Viena iš jų – tai Charles Freeman veikalas (2003), skirtas krikščionių įvykdytai Antikos intelektualinio palikimo apropiacijai. Vienintelė sėkminga jos apraiška buvo autoritarinio platonizmo pritaikymas politinėms formoms. Kaip jau buvo minėta, Alan Cameron (2011) veikalo pasirodymas buvo stiprus smūgis visai susiformavusiai tradicijai. Cameron dėmesį sutelkia tiek į pavienius atvejus, tiek į plačius apibendrinimus, parodydamas, jog klasikinės literatūros palikimas buvo integrali naujai besiformuojančios krikščioniškos imperijos kultūros dalis. Tačiau Cameron požiūris nėra visuotinai priimtinas, o kartais ir visai ignoruojamas. Naujausias to atvejis yra Ioannis Papadopoulos (2021), kuris klasikinės literatūros likimą IV a. pirmiausiai sieja su mirštančia Romos patriotizmo idėja.

Bazilijaus *Ad Adolescentes* skirta literatūra taip pat yra gausi. Jaroslav Pelikan (1993), Max Laistner (1951) ir Alan Cameron (1967) straipsniai *Ad Adolescentes* interpretuojami kaip sąlyginai riboti savo prasme traktatai, skatinančia išsaugoti esančią edukacijos *status quo*. Bazilijaus biografas Philip Roussou (1992) apskritai neigia didesnę veikalo vertę, sakydamas, jog Bazilijus nepateikia vienareikšmių metodologinių priemonių krikščionių bendruomenei interpretuoti pagonių literatūrą. Ann Moffat (1972) ir Wendy Helleman (1992) mano, kad pagindinis *Ad Adolescentes* leitmotyvas yra nukreiptas į netiesioginį adresatą – jaunuolių tėvus, kuriuos nori patikinti, kad pagonių autorių studijos neatneš jų vaikams nieko blogo. Helleman eina toliau ir kartu įžvelgia Bazilijaus pastangas rimtai įtraukti jaunuolius į asketinį gyvenimą. Tuo tarpu Ernest Fortin (1981) atsisako manyti, jog Bazilijus tiesiogiai propagavo pagonių literatūrą. Neil McLynn (2010) laikosi kiek kontroversiškos nuomonės, sakydamas, kad Bazilijus iš tiesų kreipiasi į jaunus „akademikus“, o jo sūnėnas (jis tekste ir yra tikrasis adresatas) yra tik savotiška tekstualinė priemonė. Pats *Ad Adolescentes* esą savotiška parodija tos veiklos, kuria jis kadaise, būdamas retorikos mokytoju, užsiėmė. Jennifer Gane (2012) užima kur kas rimtesnę poziciją. *Ad Adolescentes* esą nebūtinai traktatas, kreipiantis į asketinį gyvenimą, bet savotiškas socialinis veikalas, kuris rūpinasi užtikrinti būsimųjų pilnaverčių piliečių teisingą gyvenimą. Benjamin Wayman (2016) eina kur kas toliau. Pasak jo, visi krikščionys turi natūralią teisę „pasiimti“ kiekvieną tiesą, nes ji esanti ne žmonių, o Dievo nuosavybė, todėl ir pagonių raštų studijavimas yra įmanomas.

Kaip matyti, *Ad Adolescentes* interpretacijos motyvas turi didelį diapazoną. Tačiau nei vienoje istoriografijos pozicijoje (išskyrus su labai didele sąlyga Wayman) nesutelkia didesnio dėmesio įvairialypiam ir greitai besikeičiančiam istoriniam kontekstui. Taip pat nei viena iš pozicijų neakcentuoja Bazilijaus bendros filosofinės sistemos, kuri gali padėti plačiau paaiškinti jo klasikinės literatūros interpretacijos motyvus.

Todėl mano pasirinktas tyrimo **metodas** pirmiausiai bus orientuotas į integruotą tyrimo prieigą, t.y. pastangas aprėpti kiek įmanoma visuminį mūsų išsikeltos problemos vaizdą. To reikalauja dvi problemos. Viena, *Ad Adolescentes* yra parašytas specifiniame IV a. istoriniame kontekste, kuriame vyravo aktyvūs debatai tarp pagonių ir krikščionių, taip pat ir tarp krikščionių. Taip pat *Ad Adolescentes* yra savotiškas polemikos objektas, kuris prieštarauja kitų krikščionių mąstytojų pozicijoms. Antra, Bazilijus, būdamas vienas iš ryškiausių Bažnyčios filosofų, suformavo originalią ir plačią savo filosofinę sistemą, kurioje su literatūros verte susijusios sąvokos (dorybė ar prigimtis) yra plačiai vartojamos. Integruotas požiūris padės surasti dar neatrastus ar ne taip eksplikuotus Bazilijaus argumentus. Galiausiai, interpretuojant patį *Ad Adolescent*, yra naudojamas ir hermeneutinis metodas.

Šio magistrinio darbo **tikslas** yra pristatyti lūžinę kultūrinę epochą ir jos debatus, skirtus klasikinės literatūros recepcijai. Taip bus įvykdyta ne tik aptariant recepciją, bet ir παιδεία fenomeną bei išanalizavus pasirinktą Bazilijaus Cezariečio atvejį. Siekiant šio tikslo bus įgyvendinti trys **uždaviniai**: a) remiantis istoriografija, pateikti παιδεία funkcionavimo modulį (edukacijos modulį, kuriame egzistuoja klasikinė literatūra) ir apibrėžti jos keliamus kultūrinius prieštaravimus, taip stengiantis išryškinti pačią pradinę problemos užuomazgą; b) pateikti IV a. literatūros kultūros situaciją bei pagonių - krikščionių požiūrio į literatūrą dichotomijos kritiką; c) išanalizuoti Bazilijaus *Ad Adolescentes*, remiantis holistiniu požiūriu į visą jo mąstymo sistemą.

Pats darbas yra dalijamas į tris **dalys**. Pirmą dalis – įvairiapusė παιδεία analizė. Pirmiausia dėmesį skirsiu apibrėžti παιδεία funkciją visuomenėje ir tai, kaip ji konkrečiai veikė kaip edukacinė sistema. Toliau aptarsiu transkultūrinės παιδεία problemos santykius su romėnų ir žydų pasauliais, pabrėždami jos adaptacijos problemas. Galiausiai pateiksiu bendriausius bruožus, kaip nuo ankstyviausių savo laikų krikščionys priėmė παιδεία problemą. Antroje dalyje pirmiausia atkreipsiu dėmesį į egzistavusias dvi literatūrinės tradicijas – pagonių ir krikščionių. Taip paaiškinsiu, jog paskyrų kultūrų tradicijose literatūros reikšmė visuomenėje galėjo radikaliai skirtis. Tai leis suprasti, kad pretenzijos išvelgti pagonių literatūrinėje tradicijoje tariamų šventraščio apraiškų yra neteisingos. Toliau bus akcentuojami atskiri atvejai, susiję su istoriografijoje įsigalėjusia nuomone apie pagonių literatūros vertės supratimą. Parodysiu, kad nuomonė, jog pagonys „savo“ literatūroje ieškojo ryškaus identiteto, istorijos, religijos apraiškų, yra klaidinga. Galiausiai pademonstruosiu, jog vienintelį kartą, kada buvo galima išvelgti tokias pretenzijas, buvo Julijono Apostatos laikais. Trečia dalis skirta *Ad Adolescentes* filosofinei-hermeneutiniai analizei. Joje akcentuosiu veikalo motyvą, antropologijos problemą, turinio-formos distinkciją, krikščioniškos moralės apraiškas pagonių literatūroje.

1. Παιδεία – tarp socialinio rodiklio ir kultūros tęstinumo

1.1. Kas buvo παιδεία ?

Vienas įstabiausių iš vėlyvosios Antikos pasaulio likusių vizualinio – socialinio meno šaltinių yra penkiolika mozaikos plokščių, pasakojančių mažo berniuko Kimbro (ΚΙΜΒΡΟΣ) kelią į dorybingo vyro pasaulį². Tose mozaikose nuoseklia linija Kimbro gyvenimas vaizduojamas nuo jo gimimo turtingoje šeimoje, jo nerūpestingų ankstyviausių vaikystės dienų iki susitikimų su mokytojais, bendraklasiais, su jo įveiktomis kliūtimis. Kiekvienoje iš jų yra matyti nuo vienos iki keturių skirtingų scenų, kuriose pasirodo atitinkami personažai – realios asmenybės ar personifikacijos. Graikiškos inskripcijos čia reiškia ne tik tikrinius vardus, bet ir abstrakčias koncepcijas, personifikacijas, kalendoriaus datas, net mentalines būsenas. Pačias mozaikas galima įvertinti kaip didaktinį įrankį, kuris suteikia vizualinį komentarą apie pagundas, kvailybes ir pavojus, kurie tyko bet kurį vaiką, jo kognityvinėms funkcijoms dar neišsivysčius, jam dar nesuprantant, kaip taisyklingai elgtis savo socialinėje aplinkoje.

Laimė, Kimbras turėjo savo asmeninį pagalbininką – Filiją (ΦΙΛΙΟΣ). Jo παιδαγωγός, Filijas, šeimos pasirinktas auklėtojas, pats tikriausias vergas, buvo vaikų prižiūrėtojas, taip pat ir pradinio lygmens mokytojas. Iš Kimbro rankų, kurias jis maskatuoja, ir rykštės, su kuria Filijas jį pliekia, suprantama, jog žinios buvo skiepijamos ne tik apeliuojant į mokinio supratingumą. Supykęs dėl Kimbro elgesio, Filijas atveda jį pas Marijaną (ΜΑΡΙΑΝΟΣ), t.y. γραμματικός. Filijas nori parodyti, kokią svarbą turi auklėjimas – Marijano autoritetas yra įtvirtinamas jo turimų žinių pavyzdžiu. Jis vaizduojamas sėdintis šalia senyvo žmogaus Apolonido (ΑΠΟΛΩΝΙΔΕΣ), o taip pat tarp jų yra Nosas (ΝΟΣΟΣ). Nors mozaikos čia yra ypač pažeistos, tačiau galima daryti prielaidą, kad Marijanas, pasinaudodamas savo išmanymu apie žmogaus kūną, slaugė ir gydė Apolonidą – atliko išsilavinusio vyro verta pareiga. Supratęs, koks svarbus išlavinto vyro protas ir rankos, paskutiniuose Kimbro gyvenimą fiksuojančiuose vaizduose matyti, kad jis susipažįsta su Aleksandru (ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ) – dar vienu neeiliniu gramatiku. Prieš tai sulaukęs dovanų rašymo lentelės ir stiliaus, Kimbras kimba į mokslus. Jis draugiškai sveikinas su mokytoju, kuris bučiuoja jo žandą, o šalia Kimbro ir Prisko (ΠΡΙΣΚΟΣ) (jo mokyklos bičiulio) esanti Filija (ΦΙΛΙΑ) simbolizuoja tiek draugystę, tiek santarvę. Kimbras tampa didesnis ir brandesnis. Klasėje, kurioje jis mokosi, atgyja

² Iš viso yra priskaičiuojama penkiolika išlikusių mozaikos plokščių, priskiriamų vienai ir tai pačiai grupei. Galima ne abejoti, jog jų buvo daugiau. Jų būklė nėra vienoda: kai kurios išliko ištisos ir beveik nepažeistos, o kitų tėra tik fragmentai. Šiuo metu visos jos yra privačių kolekcijų paskyroje Jugtinėse Amerikos Valstijose ir kitose šalyse. Jų datavimas yra priskiriamas vėlyvam IV-V a. Jos buvo atrastos tuometinėje Antiochijoje, o jų stilistinis pobūdis yra būdingas ir kitoms aplinkui randamoms mozaikoms. Su pačiomis mozaikomis galima susipažinti šitose internetinėse nuorodose: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20066785.pdf>; https://www.academia.edu/44876723/Bringing_Up_Baby_Five_Unpublished_Panels_in_the_Kimbros_Mosaic_Series.

daug mokslo terminų, pavyzdžiui, Diatribè (ΔΙΑΤΡΙΒΗ). Tuo tarpu Aleksandras yra bučiuojamas Paidėjos (ΠΕ(ΑΙ)ΔΙΑ(ΕΙΑ) – taip vaizduojama intensyvi mokymosi aplinka. Žinutės apie Kimbro gyvenimą baigiasi pergalingai. Jis, kaip nugalėtojas, yra nešamas būrio vyrų. Jo rankos iškeltos, nes tikriausiai laimėjo kažkokio pobūdžio retorikos varžybas – taip vainikuojami jo ilgi mokymosi metai.

Tokia vaizdinga mozaikų teikiama apybraiža (Marinescu, Cox, Wachter 2007) buvo daugiau ar mažiau tipinė situacija, sąlyginai nedidelio skaičiaus Romos imperijos gyventojų namuose. Aišku, pirmiausia tai yra pasakytina apie finansiškai pasiturinčias šeimas, kurios vertino kultūrą. Tai buvo παιδεία sistema – patikimiausias ir vienintelis būdas per edukaciją įgyti pasitikėjimą savimi, įgyti kitų pagarbą, daryti gerus sprendimus. Kaip ir daugelis graikų kultūroje atsiradusių sąvokų, παιδεία (lotynų kultūros aplinkoje žinoma kaip *humanitas*) inkorporavo ir tradicinius idealus, ir naujus siekius. Παιδεία galima suvokti kaip savotišką mokymosi sistemą, klasikiniu Graikijos istorijos laikotarpiu sujungusią gimnastiką, gramatiką, retoriką, muziką, matematiką, geografiją, gamtos mokslus ir filosofijos studijas. Kaip matome, tai buvo universalios studijos, skirtos treniruoti žmogaus moralinę dvasią. Tačiau ir ji skirtingais laikotarpiais patyrė savitas transformacijas. Pavyzdžiui, maždaug apie II a.pr.Kr. į παιδεία buvo pradėta žiūrėti labiau kaip į tam tikrą literatūrinį užsiėmimą. Nors vis dar buvo mokoma algebros ir geometrijos pradmenų, tačiau svarbiau tapo įvaldyti kalbą ir išmokti elegantiškai rašyti. Taip muzika ir gimnastika neteko savo pradinės reikšmės (Salapa-Eliopoulou 2012: 77). Antra, παιδεία įgijo kur kas didesnę ulitiritarinę prasmę. Standartinei polio bendruomenei sunykus, o graikų kultūrai įsiveržus į Rytus ir Vakarus, į ją pradėta žiūrėti kaip į užsiėmimą, kuris turėtų užtikrinti ne tiek harmoningą sielos veiklą, kiek paruošti politiniam gyvenimui, retorikos praktikai, t.y. visuomeninei veiklai. Taip filosofinis edukacijos pradas, geriausiai išreikštas Platono ir Aristotelio, buvo iš dalies atmetas.

Be didesnių skrupulų galima sakyti, kad imperijos periodu į παιδεία buvo žiūrima kaip į universalų reiškinį lotynų ir graikų kultūrų dominuojamose erdvėse. Nors būta pakankamai skirtumų, leidžiančių Henri-Irenee Marrou šnekėti ir apie savotišką romėnų mokyklų variaciją (Marrou 1981: 265–314), vis dėlto sinkretinėje Romos imperijos aplinkoje buvo pasiekta tokio lygio simbiozė, jog nesivarginant galima laikyti παιδεία bendru imperijos fenomenu. Romėnai παιδεία sėkmingai inkorporavo, adaptavo ir toliau skatino jos reikšmę Apeninų pusiasalyje ir už jos ribų, beveik nekeisdami nei jos turinio, nei formos (Morgan 1998: 23–24). Romėnai παιδεία perimti pradėjo II a.pr.Kr. su prasidėjusiais žygiais į helėnų kraštus. I a.pr.Kr. pabaigoje παιδεία Apeninų pusiasalyje jau buvo dominuojanti edukacijos forma (Marrou 1981: 242). Graikiškos kultūros elementų perėmimas išaukė ir tolesnę romėnų kultūros raidą nulėmusi ginčą dėl Romos visuomenę apėmusio filhelenizmo. Filhelenizmas nebuvo tik mažos dalies aristokratų pozicija – susižavėjimą

juo reiškė įvairios Romos visuomenės klasės, rodydamos teigiamą polinkį į graikų teatrą, literatūrą ir net į papročius. Čia, aišku, būta ir konservatyviosios opozicijos, kurios priešakyje buvo Markas Porcijus Katonas. Tačiau net ir filosofų išvaymas 161 m.pr.Kr. pasirodė esąs tik trumpas ir neveiksmingas reakcijos epizodas.

Nors romėnai niekada negalėjo nustoti žavėtis graikiškuoju pasauliu, tačiau lotynų ir graikų kalbų santykis išliko kur kas problemiškesnis. Nuo II a.pr.Kr. iki ankstyvosios imperijos laikų romėnai sėkmingai integravo graikų kalbą į savo aplinką, paversdami ją gero tono ženklu. Bilingvistinis mokymas, bene pirmas toks sąmoningas edukacinio modelio pasirinkimas apskritai, tapo būtinas, tikintis būti rimtai priimtam romėnų pasaulyje. Čia galima surasti ir įdomių pavyzdžių, susijusių su mažųjų mokinių vertimais ir lyginimais iš lotynų kalbos į graikų: Ciceroną ir Demosteną, Homerą ir Vergilijų (*Ibid.* 255). Tuo tarpu graikas, mokantis lotynų kalbą, buvo maloni retenybė. I a. jau buvo pastebimas tokio bilingvistinio modelio lėtas nykimas. Paradoksalu, tačiau tai galima paaiškinti su pagaliau atėjusia lotyniškos kultūros branda. Nebuvo pagrindo ieškoti alternatyvos, kada atsirado tokie kultūros milžinai kaip Horacijus, Ovidijus ar susiformavus savarankiškai filosofijos ar istoriografijos tradicijai. Kartu galima pastebėti ir paprastesnius dalykus – sunkumus, su kuriais susidurdavo vaikai, besimokantys dviejų kalbų vienu metu (*Ibid.* 259). Tai buvo kultūrinio bipoliariškumo Romos imperijoje užuomazgos, kurios išryškėjo IV a. su lotyniškais vakarais ir graikiškais rytais. Tačiau pačioje edukacinėje sistemoje dalykai kito lėtai. Literatūriniai idealai romėnų mokyklose ir toliau buvo tiek romėniški, tiek graikiški, o kultūriškai konservatyvūs senatorių luomas dar iki pat VI a. stengėsi palaikyti graikų literatūros gyvybingumą (Brown 2000: 322).

Jau buvo užsiminta apie παιδεία universalumą. Šaltiniuose pasirodo εγκύκλιος παιδεία sąvoka. Jos šerdyje buvo idėja, jog *kultūringas* pilietis turėjo būti *apsuptas* menų ir mokslo. Panaši universalumo išraiška egzistavo ir lotynų pasaulyje su *septem artes liberales*. Kalbėdamas apie tai, koks turėtų būti jaunuolio ugdymo planas, Kvintilijanas nurodo, kad a) studijos privalo būti nukreiptos į aukštesnės paskirties užsiėmimus, pirmiausia čia turima omenyje retoriką; b) studijos, kurios nėra literatūrinės, nors ir negali pačios padaryti iš jaunuolio oratoriaus, bet esančios būtinos (*Inst. Orat.* 1.10.1–2). Argumentai čia yra pakankamai standartiški ir krypsta į požiūrį, kad oratorius nėra tik kalbos meno žinovas ir atlikėjas, bet ir visapusiškai išsilavinusi asmenybė. Kvintilijanas geometriją pripažįsta kaip geriausią įrankį tobulinti minties žvitrumą ir greitumą (1.10.34–35). Negana to, teisminiuose konfliktuose, susijusiuose su žemės sklypo ribų nustatymu, dažnai reikia remtis geometriniais principais (1.10.36). Tuo tarpu muzika yra reikalinga oratoriaus įtikinėjimo įgūdžiams tobulinti, mat ji yra ne tik sklandžios argumentų sekos pademonstravimas, bet ir balso tembro įvaldymas, sklandus kalbėjimas, emocijų sukėlimas (1.10.22–30).

Kvintilijanui, kaip ir kitiems antrosios sofistikos srovės rašytojams, retorika buvo aukščiausia, ką παιδεία galėjo pasiekti. Apskritai retorika buvo įsivaizduojama kaip praktinio, teorinio ir kūrybinio mokslo mišinys. Būtent todėl ir yra neįmanoma padaryti oratoriaus, mokant jį vien gamtos mokslų ar matematikos (2.18.1–5). Tačiau nors retorika ir yra tam tikra mokslų simbiozė, jos šerdis yra literatūros studijos plačiausia šio žodžio prasme. Kvintilijanas teigia, jog racionali idealių retorikos studijų strategija remiasi viešo kalbėjimo pratybomis, rašymu, literatūros meistrų skaitymu (10.1.1–5). Toks skaitymas turi būti selektyvus tiek formos, tiek turinio prasme. Pats skaitymas atlieka itin aktyvią funkciją, mat iš mokinių buvo tikimasi, jog jie sugebės tiksliai imituoti senuosius autorius, kūrybingai perkurs jų tekstus, sugebės suprasti kompozicijos, vertimo principus (10.2–7). Tačiau galbūt pati svarbiausia tokių studijų išdava buvo ta, kad tikėtasi, jog žmogus, praktikuojantis retoriką, bus doras žmogus (12.1.1–6). Reikalas yra tas, kad Kvintilijanas stengiasi atkreipti dėmesį į problematišką retorikos praktikos patirtį, kuri atvedavo prie vienašališko suinteresuotumo, bet ne prie visuomeninio gėrio siekimo. Jis kartu įveda ir tam tikrą moralinį imperatyvą. Retorika čia yra ne instrumentinė ir galinga prieiga prie politinio gyvenimo, bet panaši savo praktika į filosofiją. Jos orientyras – siekis tapti puikiu piliečiu. Παιδεία taikymas įgytų žinių dėka tik tada bus pripažintas kaip gera veikla, kai atsilies į piliečių reikalus. Taigi, mokslo eksploatavimas yra tiek moralinė pareiga, tiek jų skleidėjų visuomeninis įvertinimas.

Kalbant apie sistemiškesnius dalykus ir turint omenyje Romos imperijos mokyklinį modelį, pirmiausia vertėtų galvoti ne apie konkrečius objektus ar mokyklinius pastatus, bet apie pačią veiklą. Retai kada susiklostydavo tokios aplinkybės, kad būtų galima kalbėti apie viešas institucijas. Παιδεία tai greičiau mokymosi veiksmas, žinių perdavimo ir jų tobulinimo sinonimas. „Mokyklą“ šiuo atžvilgiu reikėtų tapatinti su pačiu mokytoju, jo veiksmis. Kalbėti apie „mokyklą“ kaip apie tam tikrą mokytojų susivienijimą, kuriame paskiri mokslų žinovai aiškindavo apie atskirus subjektus, būtų klaidinga (Sandness 2009: 17).

Patį mokymosi pakopų struktūra nebuvo tokia griežta, t.y. suskaidyta į tris atitinkamas dalis, kaip bandė įtikinti Marrou. Marrou požiūriu, mokymosi pobūdis buvo skaidomas pagal lūkesčius, kuriuos kėlė atitinkamo amžiaus vaikai – pakankamai tipinė Antikos idėja. Iki 7-erių metų visas lavinimas buvo namiškių reikalas ir apsiribojo jaunuolio rūpesčių tvarkymu. Šia veikla užsiėmė šeimos moterys ir samdytos arba vergės auklės. Vaikas buvo mokomas jo socialinės aplinkos taisyklių, mandagumo, moralės normų pagrindų (Marrou 1981: 142). Tikroji παιδεία prasidėdavo vaikui sulaukus jau minėtų 7-erių metų amžiaus. Pradinio lavinimo etape dėmesys eksplicitiškai buvo sutelktas į kalbos pradmenų įvaldymą – gebėjimą rašyti ir skaityti. Tai buvo γραμματιστής nuopelnas. Patys mokiniai užsiimdavo tokiomis užduotimis kaip žodžių perrašinėjimas, jų taisyklingas tarimas, skiemenavimas. Dažnai žodžiai, kurie būdavo perrašinėjami,

buvo dievų, herojų, istorinių asmenybių vardai – taip kartu buvo mokomasi ir bendrų kultūros pradmenų. Antras mokymosi etapas buvo susijęs su γραμματικός veikla ir skirtas poetų kūriniais aiškinti, gilesnėms gramatikos studijoms (*Ibid.* 160–161). Literatūros kūrinių ištraukos buvo recituojamos, interpretuojamos, tyrinėjamos. Kartu skaitant klasikinę literatūrą, buvo formuojamas ir distinktyvus etinio, o kartu ir kultūrinio identiteto jausmas. Ypač tam tiko Homero darbai (Sandness 2009: 22). Paskutinį etapą galima įvardinti kaip „specializaciją“. Mokiniai rinkdavosi kryptis, kurioms norėjo paskirti savo sukauptas žinias. Aišku, populiariausios buvo retorikos studijos, tačiau jaunuoliai rinkdavosi ir filosofiją, mediciną (Marrou 1981: 186–217). Pačios literatūros studijos ir toliau buvo tęsiamos, o ir toliau joms buvo teikiama didžiausia reikšmė. Pasikeitė tik perspektyva: ką daryti su jomis? Didžiausias dėmesys buvo sutelktas į praktinį jų panaudojimą (Sandness 2009: 23).

Marrou teikiamas παιδεία sistemos modelis atrodė ypač patrauklus, tačiau paaiškėjo, kad jis ne vienoje vietoje yra taisytinas. Didžiausia bėda pasirodė tai, jog vargu, ar tokios vienareikšmiškos sistemos būta. Specifinės multikultūrinės Romos imperijos teritorijos turėjo ir specifines prieigas prie graikiškojo išsilavinimo būdo, ir specifines problemas, kurias reikėjo išspręsti. Kartu ir lotynų, ir graikų kultūrų epicentruose dažnai pasitaikydavo išskirtinumų. Yun Lee Too teisingai pabrėžia, kad Marrou požiūris, jog παιδεία laikotarpis jaunuolių gyvenime buvo atsietas nuo politikos ar suaugusiųjų pasaulio kasdienybės, nebėra taip lengvai apginamas (Too 2001: 10). Παιδεία buvo tiek savotiškas socializacijos, tiek ir politinių normų diegimo procesas. Ji nepriklausė nuo vaiko turimo talento, jo atitinkamų gebėjimų paskyrose srityse, bet priklausė nuo luomo ir finansinės padėties. Tuo tarpu Allan D. Booth suabejojo ir trijų dalių sistema. Vargiai galima teigti, kad vaikų auklėjimo pasiskirstymas tarp γραμματιστής ir γραμματικός buvo toks akivaizdus, o ir apskritai ar būta tokio griežto perėjimo nuo vieno prie kito (Booth 1979: 3–4). Booth atkreipia dėmesį, kad Marrou koncepcija neabejotinai reikalauja centristinio požiūrio į romėnų ir graikų kultūras ir laiko visiškai įmanomu dalyku, jog tose teritorijose, kuriose centrinė valdžia nesugebėdavo užtikrinti valstybinio modelio, vyravo unikalūs mokyklų tipai (*Ibid.* 8). Marrou, pasirodo, esąs pernelyg pasidavęs schematizavimams, o jo modelis gali būti taikomas tik dideliems graikų ir lotynų kultūros centrams, ir taip kaip ne kiekvienas paskyras scenarijus, bet standartinis modelis. Jei kas ir matyti mokyklų sistemoje, tai universalūs idealai, tačiau su didele struktūrine įvairove.

Liko paliesti dar vieną demografinį-socialinį klausimą, susijusį su παιδεία. Reikia nepamiršti, kad kai kalbama apie aukštosios kultūros vartojimą iki industrinio laikotarpio, turima omeny elito kultūrą. Iš esmės visi, kurie buvo auklėjami παιδεία dvasia buvo finansiškai arba kultūriškai visuomenės socialinės piramidės viršūnėje. Visiškai atskiras, o kartu ir problemiškas

klausimas yra tas, koks skaičius Romos piliečių pasižymėjo raštingumu ? Tokių tyrimų metodologija ypač įvairuoja, beje, kaip ir patys skaičiai. Reikia turėti omenyje, kad religinių, etninių, kultūrinių grupių ar konkrečių regionų raštingumo lygis taip pat buvo įvairus. Kad ir kaip ten būtų, tačiau tikriausiai pats saugiausias spėjimas yra apytikriai nuo 10% iki 15% bendros populiacijos (Curchin 1995: 461–476; Hock 2002: 58). Ir vėl čia šnekama apie kiekybę, tačiau ne apie kokybę. Iš tų 10 – 15 % nemaža dalis tikriausiai turėjo tik ribotus gebėjimus rašyti ir turėjo tenkintis rašmenų ir aritmetikos pradmenimis. Taip pat aktyvus santykis su aukštąja literatūra buvo dar mažesnis – ne kiekvienas rado reikalą skaityti Platoną ar Tukididą. Reikia nukreipti žvilgsnį ir į tai, kad ne visi rasdavo reikalą pereiti visus *παιδεία* mokymosi žingsnius. Pramokus tai, kas svarbiausia valdyti paveldėtą šeimos verslą, mokymosi procesas būdavo apleidžiamas (Sandness 2009: 5–9). Tai nė kiek nesumažina mokymosi reikšmės net tuomet, kai kalbama apie tuos, kurie disponavo *παιδεία* teikiama nauda. Kaip tik intelektualinis variklis buvo tas, kad buvo rūpinamasi bendruomenės gyvenimu, ir nesvarbu, ar tai būtų buvę krikščionys, žydai, socialiniai reformatoriai, ar politiniai konservatoriai.

1.2. Παιδεία kaip transkultūrinė problema

Nors, kaip buvo minėta, lotynų ir helenų kultūros išgyveno savotiškos simbiozės laikotarpį, kuris galiausiai baigėsi bipoliariškumu – lotyniškais Vakarais ir heleniškais Rytai, tačiau kalbėti apie imperijoje ramiai egzistuojančią *παιδεία* tradiciją būtų neteisinga. Ne vieną kartą jau buvo minėta, jog *παιδεία* yra ne vienareikšmis fenomenas, bet kompleksinė praktika su plačiai siekiančiomis pasekmėmis. Literatūros skaitymas, analizavimas ir perdirbimas reiškė specifinį graikiškų ar romėniškų idėjų perėmimą bei tiesioginį kontaktą su jomis, o tai keldavo nenumaldomus kultūrinius konfliktus ar skaldydavo specifines bendruomenes. Didžiausios bėdos ištikdavo tada, kai tos idėjos tiesiogiai prieštaraudavo religinėms dogmoms ar tradicijoms. Aišku, nuo tokios kultūrinės įtakos negalėdavo apsisaugoti nė viena bendruomenė, o tai privesdavo prie vidinės diferenciacijos – taip, pavyzdžiui, būtų galima paaiškinti fariziejų ir sadukiejų sektų atsiradimą.

Savaime aišku, tai dalinai buvo ir etnopolitinis klausimas, pirmiausia susijęs su siekiama identifikuoti save su valdančiąja tauta, tiksliau – su tuo, kas tą tautą toje politijoje apibrėžė. Reikalas perimti tos kultūros literatūrą, kalbą, mentalitetą, drabužius, šeimos gyvenimo būdą nulemdavo ir prieigą prie valdžios pozicijų, neformalių lengvatų, socialinio prestižo, o kartu ir savo paliktų gentainių neapykantą. Vienokio ar kitokio pobūdžio asimiliacijos laipsnis labiausiai priklausė nuo tos kultūros ypatybių, t.y. nuo to, ar religija buvo politeistinė ar monoteistinė; ar ji turėjo griežtai

apibrėžtą dvasininkų luomą; ar ji turėjo išplėtotą literatūrinę kūrybą; kokio lygio buvo jos teisinė sistema. Vakaruose buvusios keltų, iberų, britonų tautos lengvai pasidavė lotynizacijai. Rytuose esantys egiptiečiai, partai, žydai atsispyrė nuo tiesioginio ėjimo šiuo keliu ir pasirinko perimti tik tam tikrus heleniškosios kultūros ir kai kuriuos romėniškus bruožus. Apskritai daug kas priklausė ir nuo pačių romėnų požiūrio į vietinę kultūrą. Jie, tiesą pasakius, dažniausiai buvo nusiteikę parodyti toleranciją (Walbank 1972: 155).

Taip pat tokia kultūrinių idėjų transmigracija nebuvo suvokiama kaip kažkas spontaniško. Romėniškas *humanitas* (civilizuoto pasaulio sinonimas) jau vėlyvuju Respublikos laikotarpiu buvo vienas iš būdų, kaip pateisinti, taip pat ir apdovanoti save imperijos gimimo išvakarėse (Woolf 1994: 119). Romėnai vėl pasirodė esą panhelenistiniai. Jie teigė, kad *humanitas* jiems buvo perduotas graikų, o jie, romėnai, jį skleidžia po likusį pasaulį – savotiška civilizacijos nešėjų ankstyvoji koncepcija. Plinijus Vyresnysis geriausiai įvardijo tokią viziją: romėnų misija – sujungti visus kraštus, sušvelninti jų papročius, suteikti jiems civilizuotą gyvenimą, o jie patys taptų viena tauta³ (*Hist. Natur.* 3.39). Romėnai turėjo ir originalių būdų įtampai tarp savosios ir heleniškos kultūros sumažinti. Viename Plinijaus Jaunesniojo laiške sakoma, kad Achaja – tai žemė, kurioje atsirado mokslai [*humanitas*], švietimas [*litterae*], žemdirbystė. Ten gyvenantieji esą laisvi, kilniausi, dorybingiausi. Privalu yra gerbti jų kultus, jų istorinių asmenybių autoritetą, nors ir kalbos apie juos pasirodytų besančios pagyrūniškos. Tačiau dabar romėnai, o nebe graikai yra atsakingi už šių vertybių išsaugojimą. Žinoma, ne jiems prievarta užgrobus šiuos kraštus, bet jiems būnant pakviestiems valdyti (*Ep.* 8.24). Nors pleištas tarp romėnų ir graikų buvo realus dalykas, tačiau nei viena, nei kita grupė imperijos laikotarpiu nesijautė esanti nei pranašesnė, nei blogesnė. Greičiau tai buvo istoriosofinė interpretacija, siekianti ir paaiškinanti, ir racionalizuoti santykį tarp to, kas pripažįstama esant kultūringa ir barbariška.

Visai kas kita sakyтина apie παιδεία santykį su žydiškąja tradicija. Pirmiausias ir svarbiausias tas faktas, kad žydų tauta buvo monoteistinė. Nebuvo jokių formalių būdų adaptuoti helenistinės kultūros naratyvą apie teogoniją kardinaliai neprieštaraujant visam žydiškos kultūros pamatui. Žydai turėjo sėkmingą pakaitalą – rabinų mokymą, paremtą vietinėmis tradicijomis, Toros studijavimu. Be to, jiems prieinamas buvo ir graikiškas – romėniškas mokymosi stilius (Hezser 2016: 1). Tokia hebrajiška edukacija buvo gyva, o kartu konservatyvi alternatyva prieš kultūrinės invazijos pavojų, kurį kėlė παιδεία. Mat παιδεία buvo žydiško identiteto, taip pat ir žydiško elito, kuriam magėjo bent jau dalinai priimti atėjūnų kultūrą, išbandymas. Vis dėlto ir čia randamas

³ <...> *sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.*

ambivalentiškumas: vienoje pusėje Toros studijavimo idealizavimas, priešinimas „graikiškumui“, o kitoje – sąmoninga ar ne apropiacija, παιδεία sistemos imitacija.

Dažniausiai rabinai neieškojo kompromisų. Viename Tanacho midraše yra teigiama, kad negalima maišyti Toros ir Įstatymų mokymo ir sakyti, kad, išmokus Izraelio tiesų, reikia mokytis kitų (Stern 1994: 176). Tokių nuostatų ištakos galėjo siekti dar Makabiejų karo (II a.pr.Kr.) laikus, kada žydai sukilo prieš heleniškų kultūrų įvedimo praktiką, taip pat ir kai kuriuos graikiškus kultūros elementus (*Ibid.*). Kitas įrašas yra iš Hašmonėjų karo laikotarpio (I a.pr.Kr.). Jame prakeikiami tie, kurie savo sūnus moko graikų išminties (*Ibid.* 176–177). Nereikia užmiršti ir jau minėtos tautos susiskaldymo baimės, apibrėžtos *Palestinos Talmude*, kuriame teigiama, jog interkultūrinio mentaliteto priėmimas gali privesti prie žydų ir graikų tautų maišymosi (*Ibid.* 179). Bet ne viskas, kas graikiška, buvo ir draudžiama. Pavyzdžiui, šventosios knygos galėjo būti išverčiamos, rašomos ir viešai skaitomos graikiškai. Apskritai graikų kalba buvo eksplicitiškai atskiriama nuo graikų išminties. *Palestinos Talmude* yra ypač įdomus įrašas, kuriame teigiama, kad skaityti Homerą žydai yra nedraudžiama, jeigu jis yra skaitomas savo malonumui, bet ne kaip koks mokymosi įrankis (*Ibid.* 179–181). Daugybė žydų naudojosi tokia lengvata ir buvo puikiai susipažinę su graikų kultūrine atmosfera. Ypač akivaizdu tai tampa, kai omenyje turima tokius intelektualius megapolius kaip Aleksandrija. Tačiau yra panašu, kad žydų intelektualams labiau rūpėjo forma, bet ne turinys; naujovės tokiaime kontekste, kurios neprieštarautų Toros mokymui.

Nors Filono Aleksandriečio tekstai neabejotinai yra vienas svarbiausių šaltinių, susijusių su žydiškos ir helenistinės kultūros kontaktais, tačiau dar *Aristėjo laiške Filokratui* ir *Antrojoje Makabiejų knygoje* randama tiesioginių apeliacijų į tai, ką teikė παιδεία. *Aristėjo laiškas Filokratui* savo kompozicija tiesiogiai seka προσημύσματα modelį. Įstabiausiai atrodo argumentas, kuris teigia, kad žydiškas monoteizmas neprieštarauja graikų religinei formai. Remiamasi „klasikiniu“ argumentu apie tai, kad D(d)ievas yra vienas ir bendras, bet atskirose šalyse turi vis kitus vardus (Επι. του Αριστ. 2.16). Pozicijos šiuo klausimu skiriasi, ieškoma argumentų požiūriuose ir teigiama, kad tai galėjo būti vienokia ar kitokia graikiškos filosofijos asimiliacija (Kovelman 2005: 108–112; Sterling 2008: 84) ar tiesiog žodžiai, reiškiantys ne žydišką nuomonę (Barclay 1996: 143). Manoma, kad tai galėjo būti tarpinis kelias žmogaus, kuris koegzistavo dviejuose skirtinguose kultūrinuose lygmenyse. Iš esmės tai, kas pasakyta apie vieną bendrą D(d)ieva, neprieštaravo bendrai Toros tradicijai, o tik bandė parodyti tam tikrų religinių principų universalumą. Turinys ir toliau išlieka žydiškas, skiriasi tik tai, į kokius klausimus yra atsakoma. Monoteistinių vilčių išreiškimas, susijęs su kitomis kultūromis, nėra adaptacija prie jų tradicijų. Tai greičiau bandymas atrasti bendrus dėmenis koegzistavimui.

Tačiau *Antroji Makabiejų knyga* atrodo paradoksaliai, turint galvoje jos turinį, ypač priešišką graikiškumui. *Antrosios Makabiejų knygos* leitmotyvas ir yra ta aplinkybė, kad palaiptaisi vykdoma helenizacija, kurios zenitas tapo gimnazijaus įsteigimas, buvo suprantama nebe kaip nemaloni aplinkybė, bet kaip grėsmė. Tačiau pati knyga yra parašyta stilizuota graikų kalba, jos turinys ir kompozicija rėmėsi helenistine filosofija, metų skaičiavimu, retorika, istoriografija (Stewart 2018: 198). Kaip ir *Aristėjo laiškas Filokratui*, tai buvo žydiško identiteto išraiška graikų dominuojame pasaulyje. Ko buvo siekiama *Antrąja Makabiejų knyga*? Atsakymas suprantamas – išvengti viso to, kas buvo tapatinama su graikiškumu, ir performuoti tai į savitą tradiciją. Žydiškos παιδεία centre turėjo egzistuoti Tora, o ne Homeras. Žydai, kaip ir graikai, tikėjo savo tautos išskirtinumu: vieni kalbėjo apie savo santykį su Dievu, kiti – apie savo intelektualinę veiklą ir tarptautinės politikos pasiekimus. Tie graikiškos filosofijos, literatūros, istoriografijos, retorikos pasiekimai yra traktuojami instrumentiškai. Jie grindžia Toros išreikštą universalią tiesą. Tuo tarpu Toroje išsakyti moraliniai idealai egzistuoja ir už pačios Toros ribų. Žydiška παιδεία ir graikiška παιδεία yra vienos monetos dvi pusės, savo reikšme nelygios, bet papildančios viena kitą. Galbūt svarbiausiu aspektu tampa tai, kad čia nebuvo toks santykis, kuris išsivystė tarp romėnų ir graikų. Žydai niekada nesutiko su etinių principų transformavimu, nenorėjo keisti požiūrio į savo santykį su istorija. Ne jie turėjo prisitaikyti, bet παιδεία formuojami principai turėjo patvirtinti, ką išreiškė jų dogmos.

Galima pastebėti, kad tiek romėnų, tiek žydų atvejais absoliuti kultūrinė asimiliacija negalėjo įvykti. Jų kultūrinės tradicijos pasirodė esančios pernelyg brandžios ir gyvybingos, o ideologinės nuostatos apie jų tautų „misiją“ pernelyg stiprios. Šiuo požiūriu absoliuti kultūrinė asimiliacija turėjo reikšti Romos ir Izraelio kultūrų sunykimą. Tai pasirodė esant neįmanoma.

1.3. Παιδεία krikščioniškos kultūros kontekste

Krikščionys susidūrė su panašiomis problemomis kaip ir žydų bendruomenė. Didžiausias skirtumas buvo tas, kad krikščionybė, nors ir buvo unikalus fenomenas, tačiau jos šaknys glūdėjo giliai helenistinėje kultūroje. Būdamas Antrosios Šventyklos laikotarpio ir graikų kultūros ekspansijos bei originalaus jų perdirbimo kūrinys, ji pirmiausiai ir sklido tarp helenizuotų žydų (Jaeger 1961: 4–7). Graikų kalba buvo kalbama visose Viduržemio sinagogose, intelektualiniuose pokalbiuose tarp Apaštalų ir vietinių žydų diasporų. Senasis Testamentas buvo cituojamas ne hebrajų kalba, bet graikiškai iš Septuagintos. Taip pat tokie žanrai kaip laišakai, diatribė ir dialeksis buvo inkorporuotos į krikščioniškąją raštiją. Net martirologija turėjo savas ištakas pagonių kultūroje. Bene svarbiausia aplinkybė, kad toje terpėje egzistavęs pasipriešinimas krikščioniškai doktrinai,

rēmėsi παιδεία suformuota tradicija. Situacija ir čia buvo paraleli, nes krikščionybės ir παιδεία siūlomos alternatyvos buvo nekonvencinės. Ir krikščionys, ir dauguma filosofų kalbėjo apie D(d)ieva, kuris esąs kitoks, nei tas, apie kurį rašė Homeras ir Hesiodas. Ir vieni, ir kiti siūlė to laikmečio dvasinę prieglaudą. Jeigu krikščionybė norėjo įsitvirtinti tokioje atmosferoje, ji būtinai turėjo performuoti kultūrinę erdvę, ne ignoruodama argumentų, bet į juos atsakydama. Paulius tai ir bandė daryti Atėnuose, kalbėdamas tokiais būdais, kurie buvo suprantami išsilavinusiai graikų publikai (*Ibid.* 10–11).

Ir vis dėlto pirmiausia tai buvusi ankstyvosios krikščionybės problema. Ji, bėgant laikui, tapo dar labiau komplikuota. Krikščionybei plečiantis, plėtėsi ir naujųjų krikščionių kultūrinis fonas, jų atsinešta patirtis buvo nevienoda, aktualijos kito. Laikui bėgant atsirado ir „maksimalistinis“ bei „minimalistinis“ požiūriai į krikščionių doktrinų traktavimą, dėl to natūralūs buvo klausimai apie tai, kas yra prigimtiniai, o kas primestiniai principai, kuriais turėtų vadovautis tikintysis. Dalis naudojamų elementų krikščioniškoje aplinkoje buvo pradėti traktuoti kaip invaziniai ir siekta pereiti prie „minimalistinės“ programos – visa tik tai, kas gyvybiškai būtina krikščionybei. Aišku, to negalima interpretuoti tik kaip kraštutinumo, turint omenyje, kokį pavojų pradinei krikščioniškajai minčiai kėlė eretiškos interpretacijos ar kiti nauji religiniai judėjimai. Problemiška tapo ir tai, kad krikščionybei nesant vien tik žydų diasporos ribose, ji neturėjo tinkamos alternatyvos παιδεία kaip žydai. Krikščionių vaikai buvo priversti mokytis jų dvasiniams nusistatymams transgresinėje aplinkoje. Kaip jau anksčiau buvo ne vieną sykį minėta, tai nebuvo tik visapusiškas literatūros studijavimas, bet ir teologinis mokymas. Esant tokioms sąlygoms, kada krikščionybė neturėjo jokio lemiamo politinio svorio, o edukacinei sistemai remiantis ilgaamže helenistine tradicija, krikščionys tėvai turėjo rimtą pagrindą suabejoti būtinybe leisti savo vaikus į mokslą. Jonas Auksaburnis dar tiksliau suformulavo klausimą, kuris skambėjo ištikus keturis amžius: kam leisti vaikus pas gramatiką, jeigu visa, ką jie išmoks, bus nedorybės jų sielai ir tikėjimui? (Sandnes 2009: 4) Atsakydami į šį klausimą, krikščionys iki IV a. pabaigos išskyrė tris pagrindines minties linijas, kurios aprašo santykį su nekrikščioniška literatūra, o ir mokymu apskritai: a) *Didascalía Apostolorum* traktato pozicija, siūlanti pagoniškos literatūros atsisakyti. Teigiama, kad Šv. Rašte galima rasti ir tikslingai studijuoti visus tuomet egzistuojančius žanrus; b) Pozicija, teigianti esančios literatūrinės tradicijos nepaneigiamumą. Ji charakterizuoja pagonišką literatūrą kaip įrankį būsimoms Biblijos studijoms (Klemencas, Origenas, Kapadokijos tėvai) 3) Tarpinė pozicija, kuri nesureikšmina graikiškosios kultūros pasiekimų, tačiau παιδεία traktuoja kaip būtinybę (*Ibid.* 102–124, 158–160, 183–196). Iš karto galima pridurti, kad nei viena iš jų, traktuojant pagonišką literatūrą, netapo dominuojančia minties srove, ir nei viena nesustabdė kylančių dėl jos debatų. Kad būtų galima atsakyti į svarbiausius ankstyvosios krikščionybės istorijos klausimus, teko laukti IV a.,

kol prasidės kardinalūs Bažnyčios ir Romos imperijos santykių pokyčiai. Tai, kas prasidėjo su Konstantinu ir baigėsi su Teodosiju, buvo radikalus pokytis, liečiantis παιδεία pagrindus tiek teologiniu lygmeniu, tiek turinio, ir priminė tai, ką žydai su šiuo edukaciniu modeliu buvo padarę jau II a.pr.Kr. Konstantino aplinkos žmonės – Laktancijus bei Eusebijus dabar galėjo kalbėti apie realius παιδεία transformacijos modelius ir jos vietą krikščioniškoje valstybėje. Edukacija šiuo atžvilgiu be krikščioniškų tiesų esą niekas (Downey 1957: 54). Dabar iš to natūraliai išplaukianti išvada skelbė, kad ne literatūros studijavimas, o Biblijos yra baigtinė παιδεία išdava. Edukacinė hierarchija įgavo naują pobūdį, o tos „tiesos“ ir istorinės patirtys, kurias perdavė senoji literatūra, turėjo mažai reikšmės, jei prieštaravo krikščioniškam „protui“. Aišku, vienaip ar kitaip tai buvo išsakyta ir anksčiau, bet staiga skirtumu tapo toli siekiančios socialinės implikacijos, kurios buvo visuotinės ir realios.

Konstantino amžiuje krikščionių skaičius apytikriais duomenimis buvo apie 10% bendros Romos imperijos populiacijos (Hopkins 1998: 191). 350 m. krikščionių populiacija pakilo iki 56,5% (Starkey 1996: 19). Konstancijaus II laikais į biurokratinį valstybės aparatą atėjo Bažnyčios hierarchai (Brown 1971: 89). 390 m. jau įvyko rimtas konfliktas tarp imperatoriaus Teodosijo ir Milano vyskupo Ambraziejaus, kai pastarasis atsisakė suteikti eucharistiją dėl įvykusio Tesalonikų nusiaubimo. Tuo tarpu kito ne tik politinės, bet ir kultūrinės formos. Vienos buvo permąstytos, o kitų atsisakyta. Autonomiškas filosofijos studijavimas simboliškai neteko reikšmės 410 m., nužudžius Hipatiją. Mentaliteto pokyčiai tapo akivaizdūs ir daugelis iš jų natūraliai arba dirbtinai adaptavosi prie pagoniškų ritualų ar tradicijų įgydami krikščionišką turinį (Fox 2006: 594–595). Šiuo atžvilgiu adaptavosi ir bendras literatūros suvokimas. Teiginys, kad iš esmės po Konstantino laikotarpio pagoniškos literatūros studijavimas tapo nebe problematinis (Moreschini 2005: 11), netinkamas. Skaitymas buvo pernelyg komplikotas reikalas, kai apie jį kalbant turima omenyje turinį ir formą, moralines implikacijas, autoriaus santykį su tiesos ir fikcijos sąvokomis, ypač kai ji buvo tarsi tarp dviejų pasaulių. Tie pasauliai buvo visiškai skirtingi, bet vis bandantys kurti stiprias gijas, taip stengiantis parodyti, kad jie bent formaliai tebe koegzistuoja.

Dabar galima apibendrinti pirmąjį skyrių. Παιδεία prasidėjo kaip konkretus klasikinės Graikijos kultūrinis fenomenas. Jos paskirtis buvo ugdyti aristokratinės vertybes ir universalią asmenybę. Apie II a.pr.Kr. iš universalaus mokslo jos dėmesys buvo sutelktas daugiausiai į literatūros studijas. Viduržemio jūros pasauliui pamažu tampant viena politine erdve, skirtingos kultūros patyrė didesnę ar mažesnę graikiškos kultūros asimiliaciją. Dėl to παιδεία išplito po didelį geografinį lauką, o romėnų ir žydų kultūrose buvo kūrybiškai aprobuota, įveikiant pirminės adaptacijos kliūtis. Dėl mažo raštingumo lygio ši aprobacija buvo vykdoma tik politinio-kultūrinio elito aplinkoje. Apropiacija pasižymėjo siekiu graikišką kultūrą panaudoti pagrindžiant savus

ideologinius tikslus. Romenai ir žydai atrado būdą, kuriuo jie pasisavino παιδεία modulį, neatsisakydami savitų kultūrinių elementų. Tas būdas rėmėsi prielaida, jog graikiška literatūra gali būti įrodymas, apie romėnų ir žydų kultūrinį pranašumą. Tuo tarpu παιδεία ir krikščionybės santykis buvo labiau savotiškas. Klasikinės literatūros svarba krikščionybės genezei yra nenuneigiama. Tačiau bėgant laikui jos svarba pradėta abejoti. Atsirado siūlymu pasitenkinti įsitraukimu tik į grynai krikščionišką kultūros erdvę. Taip pat susiformavo trys pozicijos, siūlančios atitinkamai elgtis su klasikine literatūra: 1) jos atsisakyti; 2) pripažinti kaip propedeutiką tolesnėms studijoms; 3) interpretuoti ją kaip paprasčiausia būtinybę. Nei viena iš pozicijų niekad nesulaukė visiško palaikymo. Tačiau krikščionių bendruomenėje, Biblija buvo nepaneigiamas literatūrinio autoriteto šaltinis.

2. Pagoniška ir krikščioniška literatūros tradicijos

2.1. Pagoniškos ir krikščioniškos literatūros tradicijų bruožai

Kiekviena kultūra turi savitą literatūrinę tradiciją, kuri daugiau ar mažiau skiriasi viena nuo kitos. Ta tradicija atspindi specifinės kultūros istoriją ir prerogatyvas, literatūrinio kūrinio vertę visuomenėje. Tačiau nėra jokio reikalo žiūrėti į šį procesą pernelyg deterministiškai ir neigti paties autoriaus originalumą. Kai kalbama apie senovės kultūras, unikaliausiai pasirodo šventraščio susiformavimo fenomenas, išsiskiriantis savo anonimiškumu ar pusiau mitologinės autoryste. Vienaip ar kitaip jis yra įkvėptas Dievo ar dievybės, turi autoritetą ir yra pačios tautos savimonės svarbiausias objektas. Šventraštyje atsispindi tiek kosmologijos ir teogonijos problemos, tiek istorija, dalykiniai pamokymai (Cervigni 2007: 12). Taip pat jis gali būti tam tikras ideologijos objektas, reiškiantis paskirų individų idealus. Jis gali būti filosofinis kūrinys, reiškiantis mąstymo kryptį ir kritikuojantis esamą padėtį. Jis gali būti grožinės literatūrinis kūrinys, poetine ar prozos forma per įvairius tropus ar metaforiką reiškiantis išmintį.

Bet tai nebuvo universali praktika. Šventraštis pirmiausia galėjo atsirasti tose šalyse, kuriose egzistavo aiški ir turinti ilgametę tradiciją rašto sistema, galingas dvasininkų luomas, sugebantis paskelbti dogmas ir vientisą religinę istoriją. Šventasis tekstas galėjo egzistuoti skirtingais lygmenimis, todėl reikia turėti omenyje rašytinę – oralinę literatūrinių tradicijų distinkciją ir tai, kad tos tradicijos gali koegzistuoti. Bet kurios religijos autoritetas pirmiausia yra statomas ant oralinės tradicijos (Parrinder 1976: 8, 25). Tačiau susiformavusi rašytinė tradicija yra savotiškas kaleidoskopas. Šitoje tradicijoje egzistuoja įvairialypiai požiūriai tiek jos viduje, tiek išorėje (Naudé; Miller-Naudé 2018: 5). Tai požiūris į tai, kas konstatuoja šventų raštų korpusą (kanonas); konceptas, kuris apibrėžia, kaip reikėtų suprasti, kad tekstas yra autoritetingas (Raštas); apsiraiškimo reikšmė formuojant Raštą; to Rašto interpretacija ir turinys (Holm 1994:1–9).

Stiprios literatūrinės tradicijos egzistavimas dar nereiškia, jog joje, jei nėra įrodymų, turėtume bandyti išvelgti organizuoto ir gerai apibrėžto religinio teksto apraiškas. Tai pasakytina ir apie graikus-romėnus. Pirmiausia reikia prisiminti, kad graikų-romėnų literatūra egzistavo *παιδεία* sistemoje. Apskritai tai, kas vadinama graikų-romėnų civilizacija, pirmiausiai buvo *παιδεία* civilizacija. Šitoje civilizacijoje tai, ką dabar galėtume pavadinti klasikine literatūra, egzistavo dėl vienintelės priežasties, t.y. siekiant padaryti patį individą morališkai geresnį, jį „suklasikinti“ (Brown 1983: 1). Susipažinimas su graikų-romėnų literatūra turėjo suformuoti asmenybę per etinius ir estetinius standartus – iš tiesų pakankamai metafizinis reikalavimas. Gebėjimas sukurti rišlų, sąmoningą tekstą ar kalbą, kurioje atsispindėtų rašančiojo erudicija, būtų aliuzijų į kitus klasikinius

autorius, rodė, kad tą darantysis buvo moralus ir geras pilietis (Festugière 1959: 211–225). Tikriausiai net nereikia sakyti, kad toks jų literatūrinės vertės traktavimas buvo pernelyg idealistinis, kad ir kokiais masteliais matuotume. Sakykime, praktiniame gyvenime niekas nesitikėjo, kad imperijos institucijas būtų įmanoma performuoti, pasitelkus istorinės ar politinės filosofijos žinias. Visa, kas dažniausiai būdavo išreiškiama, tai noras, kad valdantysis imperatorius būtų „naujasis Augustas“ ar „naujasis Trajanas“ (Brown 1983: 1–2). Ši pastaba apie idealizmą yra būdinga visiems literatūrinams kūriniams nuo pat Antikos pradžios iki jos pabaigos. Todėl visiškai nenuostabu, kokią svarbą buvo skiriama teisingam auklėjimui. Net ir politiniai projektai, nesvarbu, ar jie buvo utopiniai ar realistiški, pirmiausia siekė sudaryti sąlygas asmenybės tobulėjimui, nes tik tuo atveju būtų galima padaryti reikšmingas socioekonominės pertvarkas.

Peter Brown, teigia, kad vėlyvosios Antikos laikotarpiu buvo pastebima tendencija ieškoti pavyzdingumo asmenyse, o ne etinėse abstrakcijose. Nepaisant to, kad Romos ir Graikijos praeityje yra daug politinių eksperimentų, moraliniai pavyzdžiai buvo orientuojami į konkrečių asmenų veiklą (Brown 1983: 2). Puikus pavyzdys yra Temistijas. Jis, rašydamas tik tapusiam imperatoriumi Julijonui Apostatai, kalba apie jo unikalią situaciją, remiasi aliuzijomis į politinius veikėjus: Soloną, Likurgą, Dionisą bei Heraklį, tačiau nesiūlo nieko apčiuopiamai konkretaus - jokio tikslaus reformų kelio, jokių pragmatinių valstybės problemų sprendimų (*Θεμ. Φιλ.* 202–205). Iš esmės niekas nesitikėjo, o tuo labiau niekas negalvojo gauti iš retorikos meistrų rimtų politinių konsultacijų. Greičiau, kaip parodė daug naujų studijų apie antrosios sofistikos bangą, klasikinės literatūros disponavimas ir gebėjimas ją naudotis buvo socialinis raktas. Oratorystės demonstravimas, gebėjimas dalyvauti filosofinėje diskusijoje ar medicininės žinios buvo performatyvus aktas, siekiant kilti karjeros laiptais – kartais iki pat imperatoriaus artimos aplinkos (Hoof 2013: 387). Čia reikia padaryti labai reikšmingą pastabą: graikų-romėnų literatūrinė tradicija buvo nukreipta eksplicitiškai į moralinį asmenybės ugdymą ir socialinį rodiklį. Bandymas joje išvelgti vienareikšmiškai identitetą formuojančius veiksnius ar teigti, kad literatūra galėjo daryti įtaką religiniam gyvenimui, yra anachronistinis ir neteisingas.

Ieškant bendrų taškų literatūrinėse tradicijose, labai dažnai galima rasti palyginimą, kad graikų-romėnų pasaulyje Homeras užėmė beveik identišką vietą kaip ir Biblija žydų bei krikščionių aplinkoje. Christopher D. Stanley išskiria, o Karl O. Sandnes antrina, jog galima atrasti šešis punktus, kuriuose Biblijos ir Homero raštų vertė bendrame religiniame ir kultūriniame kontekste sutampa (Stanley 1990: 51–52; Sandnes 2009: 47–48): 1) abu buvo pirminiai atitinkamų visuomenių tekstai; 2) abu buvo traktuojami kaip „apsireiškimai“, suprantami tik tų, kurie priklauso atitinkamoms bendruomenėms; 3) abu buvo fundamentalūs tekstai, kalbantys apie dieviškąją tvarką, moralines nuostatas; 4) abu nuo pat vaikystės buvo skiepijami į žmonių kultūrinę atmintį; 5) abu

buvo dažnai cituojami, norint autoritetu pagrįsti vieną ar kitą nuomonę; 6) abu buvo „standartizuoti“ savo turiniu ir tradicija.

Sandnes teigimu, būtent homeriškojo kanono buvimas tiek religiniu tekstu, tiek visokeriopai formuojančiu Romos imperijos visuomenės identitetą veiksniu ir buvo ta aplinkybė, kodėl žydai ir krikščionys susidūrė su aibe problemų. Homeras skelbė stabmeldystę, bet taip pat buvo ir socialinis rodiklis. Pasak Sandnes, Homeras funkcionavo kaip klėjai, kurie sutelkė į vieną visumą išsimėčiusią graikų-romėnų kultūrą ir buvo pagrindinis būdas atpažinti tikrą graikiškumą. Siekiant išaiškinti tekste slypinčias religines paslaptis Homeras prilyginimas Toros studijavimui (Sandnes 2009: 48–49). Pastebėjimai, stengiantis sutapatinti dviejų kanonų literatūrinę vertę ir įtaką visuomenei, įdomūs, tačiau didžiai abejotini.

Pirmas dalykas yra autoriteto klausimas. Visose kultūrose, kurios turi savo religinius šventraščius, vyrauja jų nepaneigiamas autoritetas visais klausimais. Taip, klausimų dėl įvairių probleminių interpretacijų kyla, tačiau tam ir yra pritaikomi įvairūs literatūrinės interpretacijos metodai. Kaip pavyzdį galima paminėti krikščionių tradicijoje susiformavusias pažodines, alegorines, anagogines ir moralines prieigas. Tuo tarpu graikai tiesiog akivaizdžiai prieštaravo Homero autoritetui, neigė jo turinį apskritai, ir nesvarbu, ar tai būtų neteisingas dievų vaizdavimas, ar propaguojama bloga moralė (Apfel 1938). Toks dalykas, jeigu nesitiki būti paskelbtas už religinės bendruomenės ribų, neįsivaizduojamas žydų pasaulyje. Galima patikslinti: visas šis autoriteto klausimas ir yra kertinė riba, kuri tampa problemiška Homerą interpretuojant kaip religinį autoritetą. Sandnes tvirtinimas, jog Homeras buvo cituojamas norint pagrįsti poziciją, irgi yra nepagrįstas. Pirmiausia tai buvo tik retorinė priemonė, o ne apeliavimas į jo išmintį (Perlman 1964: 161–172). Mes galime rasti apskritai atveju, kada specifiniai autoriai kategoriškai prieštaravo Homerui kosmologijos ar etiniais klausimais. Antras dalykas yra fenomeno masiškumas. Nors Homeras iš tiesų buvo įsivaizduojamas kaip mokyklinio lavinimo viršukalnės figūra, tačiau reikia nepamiršti, kad kalbama apie labai nedidelį kiekį imperijos gyventojų. Kitaip tariant, dauguma graikų ar romėnų paprasčiausiai nebūtų graikai ir romėnai – tarp absoliučios daugumos ir Homero nebuvo jokio santykio.

Visai kitaip yra su žydiška ar krikščioniška tradicija. Ji buvo tiek plastiškesnis, tiek labiau prieinamas bendruomenei reiškinys. Net ir neraštingi žmonės galėjo susipažinti su šventraščio tiesomis, nes jų kultūra vadovavosi požiūriu, jog rašytinis ar oralinis ryšys su šventraščiu yra būtinas, nes jis užtikrina santykį su Dievu. Nėra jokio realaus pagrindo manyti (daugelis tvirtina kitaip), kad ankstyvoji krikščionių literatūrinė tradicija išskirtinai buvo orientuota į oralinę (žodinę) tradiciją ar pasižymėjo išskirtiniu raštingumo lygiu (Harnack 1912; Stanton 1975: 13–27). Procentiškai krikščionys buvo lygiai tiek pat „raštingi“, kaip ir bet kuris kitas eilinis Romos pilietis,

t.y. iš 1000 krikščionių – 10 arba 15 mokėjo rašyti (Gamble 1995: 10). Raštingiausi ir geriausiai tuo metu išsilavinę buvo Bažnyčios tarnai, ypač vyskupai, nors žinomas ir ne vienas atvejis apie neraštingus dvasininkus. Labai svarbu pabrėžti, kad, skirtingai nei graikų-romėnų kultūrinėje aplinkoje, net ir neraštingi krikščionys privalėdavo susipažinti su tuo, kas buvo parašyta šventraštyje – nesvarbu, ar tai katechetinės instrukcijos, homilijos ar pamaldos apskritai (*Ibid.*).

Krikščionių komunikacijos lankstumas yra pasakytinas ir apie jų adaptaciją naudoti esamus literatūros žanrus. Werner Jaeger pastebi, kad nuo pat I a. krikščioniški tekstai uoliai naudojami suformuota graikų-romėnų tradicija (Jaeger 1961: 14–17). Krikščionys buvo tiek žydai, tiek graikai, tiek romėnai, todėl reikia kalbėti apie literatūrinės įtakos pliuralizmą. Nuo II a. ir vėliau pastebima krikščioniškų tekstų didesnė formų įvairovė ir kur kas elegantiškesnis stilius. Beveik kiekvienu atveju kalbama apie tokius kūrinius (apologijos, teologiniai traktatai, Bažnyčios nurodymai, įvairūs raštai), kurie yra nukreipti į pragmatinius reikalus. Galima pastebėti, kad dauguma tų tekstų, kurie dabar laikomi ankstyvosios Bažnyčios šedevrais, buvo sukurti konvertitų, turėjusių platų retorikos ir filosofijos išsilavinimą – Papijas, Kvadratas, Aristidas, Klemencas Aleksandrietis, Tertulijonas ir kt. Niekas neišsižadėjo savo turimo literatūrinio stiliaus ar apskritai graikų-romėnų literatūrinės tradicijos. Skyrėsi moralinės nuostatos ir rašymo tikslas.

Jeigu graikų-romėnų pasaulyje literatūrinės tradicijos išmanymas pirmiausia reiškė puikų moralinio charakterio išugdymą ir tam tikrą socialinį statusą, kokia jos reikšmė buvo krikščioniškoje kultūroje? Joje svarbiausią reikšmę turėjo teiginiai apie išskirtinį krikščionių, kaip bendruomenės, identitetą, moralines nuostatas ir pasaulio pabaigos eschatologiją. Aišku, bet kuris identiteto apibrėžimas taip pat reikalauja ir apibrėžimo, kuo ta bendruomenė skiriasi nuo kitų. Kaip teigia Judith M. Lieu, krikščionys skiriasi nuo kitų, jog jie negarbina netikrų graikų dievų ir nesilaiko žydų prietarų. Taip graikai ir žydai yra apibūdinami ne per plačias socialines ir kultūrinės praktikas, bet per įprastas, paplitusias ir visuomenėje akivaizdžiai matomas veiklas (Lieu 1997: 80). Todėl, jeigu kalbama apie IV a. kontekstą, visiškai nenuostabu yra tai, kad pirmiausia buvo siekiama sustabdyti kultū finansavimą, uždaryti šventyklas, naikinti šventoves, nes tai buvo plačiai ir akivaizdžiai praktikuojama religinė veikla. Ne graikų-romėnų literatūroje slypėjo tai, ką vadiname pagonybe, nors jos apraiškų irgi būta. Daugelis graikų-romėnų ir krikščionių tradicijų skyrėsi, prasilenkė viena su kita.

Taigi, kur kyla didžiosios klasikinės literatūros apropiacijos bėdos naujoje krikščionių imperijoje IV a.? Visų pirma, pati apropiacija buvo tik dalinė. Nereikėtų pervertinti krikščionių mąstytojų minčių apie klasikinės literatūros vertę plačiame socialiniame kontekste. Kaip matyti, vienas dalykas yra vyskupų keliami idealai, o visai kitas – pasauliečių veiksmai. Iš karto reikia pabrėžti, jog Romos imperatoriams tapus krikščionimis, *παιδεία* modelis jų aplinkoje beveik

nepatyrė didesnių permainų. Kaip žinoma iš tokių liudijimų, kuriuos pateikia Eusebijus ir Libanijus, Konstantinas II, Konstancijus II ir Konstancas, jie buvo mokomi geriausių sekuliarių mokytojų ir tapo, kaip pritinka romėnams, puikūs žodžio valdymo meno atstovai (Henck 2001: 172). Julijonas Apostata antrina, sakydamas, kad Konstancijus II treniravo ir savo kūną, ir savo protą literatūros studijomis (*Or.*1.11c). Kaip matyti, šios literatūrinės studijos turėjo teigiamos reikšmės imperatoriškos šeimos vaikams. Vienoje iš Temistijaus panegerikų Konstancijus II įvardijimas kaip *philologus*, Mūzų draugas. Aurelijus Viktoras įvardija Konstancijų II kaip ypač išsiskiriantį savo literatūriniu stiliumi. Čia ne tiek svarbu, ar iš tiesų imperatorius buvo *philologus*, kiek tai, jog jis norėjo būti žinomas toks esant. (Henck 2001: 173). Nick Henck toliau pastebi, jog imperijai, nors ir formaliai dar netapus krikščioniškai, bet imperatoriams priėmus krikščionybę (kad ir arijonybę), nieko radikalaus neįvyko edukacijos modulyje. Imperatoriai nuo Konstantino I -ojo laikų, būdami aistringi krikščionys ir pabrėždami krikščionybės padėties išskirtinumą iš kitų religijų, nerado nieko prieštaringo skaitydami ir studijuodami klasikinę literatūrą. Pagonių retorikos meistrai buvo gerbiami ir galėjo aktyviai dalyvauti krikščionio imperatoriaus gyvenime. Tokie ir buvo Temistijus, Libanijus ir Himerijus (*Ibid.*).

Niekada per visą IV a. imperatoriaus aplinkoje nebuvo kilusi mintis pakeisti graikiškąją kultūrą krikščioniškąją. Konstancijus II, projektuodamas savo Konstantinopolio viziją, manė, jog yra būtina į miestą pritraukti ir intelektualų būrį (*Ibid.* 177–179). Konstancijus II pasikvietė žinomą ir gerbiamą sofistą iš Kapadokijos ir padarė jį vyriausiu retorikos žinovu mieste. Jis ne vieną kartą bandė išlaikyti Libanijų Konstantinopolyje ir nesėkmingai „prastumti“ Temistijų į miesto senatą. Gal kiek netikėta, bet kaip tik tie asmenys, kurie turėjo turtingą klasikinį kultūrinį „kapitalą“, buvo proteguojami. Nėra pakankamai įrodymų, kad krikščionys intelektualai būtų labiau globojami negu pagonys ir pastarųjų pagonybė nedarė jokio didesnio poveikio (Hoof 2013: 398).

Taip pat galima pasakyti, kad nepakito ir standartiniai literatūriniai tropai, nors jie netiesiogiai, o dar svarbiau – ir tiesiogiai prieštarautų krikščioniškajai dogmai. Visiškai teisingas yra pastebėjimas, jog, komunikuodami su imperatoriumi, Temistijus, Libanijus ir oratorius Bemarchijus nusimesdavo bet kokį politeistinį toną ir šnekėdavo apie abstraktų dievą vienaskaita, o ne daugiskaita (*Ibid.*). Imperatoriškoje šeimoje nesivaržant buvo galima kalbėtis netgi apie tai, kas prieštarauja krikščioniškajai dogmai. Pirmojoje panegirikoje, skirtoje Konstancijui II, Julijonas pastarąjį tėvą, t.y. Konstantiną I, prilygina dievybei, giria jo, kaip karinio lyderio, reputaciją, sako, kad tai jis nugalėjo tironus, ir dar priduria: veteranai iki šiol jį šlovina, lyg jis būtų dievas (*Or.* 1,

8a)⁴. Net jeigu čia ir atkreipsime dėmesį į numanomą Julijono nepasitenkinimą krikščionybė, vis tiek turime turėti omenyje, kad panegerikos yra komunikacijos aktas, kuriose panegerikos objektas turi būti pavaizduotas taip, kaip jis norėtų. Kad imperatoriškoje erdvėje nebuvo atsisakyta klasikinės literatūros, rodo ir tas faktas, jog antroje panegirikoje, skirtoje Konstancijui II, Julijonas jį lygina su Homero *Iliados* herojais ir parodo, jog pastarasis yra visokeriopai pranašesnis už juos. Konstancijui II -ajam yra primenami jo studijų metai, atiduoti Homerui, ir kokių dorybių iš jo išmoko (*Or.* 2, 50C). Tos dorybės netgi šiek tiek anachronistinės: giriamas Konstancijaus II bėgimas, jojimas arkliu, kovos menas (2, 53c).

Visa, kas buvo pasakyta apie Konstancijų II, iš esmės nė kiek neprieštarauja jo pakankamai agresyviai priešiškumui, demonstruojamam pagonybės atžvilgiu. Tai jo apie 350 m. išleisti įstatymai, draudžiantys stabų garbinimą, Pergalės statulos pašalinimas iš Senato ir apskritai jo valdymo atmosfera, kurioje būta pavienių krikščionių grupių vykdytų pogromų prieš pagonis (Kirsch 2004: 200–201). Kaip jau buvo minėta dar pačioje pradžioje, nenuostabu, kad ne graikų-romėnų literatūra, bet tai, ką mes dabar vadiname pagonybės apeigomis ir kulto vietomis, kėlė didžiausią krikščionių pasipriešinimą – tai, kas buvo masiškai prieinama ir vieša. Pagonybė nebuvo lygu tam, ką galima pavadinti klasicizmu. Toks tvirtinimas tampa teisingas tik tada, jeigu pagonims būtų priskirta tokia literatūrinė tradicija, kurie jos niekada neturėjo ir tai, kad krikščionių požiūryje vyravo vieningas naratyvas.

Priimtina manyti, kad dėl sekuliarios literatūros vertės daugiausiai polemizavo krikščionys iš dvasininkų luomo (Cf. Sandnes 2009: 81–245). Polemikų centrinė problema greičiau buvo ne sekuliarios literatūros, kaip tokios, vartojimas, bet politeizmas ir skirtingos krikščionybės propaguojamos moralinės nuostatos. Aišku, Tertulijonas buvo tos nuomonės, kad reikia visiškai atsisakyti literatūros. Tai suprantama, nes ir į daugelį kitų dalykų jis žiūrėjo radikaliai (Heine 1987: 32). Šituo klausimu vienaip ar kitaip reikėjo būti kur kas praktiškėsim. Laimei, „dirva buvo derlinga“: daugelis Antikos mąstytojų dievo samprata buvo pakankamai abstrakti, jog joje būtų galima išvelgti proto-krikščionybę. Pačios krikščionių moralinės nuostatos taip pat nepaneigiamai patyrė graikų filosofijos įtaką. Todėl nuo pat Justino Filosofo laikų ieškota bendrų sankirtos taškų (Droge 1987; Dobschütz 1914). Niekam net nešovė į galvą mintis sukurti tai, ką galima būtų pavadinti krikščioniška παιδεία. Sukrikščioninta taip, bet ne krikščioniška. Tapo svarbu parodyti, jog arba pagonių ir krikščionių tekstai neprieštarauja vienas kitam, arba tai, jog įmanoma rasti būdų juos perskaityti, kad jie taptų naudingi krikščioniui. Taip net Senekos korpusas Jeronimo buvo įtrauktas į krikščionių rašytojų katalogą (Cameron 2011: 209). Pagonių tekstai galėjo padėti suprasti

⁴ <...>τοσαύτην δὲ εὐνοίαν αὐτοῦ τοῖς ὑπηκόοις παρέστησεν, ὥσθ' οἱ μὲν στρατευόμενοι τῆς περὶ τὰς δωρεὰς καὶ τὰς χάριτας μεγαλοψυχίας ἔτι μεμνημένοι καθάπερ θεὸν διατελοῦσι σεβόμενοι.

Šv. Rašto tiesas, kurios taip lengvai nepasidavė interpretacijai. Panašiai kaip Augustinas, kuris skaitė neoplatoniko darbus, norėdamas suprasti santykį tarp beribio Dievo ir ribotos kūrinijos (*Išpažinimai*: VII). Kad ir kiek įnirtingai krikščionių mąstytojai pasisakytų už „paprastą“ ir nestilizuotą Biblijos kalbą, tačiau dauguma iš jų ir toliau rašė vadovaudamiesi antikinėmis retorikos taisyklėmis. Jeigu vertintume išlikusių krikščionių laiškų turinį iš grynai literatūrinių tradicijų perspektyvos, pamatytume, jog jie priklauso nuo susirašinėjimo subjekto. Grigalio Nysiečio laiške Samosato vyskupui Eusebijui vyrauja akivaizdus Šv. Rašto tonas ir jokių aliuzijų į klasikinę literatūrą (*Evσ. Eπισ. Σαμο*). Laiške sofistui Grigalius Nysietis jau apeliuoja į Platono ir Homero autoritetą (*Βασι. Αιβά. Α.*).

Didžiausia problema krikščionių teologams tapo ne pats klasikinės literatūros skaitymas, bet pavojus pradėti identifikuotis su ja, t.y. problema, kuriai tradicijai priklausai (Limber 2000). Iš esmės bet kuri suformuluota sekuliaros literatūros skaitymo metodologija buvo nukreipta į siekį, kad Biblijos autoritetas nebūtų pamintas, taip pat stengėsi parodyti, kad klasikinė literatūra turi tik ribotą epistemologinę vertę ir galią. Biblija privalėjo būti tikslas pats savaime. Krikščionių mąstytojai tai suvokė kaip rimtą bėdą, nes nekritiškas graikų-romėnų literatūros skaitymas galėjo pasiūlyti savitą kosmologinę-etinę alternatyvą. Jeronimas išgyveno savo paskelbimą „ciceronininku“ ne tiek dėl to, kad jis Ciceroną skaitė, bet dėl to, kad jis nebuvo toks kritiškas sekuliariai antikinei literatūrai (Pease 1919: 161–162).

Čia vertėtų kiek sustoti, ir pasižiūrėti, kokie konfliktai vykdavo tarp krikščionių ir pagonių, kai klausimas kildavo dėl literatūrinės tradicijos traktavimo ir identifikavimosi su ja. Iš išlikusio milžiniško Libanijaus laiškų kiekio matyti pakankamai intensyvus susirašinėjimas su Cezarėjos vyskupu Bazilijumi. Iš laiškų galima spręsti, kad vyrai buvo ne tik artimai pažįstami, bet kad ir buvo aptarinėjamos visokeriopos retorikos problemos. Apskritai, Bazilijaus ir Libanijaus susirašinėjimas yra tiek puikios retorikos pavyzdys, tiek sarkazmo, ironijos ir batalijų objektas. Bazilijus rašo Libanijui, jog jis siunčia daug jaunuolių kapadokiečių mokyti pas jį retorikos meno. Kaip galima numanyti, jie buvo krikščionys (*Ep. CCCXXXV*). Tačiau vienoje atkarpoje yra įdomi vieta, į kurią vertėtų atkreipti dėmesį. Libanijus, pasitikėdamas Bazilijaus retorikos meno išmanymu ir laikydamas jį autoritetu (mat jis sugeba pranokti tiek Platoną, tiek Demosteną), nusiunčia jam paruoštą kalbą ir laukia jos įvertinimo (*Ep. CCCLII*). Bazilijus sužavėtas, džiaugiasi gyvu Libanijaus tekstu (*Ep. CCCLIII*). Matyt, Libanijus, norėdamas kiek paerzinti Bazilijų, klausia jo, ar jis kartais negyvenęs Atėnuose? Cezarėjos sūnus negalėtų patikėti Bazilijaus retorika (*Ep. CCCLV*). Bazilijus patikina, kad jis daugiau nieko negalėtų atsakyti atiškam liežuviui, išskyrus tai, jog jis yra žvejų mokinys (*Ep. CCCLVI*). Vėlgi problema slypi ne pačiame klasikinės literatūros

žinių disponavime, bet nevykusiame Libanijaus pokšte apie suabejojimą, ar kartais Bazilijus neatsisakė krikščioniško autoriteto.

Dabar vertėtų kiek nukrypti ir ilgiau apsisistoti prie jau ne vieną kartą minėtos problemos, t.y. nevienodo klasikinės literatūros vertinimo grynai krikščionių bendruomenės viduje, turint omenyje ne tik dvasininkus, bet ir pasauliečius krikščionis. Tai gali pasirodyti kaip savaime suprantamas dalykas, bet skirtingi religinės bendruomenės sluoksniai turės skirtingas pažiūras ir šios diferenciacijos ignoravimas dažnai priveda prie kiek keistokų išvadų. Krikščioniškos bendruomenės traktavimas, lyg ji būtų idealus tipas, kuris religinių nuostatų laikėsi be išlygų, yra klaidingas. Tiesa ta, kad krikščionis krikščioniui nėra lygus: ir krikščionys pasauliečiai, ir dvasininkai, kaip sąmoningi individai, turi ir skirtingus interesus, poreikius. Tai sakytina ir apie IV a. Manyti, kad kiekvienas krikščionio parašytas literatūrinis kūrinys turi laikytis krikščioniškos dogmos, yra klaidinga. Istoriografijoje ilgą laiką buvo laikomasi nuomonės, kad tuos autorius, kurie IV a. rašė mitologinėmis temomis, automatiškai reikėtų priskirti pagonims, nepasitvirtino. Tvirtinimas, jog dėl vienokios ar kitokios priežasties autorius negalėjo būti krikščionis, geriausiu atveju pasako, kad autorius nebuvo ypač linkęs daug dėmesio skirti krikščioniško mokslo afišavimui. Tarkime, Sidonijaus Apolinaro atvejais. Jeigu jis nieko daugiau be panegirikų nebūtų parašęs, galima būtų pamanyti, jog jis buvo vienas iš „užsilikusių“ V a. pagonių. Tačiau Sidonijaus Apolinaro korespondencija patvirtina jo, kaip krikščionio, tapatybę (Cameron 2011: 206).

Nereikia pasiduoti norui pernelyg sureikšminti literatūros svarbą visuomenėje. Kaip visados, tai ką galime pavadinti rimtomis studijomis, originalia kūryba buvo dar mažesnės mažumos reikalas, negu tos, kuri ir toliau po studijų skaitė Platoną ar Vergilijų. Literatūra – tai ne tik darbas ar tapatybės apibrėžimas, bet ir pramoga, laisvalaikio veikla. Romos aristokratai didelį dėmesį skyrė laisvalaikiui – knygų studijavimui, išvykus į užmiesčio vilą, žirgų lenktynių stebėjimui. Tai buvo itin retas dalykas bet kuriai kitai priešindustrinei kultūrai ir jos atstovams. (*Ibid.* 789–791). Būtina paminėti ir masiškiausią laisvalaikio renginį – Olimpines žaidynes, kurios buvo uždraustos Teodosijo I laikais. Jos uždraustos buvo dėl akivaizdaus religinio konteksto. Hipodromo lenktynės taip pat susilaukė dvasininkų kritikos, tačiau Rytų Romos aplinkoje jos liko svarbios beveik iki Aukštųjų Viduramžių. Tas pats galiojo ir literatūros aplinkoje. Žmonės nenorėjo atsisakyti antikvarizmo, domėjimosi platonizmu, mitologija. Buvo norima kopijuoti senųjų rašytojų stilių. Mūsų laikus pasiekusioje šaltinio nuotrupoje, tikriausiai iš pačios VI a. pradžios, buvo rasta trumpa biograma, kurioje štai kas sakoma apie Kvintą Aurelijų Memijų Simachą (Ed. Usener 1877: 4):

„*Symmachus patricim et consul Ordinarius, vir philosophus, qui antiqui Catonis fuit novellus imitator, sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit. dixit sententiam pro allecticiis in senatu, parentesque suos imitatus historia quoque Romanum Septem libris edidit*“

„Symmachas, patricijus ir konsulas, filosofas, kuris buvo jaunesnysis senojo Katono imitatorius, bet kuris pranoko senovės vyrus savo šventu pamaldumu. Išrinktas, aktyviai dalyvavo Senato veikloje, sekdamas savo protėvius parašė septynių knygų Romos istoriją“.

Tai akivaizdus įrodymas, jog nėra jokio pavojaus deklaruoti savo noro sieti literatūrinę veiklą su senovės pavyzdžiais, antikvarizmu, nes jie nebuvo siejami su krikščionybe. Bet taip pat buvo svarbu pabrėžti ir tam tikrą atsiribojimą. Geriausias įrodymas prieš tai minėtas pavyzdys – sekimas Katonu niekaip nepaveikė Simacho įsitikinimų.

Tas pats sakyтина ir apie krikščionių pasirenkamus literatūrinius motyvus. Galima neabejoti, jog graikų rašytojų (V-VI a.) aprašomi mitologiniai vaizdiniai, taip pat klasikinės graikų kalbos vartojimas nebuvo „lėtinės“ pagonybės (arba sąvokos, kuri dažniau vartojama istorikų darbuose – „kripto-pagonybės“) ženklas (Agosti 2018: 128). Tai buvo kultūros ženklas, toleruojamas ir net skatinamas krikščioniško elito. Vėlyvųjų (IV–VI a.) laikų poetai krikščionys, vaizduojantys mitologines dievų scenas, rašantys dedikacijas seniesiems dievams, neignoravo ir kas savaitinio apsilankymo Bažnyčioje (Cameron 2007: 43). Visa, kas buvo pasakyta, dabar leidžia kiek kitaip pažiūrėti į Boecijaus studijose minimą tikriausiai jau legendiniu tapusį Henry Chadwig teiginį: Boecijus buvo ir krikščionis, ir neoplatonikas, bet jo parašytas darbas (*De Consolatione Philosophiae*) yra nekrikščioniškas (Chadwick 1981: 249). Manau, čia ne taip svarbu įrodyti, kad *Filosofijos paguodoje* yra aliuzijų į Bibliją ar tai, kad jo neoplatonizmas sutinka su krikščioniška dogma. Net ir esantys nenuoseklumai tarp jo filosofinių ir teologinių darbų negali paneigti, jog sekimas klasikine literatūra ar tiesioginis jos imitavimas nepadarė žalos jo krikščioniškai tapatybei.

Taigi, kaip matome, krikščionims rūpėjo ne sunaikinti, bet suvaldyti klasikinės literatūros paveldą. Vertinti mintį, jog radikalių krikščionių mąstytojų mintys apie klasikinio paveldo atsisakymą buvo realios, nėra pagrindo. Krikščionims pirmiausia rūpėjo atsikratyti to, kas pagonybėje buvo „garsu“, kas masiškai traukdavo žmones, kas iš tiesų turėjo rimtą ryšį su politeizmu. Ją buvo stengiamasi inkorporuoti į tokią literatūrinę sistemą, kuri neprieštarautų Biblijos autoritetui.

2.2. Krikščionių ir pagonių požiūriai į kultūrą ir literatūrą IV amžiuje

Pirmiausia, nepaisant IV a. įvykusio krikščionybės triumfo, kuris reiškėsi senovės papročių naikinimu ar jų christianizacija, nėra vienareikšmiškų įrodymų ar pagrindo teigti, kad tik išskirtinai pagonys rūpinosi klasikinės literatūros palikimo išsaugojimu. Nuo pat XX a. pradžios historiografijoje įsigalėjusi pozicija, teigė, kad egzistavo pagoniškos orientacijos literatūrinis ir apskritai kultūrinis pakilimas, nukreiptas prieš krikščionybės įsigalėjimą. Tyrėjai rėmėsi prielaida, kad aristokratai-pagonys graikų ir romėnų literatūrą traktavo kaip kažką, kas tiksliai apibūdina jų identitetą, t.y. tarsi bet kokia literatūrinė veikla buvo suvokiama kaip specifiskai pagoniškas užsiėmimas. Tokie tvirtinimai, siekia parodyti, kad į klasikinių tekstų išsaugojimą, perrašinėjimą, disponavimą krikščionys sąmoningai ar nesąmoningai nedėjo jokių pastangų. Tokiai nuomonei patvirtinti yra naudojami vėlyvosios Antikos laikotarpio knygoje esantys įrašai, kurie dažniausiai nurodydavo knygos savininko vardą, tai, kad jis knygą peržiūrėjo, redagavo ir kt. Tokia praktika atvedė prie daugybės kur kas platesnių tvirtinimų apie IV a. socialinius procesus. Alan Cameron išskyrė penkis pagrindinius tvirtinimus, randamus įvairių autorių darbuose (Bloch 1945; Pecere 1986; Cavallo 1977; Dain 1975; Lançon 1995): 1) šie įrašai buvo padaryti konkrečiai tų asmenų, kurie buvo pagonys; 2) jie buvo aristokratai; 3) įrašai buvo padaryti tose knygoje, kuriose išreiškė savo simpatijas „pagoniškai religijai“; 4) knygas, kuriose tie įrašai yra, buvo sąmoningai stengiamasi išsaugoti nuo praradimo; 5) tie žmonės užsiėmė rimtu korektūriniu ir tekstologiniu darbu (Cameron 2011: 421–422).

Cameron, atsakydamas pirmiausiai į Bloch ir kitų autorių poziciją, suformuluoja tris pagrindines tezes, kurios kritikuoja įrašų teikiamą vertę, nustatant, kokia religinė grupė ir kokį dėmesį skyrė sekuliariai literatūrai: 1) nėra jokio preteksto tapatinti meilės literatūrai su tekstologiniais užsiėmimais, kurie yra interpretuojami kaip teksto autentiškumo išsaugojimo veikla. Dažniausiai tekstų redagavimas būdavo suprantamas kaip nereikalingas užsiėmimas. Dažnu atveju toks redagavimas pasirodydavo esąs mėgėjiškas, o ne atitinkantis profesionalaus žinovo lygį; 2) chronologinis argumentas. Tiesa, kad IV a. plačiai atgijo susidomėjimas primirštų II-III a. autorių darbais. Tačiau ankstyviausi autografiniai įrašai knygoje yra randami 395 bei 401 m. IV a. kilusių primirštų autorių susidomėjimo pradžią galima pakankamai tiksliai identifikuoti: ji prasideda tetrarchijos pradžia, o baigiasi IV a. viduryje, todėl įrašai negali pasakyti nieko aktualaus apie IV a. procesus; 3) tos knygos, kuriose įrašai liko, negali pateikti pilnos informacijos apie literatūros tendencijos kitimus IV a. dėl grynai savo materialaus pobūdžio. Išliko tos knygos, kurios iš esmės buvo padarytos patvariausiai (*Ibid.* 422–423).

Cameron tyrimas parodė kaip tik atvirkščią fenomeną. Nė vienas V a. autografinis įrašas nepriklausė asmeniui, kurį be jokios abejonės galima būtų identifikuoti kaip esantį pagonį. Ir tik du asmenys – Nikomachas Flavianas ir jo sūnus Dexteris – buvo aristokratai (*Ibid.* 476). Tuo tarpu pretenzijos, jog IV a. pabaigoje atsiradę autografiniai įrašai bylojo apie atgimusį pagonių pasididžiavimą „savo literatūra“, taip pat neturi pagrindo. Įrašai nebuvo naujas dalykas, skyrėsi tik jų anonimiškumas. Tai yra paaiškinama tuo, kad redagavimo ar teksto peržiūrėjimo darbu užsiimdavo išsilavinę vergai ar žemos socialinės klasės žmonės. Autografas žymėjo ne mechaninį darbą, bet autoritetą, praktiką, pirmiausia kilusią iš Biblijos perrašinėjimo. Sąlyginai nėra sunku įsivaizduoti tokią praktiką paplitus tarp krikščionių bei pagonių ir sekuliariojoje literatūroje (*Ibid.* 469–475).

Kitas dalykas, kurį būtina pabrėžti, yra tai, kad, nepaisant dažniausiai išreiškiamos abejotinos nuomonės apie pagoniškos literatūros moralę ar turinį apskritai, ji nebuvo vienareikšmiškai tapatinama su pagoniška kultūra. Krikščionių intelektualai plačiai disponavo sekuliaria literatūra. Todėl tokia prielaida leidžia teigti, kad sekuliarios literatūros išsaugojimu rūpinosi ir krikščionys. Čia turima galvoje tai, kad informacija apie specifinių knygų turėjimą ar nuorodos į jas, jau leidžia kalbėti apie visą tų knygų sklaidos procesą. Nebūtinos konkrečių šaltinių žinutės, bet tiesiog reikia atkreipti dėmesį, kokiais autoriais buvo naudojamosi, apie kuriuos buvo kalbėta, ar (retesniu atveju) tikrai žinoma, kad jie buvo vieno ar kito asmens bibliotekoje. Užtenka dviejų kruopščiai ištyrinėtų pavyzdžių apie Eusebijaus ir Laktancijaus bibliotekas. Eusebijaus iš viso turėjo per 72 filosofijos veikalų. Daugiausiai figūruoja Platonas (20 veikalų) bei Porfirijus (8). Autoriai įvairuoja – nuo stoikų iki neoplatonikų. Iš poezijos randama Homero *Iliada*, *Odisėja*, taip pat Hesiodo *Darbai ir dienos*. Yra ir poezijos antologijos darbu, 12 – os autorių istorijos veikalų ir tikriausiai klasikiniai autoriai: Herodotas, Tukididas ir Kasijus Dio. Gausybė žydiškos literatūros – 37 knygos. Krikščionių veikalų daugiausia – 153 pavadinimai (Carriker 2003: 299–317). Laktancijaus skaitytoje poezijoje vienareikšmiškai dominuoja lotynų autoriai: Lukrecijus, Horacijus, Vergilijus, Ovidijaus *Metamorfozės* bei *Švenčių kalendorius*, Persijaus satyros. Iš prozos romėnų autoriai: Ciceronas, Titas Livijus, Salustijus, taip pat Seneka ir Aulas Gelijus (Ogilvie 1979).

Negalima teigti, kad šių minėtų autorių skaitytos ar turėtos savo bibliotekoje sekuliarios literatūros sąrašas yra baigtinis. Tačiau jis yra pakankamas, kad įrodytų faktą, jog krikščionių dvasininkai nuo pat IV a. pradžios disponavo įvairiu ir nemažu pagoniškos literatūros kiekiu. Nors rasti šaltiniai yra labai negausūs, tačiau yra ir rašytinių įrodymų, kad krikščionių dvasininkai rūpinosi šių knygų – pagoniškų ir eretiškų – kopijavimu ir išsaugojimu. Apskritai galima daryti prezumpciją, kad tekstų kopijavimo kultūros dėka plito ne tik knygos, bet ir laišakai, ir kiti dokumentai, vėlgi nebūtinai krikščioniški. Grigalius Nysietis laiške Libanijui rašo, kad Naujųjų

metų proga jam kaip dovana buvo įteiktas pastarojo laiškas. Nysietis, tuo metu būdamas, kaip nurodoma, Kapadokijos metropolijoje ir apsuptas patikimų žmonių, nusprendė su visais pasidalinti Libanijaus laišku – kai kas jį nusikopijavo, kai kas įsidėjo į atmintį (*Αὐτ. Αἴβα. Σοφί.*). Laiške broliui Petruui Nysietis skundžiasi, kad jis neturėjo pakankamai laisvo laiko išstudijuoti ar pasidaryti nuosavą kopiją eretiko Eunomijaus veikalo, mat knygą teko grąžinti (*Cont. Euno. Eps. 1*).

Tačiau literatūrinės komunikacijos objektas buvo dvipusis. Ne tik patys krikščionių autoriai skaitė ir saugojo Antikos palikimą, tačiau galima pakankamai užtikrintai kalbėti ir apie pagonių skaitytus krikščionių autorius. Apskritai, historiografijoje vis dar vyrauja skeptiškas požiūris į šią nuomonę, neigiant tarpusavio idėjų mainų galimybę. Ramsey MacMullen pagonių konversijai teikia pirmenybę tokiems simboliams, veiksams ir būdams, kurie būtų suprantami plačiai, bet ne pernelyg išprususiai pagonių (tokie buvo ir absoliuti dauguma krikščionių) bendruomenei. Tai Dievo apraiškų, stebuklų, pagydimų demonstravimas. Žodžiai ir samprotavimai, neparemti apsimušimu ir konkrečiais veiksmais, kartais ir galėdavo pakreipti į krikščionybę paprastus žmones, tačiau tai buvo tik išskirtiniai, pavieniai atvejai (MacMullen 1983: 174–192). David E. Aune argumentuoja panašiai. Jis teigia, kad nė vienos iš Evangelijų negalima įsivaizduoti kaip įrankio pagonių evangelizacijai. Pasak jo, iki 125 m. ankstyvoji krikščionių literatūra buvo rašoma išskirtinai pačiai krikščionių bendruomenei. Aune plėtoja savo argumentą per socialinę prizmę ir bando parodyti, kad, pasak jo, iš karto būdavo apkrikštijama visa namų ūkio bendruomenė (tėvai, vaikai, vergai), krikščioniška literatūra tik tada pasitarnaudavo kaip krikščioniškų moralinių normų įdiegimų įrankis arba instrumentas patraukti dar neapsikrikštijusius (Aune 1987: 59–60). Tačiau čia minimomis pozicijomis ir prielaidomis buvo rimtai suabejota Iano M. Millio. Iš pat pradžių viena preliminari remarka. Iki pat Konstantino laikų dauguma pagonių nebuvo perskaitę nė vienos krikščionių knygos. Bet taip pat tikra yra tai, kad absoliuti dauguma pagonių nebuvo perskaitę apskritai nė vienos knygos (jau anksčiau buvo minėta apie numanomus mažus raštingumo skaičius). Taigi, pakako tik nedidelio pagonių skaičiaus, kad krikščionių autoriai jau atsidurtų dialoge (Mills 2019: 483). Dabar sugrįžkime prie Iano M. Millio. Argumentas apie krikščionių autorių nežinomumą pagonių skaitytojams iki Konstantino laikų dažniausiai remiasi vienu Tertulijono pasažu, kuriame jis sako, kad niekas nesusiduria su krikščionių raštais, jeigu jie patys nėra krikščionys (*De Testi. Ani. 1, 4*). Tačiau, kaip pastebi Mills, šis pasażas yra išimamas iš jo retorinio konteksto. *De Testimonio Animae* pradžioje Tetulijonas sako, kad argumentas apie vieną ir tikrą Dievą remsis ne žinomais filosofų, poetų, rašytojų raštais, bet paliudijimu (*testimonia*) apie žmogaus sielą. Tertulijonas kaip tik teigia, kad paprasti žmonės tų raštų nežino, o tie, kurie žino, nelabai jais pasitiki, tas pats pasakytina ir apie (krikščionių) knygas. Pažymėtina yra ir tai, kad

žodžiai *nostris litteris* nebūtinai turi reikšti Šv. Raštą. Labiau tikėtina, kad Tertulijonas galvoje turi mokytojų krikščionių autorių traktatus (Mills 2019: 484–486).

Kitas argumentas, prieštaraujantis vyraujančiai pozicijai, yra autobiografinis. Millis atkreipia dėmesį į krikščionis-konvertitus: Justiną Filosofą, Tatijaną, Teofilijų Antiochietį, Klemenčą Aleksandrietį, Komodijaną, Dionisiją Aleksandrietį. Visi čia išvardintieji priėmė krikščionių tikėjimą kartu su krikščioniškąja literatūra. Pavyzdžiui, Tatijano atveju tai buvo nusivylimas pagoniškos literatūros idėjomis ir staigiu susižavėjimu krikščioniškais kūriniais. Teofilis, kaip ir Komodijanas, Dionisijas Aleksandrietis savo atsivertimo momentą tiesiogiai sieja su Šv. Rašto įtaka. Skaitydamas viską, kas jam pakliūdavo į rankas, „netyčiomis susipažino su Raštu (*Ibid.* 488–492). Prielaida apie pagonis skaitytojus taip pat turėtų paskatinti iš naujo įvertinti daugybę krikščionių autorių teiginių, kad jų priešininkai pagonys turi galimybę pasižiūrėti vieną ar kitą Šv. Rašto vietą (*Ibid.* 506).

Jau tvirtai galima pasakyti, kad nuo Konstantino laikų nemažai pagonių buvo susipažinę su krikščionių literatūra ir tai darė įtaką jų atsivertimui. Tarkime, Augustinas *Išpažinimuose* mini Mariją Viktoriną, didžiai mokytoją vyrą, „į kurio širdį Viešpats prasiskverbė per Šv. Raštą ir per visokius krikščioniškus veikalus“ (*Išpažinimai*: VIII, II, 4). Hilarijus Puatjėtis taip pat aprašo savo susidūrimą su tai, ką jis vadina esant žydų tradicijos raštais, ir kaip Dievo suvokimas jose paliko neišdildomą įspūdį (*De Trin.* 1, 5). Laktancijus taip pat rašė apie panašią patirtį (*Div. Inst.* 6.21). Nedrąsiai galima daryti prielaidą, kad krikščionys rūpinosi klasikinių autorių kopijavimu, o ir tuometinių pagonių darbais. Nėra jokių konkrečių įrodymų tapatinti autobiografinius įrašus su atgijusiu pagonių susidomėjimu klasikiniiais autoriais. Taip pat, kaip krikščionys skaitė pagonių literatūrą, taip pagonys skaitė pastarųjų.

2.3. Identiteto problema klasikinės literatūros palikime tarp pagonių ir krikščionių

Nėra jokių tvirtų įrodymų, kad pagonys ieškotų savo religines pozicijas patvirtinančių idėjų ankstyvosios imperijos ar dar senesnėje Antikos literatūroje. Romos imperijoje tradicinę dvasininkystę monopolizavus saujelei aristokratų giminių, nesunku atrasti ryšį tarp vienos socialinės klasės idėjų įtakos bendram valstybės religiniam gyvenimui. Tačiau reikėtų pabrėžti, kad dvasininkų pareigybės pirmiausiai buvo suvokiamos politiškai. Pavyzdžiui, Plinijus Jaunesnysis savo auguratą vertino taip pat reikšmingai, kaip ir konsulatą (*Ep.* 10, 3). Teoriškai, religinės kolegijos savarankiškai atrinkdavo naujuosius narius. Praktiškai jie iš tiesų dažniausiai tik siūlydavo kandidatus imperatoriui, kuris, pats būdamas *pontifex maximus*, taip pat buvo kiekvienos kolegijos

narys (Cameron 2011: 133). Apskritai religinių pareigybių paskyrimas, imperatoriaus atžvilgiu, buvo patogus būdas politinius sąjungininkus pritraukti, o oponentus atitolinti nuo savęs ir valdžios. Negana to, dažniausiai dvasininkų paskyrimas yra įvardijimas kaip dovana nuo imperatoriaus (Millar 1977: 355–358). Tačiau reikia pabrėžti, kad, laikui bėgant, ypač nuo Konstantino laikų, toks pareigų paskyrimas tapo vis labiau formalesnis. Tai buvo susiję su imperatoriaus rezidavimu imperijos Rytuose, o vėliau ir su smarkiai IV a. besikeičiančia religine situacija. Jau nuo I a. apie trečdalis giminių, turinčių savo rankose dvasininko titulą, jį pradėjo perduoti savo palikuoniams. IV a. svarbiausių dvasininkų titulų akumuliacija kelių giminių rankose tapo įprastu fenomenu (Cameron 2011: 134).

Laikyti valstybinės dvasininkijos pareigybės atstovus krikščionių vyskupų ekvivalentu yra patraukli mintis, tačiau vargiai pateisinama. Paprasčiausiai pagoniškos Romos visuomenėje niekada nesusiformavo sielovadystės idėja. Greičiau kalbama apie švenčių datų nustatymą, laidojimo įstatymų tvarkymą bei patarimus Senatui apie religinius reikalus. Tie, turintys religinius titulus, niekada viešai nesikreipdavo į visuomenę, nebuvo ryškios viešos figūros. Būtų labai sunku pagrįsti prielaidą, kad šitie „valstybiniai“ Romos dvasininkai buvo pamaldesni nei kiti pagonyms ar jautė didesnę atsakomybę už pagonybės apgynimą. Dauguma asmenų, priėmusių dvasininkų pareigas, buvo dar paaugliai ir vargiai galėjo turėti patirties ir išminties prilygti krikščionių kunigams ar sugebėti efektyviai formuoti pagonių religinį gyvenimą. Praetextatas, Symmachas, Flavinus pirmiausiai buvo žemvaldžiai. Žinoma, atsižvelgiant į jų turtinį pajėgumą ar priklausymą socialiniam visuomenės elitui – aristokratijai, jie buvo didžiausią autoritetą turintys pagonybės atstovai, kurie ir reikėsi, pavyzdžiui, 382 m., Romai atsisakius teikti finansines subsidijas, rūpintis kultū išlaikymu.

Toks rakursas padarytas tam, kad būtų parodytas socialinį kontekstą ir būtų galima atmesti kai kuriuos anachronistinius tvirtinimus. Tokiais tvirtinimais, sąmoningi ar ne, tačiau buvo bandyta parodyti, kad specifiškai krikščioniškos tradicijos turėjo atitikmenis romėnų-graikų kultūroje. Tie tekstai vienareikšmiškai galėjo apibrėžti plačiai suvokiamą bendruomenę, o ne tam tikrą klasę, kaip žydų bei krikščionių bendruomenėse, tie tekstai galėjo daryti įtaką religiniam gyvenimui. Tie tvirtinimai remiasi dviem prielaidomis: 1) IV a. pagonyms tam tikrus klasikinius tekstus naudojo kaip religinės inspiracijos šaltinius; 2) romėnų-graikų kultūroje egzistavo tokie tekstai, kurių religinę reikšmę galėtume palyginti su Biblija.

Istoriografijoje IV a. pagoniškos kultūros atgimimas asocijuojasi su Kvintu Aurelijumi Simachu, Serviju, Praetextatu bei Makrobijumi. Bandymui iš minėtų asmenų padaryti vienokios ar kitokios formos nuoseklių intelektualių pagonių ratelį prieštarauja chronologiniai nenuoseklumai. Simachas su Praetextatu veikė 380 – 390 m., bet, kaip parodė tyrinėjimai, Servijus ir Makrobijus

veikė tik V a. pirmoje pusėje (Cameron 1966). Tai tampa dar didesniu prieštaravimu, nes įsivaizduoti, kad V a. pagonis (Makrobijaus atvejis) užimtų konsulo pareigas, yra sunkiai įmanoma. Tuo labiau žlunga tvirtinimai *Saturnalia* traktuoti kaip religinį tekstą. Apskritai, *Saturnalia* dar iki šiol turi nepagrįstą „paskutinių pagonių pasispardymo“ veikalo vardą, kuriame buvo „atskleisti“ protėvių kultai ir papročiai (Shanzer 1986; Liebeschuetz 1999).

Danuta Shanzer ir Wolf Liebeschuetz bando įrodyti, kad *Saturnaliijoje* vaizduojami uždaro rato nariai, jau nebegalintys laisvai reikšti savo pagoniškų požiūrių. Abu bando pateikti idėją, kad *Saturnaliijoje* cituojami klasikiniai tekstai teikia gyvų apmąstymų, minčių apie to laikotarpio pagonybės situaciją, t.y. traktuoja antikinę literatūros palikimą taip, tarsi jis galėtų aktyviai formuoti religinį gyvenimą. Liebeschuetz teigia, kad Makrobijaus veikalas atspindi vėlyvosios pagonybės formos reikalus, parodė, kaip paskutinė senatorių pagonių karta interpretavo tradicinę religiją. Pasak jo, Praetextato kalba parodo, kad to laikotarpio pagonybė linko į monoteizmą, kuris antikinės dievybes pradėjo interpretuoti kaip vieno dievo, t.y. Saulės, savybių paskiras išraiškas (Liebeschuetz 1999: 186). Shanzer tiksliai įvardija, kad tai buvo poleminis tekstas, kuris stengėsi racionalizuoti politeizmą (Shanzer 1986: 136). O'Donnel taip pat siekia sukurti intelektualiai gyvybingą pagonių sambūrį, kuris pirmiausia asocijuojasi su Praetextu ir jo tariamai aktyvia religine ir socialine veikla. (O'Donnel 1979: 66). Jis pateikia Praetextato religinę titulaturą, o dar svarbiau jo pasakyta kalba *Saturnaliijoje*, kurią jis laiko jo, t.y. Praetextato, asmenine nuomone, kaip svarbiausius (ne)tiesioginius įrodymus apie jo pagonybę (*Ibid.* 67). Vėlgi, tos kalbos persmelktos rytų saulės kultu, platonizmu. Panašiai vertinamas ir kitas Makrobijaus veikalas *Commentarii in Somnium Scipionis*. Turint omenyje šį kūrinį, kai kuriems tyrėjams pasirodo visiškai neįmanoma kalbėti apie bet kokį Makrobijaus polinkį į krikščionybę. Kaip argumentas tam, vėl yra atkreipiamas dėmesys į Praetextato kalbą apie saulės sinkretizmą ir neoplatoninės doktrinas (Armisen-Marchetti 2003: XVIII–XIX).

Visus šiuos tyrimus, bandančius susieti vaizduojamą pagonišką kultūrą literatūroje su nekrikščioniška mąstysena ar pagoniška konspiracija, sieja kiek keistoka prielaida apie turinį. Tarsi vėlyvojoje Antikoje visa, apie ką krikščionys galėjo rašyti, privalėjo būti persmelkta ta pačia krikščionybe. Žinoma, tai yra pakankamai akivaizdu, kai omenyje turimi dvasininkų, žymių teologų raštai. Bet Makrobijaus ar bet kuriuo kitu atveju šnekama apie pasauliečius, kurie natūraliai tokių įsipareigojimų nejautė. Čia pravartu aptarti Boecijaus atvejį. Kodėl VI a. Boecijus parašė *De Consolatione Philosophiae*, o ne *De Consolatione Theologiae*? XIX a. skeptikai taip pat abejoja Boecijaus teologinių traktatų nuoširdumu iki tol, kol buvo atrasti antriniai šaltiniai, patvirtinantys jų autorystę (Walsh 2008: 27). Mūsų nuomone, paprasčiausias paaiškinamas būtų toks: vienu metu

galėjai būti ir vienas ir kitas, t.y. ir filosofas, ir teologas. Ir nebūtinai pozicija galėjo būti nuosekli, ir nebūtinai sklindanti iš vieno šaltinio. *Saturnalia* ir *Commentarii in Somnium Scipionis* atvejais galioja tas pats. Net jeigu ir Makrobijus nebuvo pats pamaldžiausias krikščionis, niekas nekliudė jam būti krikščioniu ir tuo pačiu metu anktivaru, žmogumi, kuris aktyviai domėjosi praeitimi. Kaip pastebi Cameron, antikvaras, pasišventęs Ciceronui, Vergilijui ir neoplatonizmui, kuris taip pat buvo krikščionis, galėjo parašyti abi šias knygas nei kiek nesijausdamas, jog išduoda savo religiją. O jeigu jis ir buvo pagonis, vargiai veikalai, kurie cirkuliavo keletu artimų žmonių aplinkoje, galėjo turėti didelės įtakos (Cameron 2011: 272).

Dabar apie smulkmenas. Alan Cameron atkreipia dėmesį į detales, kurios leistų nuspėti šių veikalų veikėjų kultūrinę aplinką. Viena iš tų detalių yra pasakojimas apie imperatoriaus Augusto anekdotus. Viename iš jų yra kalbama apie dvimečius vaikus, kuriuos Erodas nužudė. Išgirdęs tai, Augustas atsakė, kad geriau jis būtų Erodo kiaulė, o ne sūnus. Vargiai įmanoma, kad tai būtų autentiškas anekdotas, kaip taip pat yra neįmanoma, kad Augustas žinotų *Evangeliją pagal Matą*, o joje neminimas joks Erodo sūnaus. Tai turėjo būti krikščioniškas perdirbinys gerai žinomos istorijos apie tris Erodo nužudytus savo sūnus. Makrobijus apie tai rašo lyg apie gerai žinomą faktą. Tad jeigu nepakanka įrodymų nuspėti jį buvus krikščionimi, vis tiek sunku patikėti, jog jis rašė pagonims (*Ibid.* 271). Kitas dalykas yra susijęs su tam tikrais tekstiniais niuansais. Cameron atkreipia dėmesį, jog vienoje vietoje Makrobijus, kalbėdamas apie romėnų šventes, taria, kad *mundinae* yra reikalas *paganorum itemque rusticorum*. Konstrukcija *paganorum itemque rusticorum* yra ypatinga tuo, kad ji skirta tikslingai krikščionių auditorijai, kuriai 430 m žodis *paganus* pirmiausia asocijavosi su „pagonimi“, o ne kaimiečiu. Jis nenorėjo, kad žodžiai *paganorum* ir *Paganalia* būtų ne taip suprasti, kada jis kalba apie romėniškas šventes. Ir vėl aišku – tikriems pagonims vargu ar būtų reikėję aiškinti tokius dalykus. Galiausiai tvirtinimai apie saulės kulto atgimimą, o tuo labiau mitraizmą, IV a. pabaigoje ir V a. pradžioje neturi realaus pagrindo. Paprasčiausiai nei Praetextatui, nei Makrobijui saulės kultas jau nebegalėjo būti žinomas iš realaus santykio su juo. Tai antikvariato pateikiamas požiūris iš skaitytų klasikinių pagonių knygų.

Panašus yra ir Vergilijaus atvejis. Vergilijaus *Eneidos*, ypač omenyje turint VI knygą, kurioje šnekama apie pomirtinį pasaulį, studijavimas yra bandymas susieti su pagoniškos Romos paveldo išsaugojimu (Kaufmann 2010: 153). Clifford Ando teigimu, Servijaus ir Makrobijaus požiūriu, Vergilijus apskritai nusipelno *pontifex maximus* titulo (Ando 2001: 373). Jo teigimu, Vergilijus demonstruoja enciklopedinio lygio senovės papročių, terminologijos išmanymą (*Ibid.* 392–393). Taip yra konstruojama hipotezė, jog vėlyvosios Antikos „pagonys“ Vergilijų laikė religine figūra, o *Eneidą* galima prilyginti „romėnų Biblijai“. Yra teigiama, kad Makrobijus Vergilijui dėmesį skyrė todėl, jog iš jo religinių ritualų aprašų buvo tikimasi ekstrapoliuoti

„pagonybės“ relikthus ir taip atgaivinti protėvių religiją (Alfödi A. & Alfödi E. 1990: 52). Pasak Robert Austen Markus, *Eneida* buvo Romos pagonių Biblija, saugoma, kopijuojama ir romėnų aristokratų studijuojama laisvu laiku bei interpretuojama kaip šventas religinis tekstas (Markus 1974: 130). Bet kol fakto, jog IV – V a. Vergilijaus populiarumas buvo aukštumose nuneigti neįmanoma, ne taip paprasta paneigti požiūrį, jog Makrobijus, Severijus ar Simachas į pastarąjį žiūrėjo kaip antikvariatai, o ne „paskutiniai iš pagonių“.

Apskritai, idėja apie klasikinių tekstų atgimimą plačiaja prasme vėlyvojoje Antikoje nebėra laikoma rimta, o tuo labiau abejotina, ar tokiam populiariam autoriui kaip Vergilijus kažkada išvis buvo kilusi grėsmė būti užmirštam (Cameron 2011: 568). Tuo labiau nėra pagrindo teigti, kad Vergilijaus atgimimas gali būti siejamas su Simachu ar Makrobijumi. Pirma, į ką reikia atkreipti dėmesį, yra krikščionių autorių netiesioginis liudijimas. Pavyzdžiui Ambraziejus, kad ir ką jis sakytų apie klasikinę literatūrą, jo retorinis stilius buvo milžiniškai paveiktas Vergilijaus raštų. Jo *Hexaemeron* yra apie tris nuorodas į Vergilijų kas puslapį (Diederich 1931: 6–32). Taip pat būtina atkreipti dėmesį ir į kitą aplinkybę. Krikščionių autoriai iš tiesų sąmoningai vengė tokių klasikinės literatūros darbų, kurių turinys buvo visokeriopai persmelktas pagoniškos religijos atspalvių. Dažniausiai krikščionių mąstytojų skaitytuose autorių kūrinuose visada galima rasti Homero *Iliadą* ir *Odisėją*, taip pat Hesiodo *Darbai ir dienos*. Bet niekad nerasime *Teogonijos*. Jeigu į Vergilijų tariamų pagonių buvo žiūrima kaip į religinį tekstų autorių, tai jo recepcija krikščionių sluoksniuose būtų visiškai kitokia ir būtų galima galvoti apie hipotetinius, poleminius veikalus, nukreiptus prieš Vergilijų. Tiesą pasakius, Servijus komentaruose Vergilijui pasisako, kad *Eneidos* vienintelis tikslas ir yra imituoti Homerą ir pašlovinti Augustą per jo protėvius⁵ (Cameron 2011: 572). Tuo labiau, kai vėliau tekste jis savo dėmesį pasuka nepakartojamo Vergilijaus stiliaus link – nėra jokių tiesiogiai išreikštų užuominų apie religinio konteksto svarbą. Tiesa pasakius, tos tariamos paslaptys Vergilijaus tekstuose, apie kurias kalbama *Saturnalijs*, yra pakankamai standartiškos – Vergilijaus žinios apie retoriką, pontifiko įstatymas, augurų įstatymas. Jos paslaptingos yra tik tiek, kad, kaip prasitaria Simachas, nėra žinomos mokytojams (*litteratores*) (*Ibid.* 589). Tai nėra senovės apeigų „archeologija“, tai paties Vergilijaus erudicijos demonstravimas.

Pagonybės sugrįžimo ieškota ir istoriografijoje, konkrečiau – Livijaus *Ab Urbe Condita* (toliau – AUC). Serafino Schatti postuluoja ne tik pagoniškos kultūros sugrįžimą IV a., bet jame mato ir istoriografijos svarbą tada, kada Kvintas Aurelijus Simachas, gyvendamas dekadanso amžiuje tarp suskilusios krikščionių Bažnyčios ir sutrikdytų asmeninių ir viešų santykių, galėjo su savo bendraminčiais pasinerti į praeities pasaulį, kuriame vyravo tikrieji romėniški papročiai,

⁵ *Homerum imitari et laudare Augustum a parentibus.*

tradiciniai kultai. Schatti mano, kad IV a. egzistavo tam tikra istorinio mąstymo forma, kuri ne tik nostalgiskai traktavo praeitį, bet ir jos grožį, ir suprato tai kaip padarinį „didžiųjų vyrų“ bei dievų gerbimą (Schatti 1998: 259–260). Daugiau ir mažiau jam pritaria ir kiti tyrėjai (Billanovich 1959; Mazzarino 1966; Reynolds & Wilson 1991; Papadopoulos 2018).

Pirma, nėra taip lengva ir paprasta teigti, kad istorijoje pagonys ieškojo savo identitetą apibrėžiančių idėjų. Istorijai iš esmės nebūnant suvokiamai kaip atskirai disciplinai, ji orientavosi į retorinį kontekstą. Žinoti graikų ar romėnų istoriją reiškė sugebėjimą suprasti literatūrinės aliuzijas, taip pat moralinius veikėjų vertinimus. Ne pagonys, bet krikščionys, ieškodami įrodymų, kad pagoniška praeitis buvo kupina rūpesčių, kaip ir krikščioniška, Livijuje atrado istoriskumą. Augustinas *De Civitate Dei* demonstruoja specifines žinias, kurios galėjo būti žinomos tik iš AUC. Jeronimas mini Livijų keturis kartus. Popiežius Gelasius taip pat mini antrąją dekadą. Nėra jokio atsitiktinumo, kad išliko penkios pirmosios AUC dekados. Vientiso politinio Romos saulėlydžio metu buvo jaučiama ne pagoniška ortodoksija, bet romantinis pagonizmas. Bet jame galėjo dalyvauti ne tik pagonys, bet ir krikščionys (Cameron 2011: 515).

Galiausiai bendrame kontekste, galima paminėti ir *Sortes Vergilianae* fenomeną. Praktika burti ateitį iš atsitiktinių Vergilijaus eilučių taip pat neturi realaus pagrindo. Jos principas vėlgi paremtas žavėjimusi Vergilijaus mokytumu, bet ne manymu, jog jis buvo vienaip ar kitaip dieviškai įkvėptas. Greta to, išskyrus *Historia Augustus*, iki XVI a. nėra jokių konkrečių ir patikimų šaltinių, kurie leistų kalbėti apie tokios praktikos egzistavimą (*Ibid.* 608–609).

Kas visu tuo yra parodoma? Ogi tai, kad XX a. historiografijos tradicija, kuri bandė konstruoti „pagonybės reakcijos“ ar „pagonybės atgimimo“ scenarijus, yra prieštaringa ir remiasi ne *konkrečiais* šaltinių duomenimis, bet hipotetine rekonstrukcija. Net jeigu ir laikytumės nuomonės, jog tolesnė šios rekonstrukcijos plėtotė kai kuriais klausimais gali būti produktyvi, ji greičiau turėtų būti performuota į problemas, kurios yra susijusios naujųjų krikščionių santykiu su senąja kultūra, bet nebandyti išvelgti anachronistinių kultūrinių pleiščių.

2.4. Julijono Apostatos bandymas suformuoti literatūrinį identitetą

Julijonas Apostata iš tiesų ir toliau išlieka enigmatinė figūra vėlyvosios Antikos kontekste. IV a. istorijoje Konstantino I sūnaus Konstancijaus II valdymą nuo 337 iki 363 m. galima pavadinti kaip naujojo krikščioniško gyvenimo įtvirtinamąjį laikotarpį. Imperijos christianizacija turėjo įvairių atspalvių, kurių sukuriuose dažnai krikščioniški idealai pralaimėdavo arba būdavo sušvelninami. Tai ir aktyvus vyskupų įsitraukimas į imperijos biurokratijos aparatą, taip pat ir buvimas artimoje imperatoriaus aplinkoje. Vyskupai turėjo susitaikyti su dvaro intrigų realybe ir su tuo, jog,

norėdamas būti dvare, turėjai būti pasirengęs, kad su tavimi ir elgsis kaip su dvariškiu. Be to, ir pats imperatorius (tiesą pasakius, jau nuo pat Konstantino I laikų) reiškė nelabai derančias su krikščioniška dogmatika idėjas apie imperatoriaus svarbą ir santykį su Bažnytine valdžia. Konstantinas I save paslaptinai įvardijo kaip „išskirtinį“ vyskupą (Brown 1971: 89).

Politinė situacija Konstancijaus II amžiuje tiek viduje, tiek ir išorėje nebuvo rami – kaip ir kiekvieno imperatoriaus laikais. Dioklecijano tetrarchijos projektas pasirodė esąs ne toks ir tvirtas. Nei pilietinių karų, nei regionų atsiskyrimo nuo imperijos nepavyko išvengti. Šnekant konkrečiau, 355 m. sukilo Klaudijus Silvanus, *magister militum*, Galijoje. Norėdamas panaikinti pavojus iš Galijos, Konstancijus II 355 m. pakėlė į *augustus* Julijoną, kuris, vedęs Konstancijaus sesę Eleną, buvo pasiūstas į imperijos vakarus. Simptomiška tapo tai, kad 361 m. Julijonas buvo savo karių paskelbtas imperatoriumi ir pats tapo dar vienu uzurpatoriumi. Vienintelis dalykas, kas sukliudė tiesioginę karinę konfrontaciją tarp šių vyrų, buvo Konstancijaus II mirtis.

Pats Julijono gyvenimas buvo kupinas nežinomybės. 337 m., mirus Konstantinui I ir įvykus galios transfigūracijai, tada šešiametis Julijonas turėjo pamatyti savo artimiausioje aplinkoje įvykusį valymą. Konstancijaus II paliepimu buvo nužudyta daugybė Julijono giminės vyrų, įskaitant Julijų Konstancijų, jo tėvą. Julijono buvo pasigailėta dėl jo mažo amžiaus, bet jis augo namų arešto sąlygomis. Julijano statusas niekur nedingo. Tai jam suteikė galimybę jaunystę praleisti besimokant *παιδεία* sistemoje. Jis buvo puikiai susipažinęs su klasikine literatūra, turėjo galimybę bendrauti su žymiausiais to meto filosofais, oratoriais, teologais. Pats buvo auginamas krikščioniška dvasia (Scaife 2017: 107). Konstancijui II sutelkus galią į savo rankas, Julijonas buvo nusiųstas pas Eusebijų, Nikomedijos vyskupą. Ten jo auklėjimu užsiėmė eunuchas Mardonijus. Jis supažindino jaunąjį Julijoną su Platonu, Aristotelium, Teofrastu, taip pat ir Homeru. Julijonas palankiai prisimena šį laikotarpį. Jis sako, kad gavęs šitokią išsilavinimą galbūt ir nepralenkė pačių gabiausių, tačiau pralenkė senąjį save (*Miso.* 352 b–c). 342 m. Julijonas buvo perkeltas į Konstantinopolį. Tai dar viena pakankamai traumuojanti patirtis, kurią jis palygino su Odisejo išvykimu iš Itakės (*Παρα. Λόγος* 241). Jo retorikos studijomis užsiėmė Hekebolijus. Pats Hekebolijus buvo įdomi asmenybė, nes jisai puikiai iliustravo ta religinį neapibrėžtumą, būdingą IV a., o mokydamas Julijaną retorikos, Hekabolijus vėl sugrįžo į krikščionybę (Scaife 2017: 107).

Bandyti atsakyti į klausimą, kodėl krikščioniškoje aplinkoje užaugęs Julijonas atsimetė, vargu ar yra įmanoma. Žinoma, tai lėmė ir politinės aplinkybės, nes galima net neabejoti, jog, neįvykus konfliktui su Konstancijumi II, jis būtų atvirai deklaravęs savo pagonybę. Aišku, tai lėmė ir asmeninės aplinkybės. Jis nebuvo nei aistringas krikščionis konvertitas, nei sąmoningai anti-krikščionis. Julijono valdžios perėmimas buvo sąlyginai ramus. Pasak Amijano Marcelino, prieš mirdamas Konstancijus II ištarė, jog valdžia turi būti perduodama pastarajam (*Res Gest.* XXII, 2, 2).

Marcelinas pasakoja, kad Julijonas nuo pat mažumės labiau linko į protėvių dievų pusę, bet bijojo atvirai reikšti savo pažiūras. Dabar niekieno netrukdomas jis liepė šventyklas vėl atidaryti, atnaujinti aukojimus ir dievų šlovinimą (5, 2). Julijonas pasikvietė krikščionių vyskopus ir pagonių dvasininkus į rūmus ir tarė jiems, kad jie turėtų išpažinti savo paskirus tikėjimus laisvai ir niekieno nevaržomi (5, 3–5). Tačiau burtas jau buvo mestas, o kaip netiesiogiai leidžia suprasti Marcelinas, Julijono dviprasmiška politika atnešė socialinius neramumus. Vienas iš jų buvo Aleksandrijos vyskupo Grigaliaus nužudymas. Kiek galima suprasti, pats Grigalius nebuvo „nekaltas“ pagonių atžvilgiu Konstancijaus II valdymo metais, mat pastarasis mėgdavo skusti aleksandriečius tariamai keliamais neramumais. Tačiau blogiau buvo ne nužudymo faktas, bet tai, jog niekas nebuvo nubaustas (11).

Bendrame kontekste pavadinti Julijono Apostatos laikotarpį kaip pagonybės restauraciją yra kiek klaidinga ir neatspindi visos situacijos. Buvo kuriamos sąlygos ne tik atgaivinti jau dviejų imperijos valdovų generacijų neproteguojamą pagonybę, bet ir padaryti tai, ko niekas niekad net nebandė daryti – suformuoti integralią ir racionalią pagoniškos religijos sistemą, kurią būtų galima pritaikyti plačiosioms masėms. Julijono religijos projektas turėjo unifikuoti kultūrą, papročių skirtumus ir suteikti visai kitą socialinį modelį. Joje dvasininkai turėjo ne tik rūpintis apeigų atilikimu, tačiau ir užsiiminėti sielovados klausimais. Propaguojamos idėjos apie aktyvią filantropijos veiklą, nes Dievas vadovaujasi santarvės ir tarpusavio meilės principais (*Frag. Ep.* 290a–d). Daug dėmesio yra skiriama išmaldoms, vargetų šelpimui ir kitiems socialiniams klausimams. Pasak Julijono, dvasininkų gyvenimas yra šventesnis nei politikų, į pačius dvasininkus turėtų eiti tik išskirtinio moralumo asmenybės (289a). Ypač Naujojo Testamento dvasia „atsiduodantis“ yra motyvas, jog dalintis maistu ir rūbais su tais, kurie yra „blogi“, yra gerbtinas aktas (290d). Akivaizdu, kad čia yra sekama Julijonui taip gerai pažįstama krikščionybė.

Julijono projektas kiekvienam pagoniui turėjo pasirodyti esąs, švelniai tariant, keistas, tačiau iš naujų epigrafinių žinių galima pasakyti, kad atgarsio jis sulaukė. Savaime aišku, kyla klausimas, koks tas atgarsis buvo. Panašu, kad dėmesys yra kreipiamas į restauraciją, bet ne reformuotą pagonybę. Šių dienų Alžyre rastame epigrafiniame įrašė Julijonas įvardijamas kaip romėnų religijos restauratorius⁶(Greenwood 2014: 106). Kitame įrašė Julijonas yra giriamas už aukojimų sugrąžinimą⁷.

⁶ *D(omino) n(ostro) Fl(a)v(io) Claudio Iuliano
Pio Felici, omn[i] genere pollenti virtuturn, invicto
principi, restitutori libe[r]t[at]is et Ro[manae] religion[is]
a[c] tr[ij]umfat[ori] orbis.*

⁷ *D(omino) n(ostro) Fl(avio) Cl(audio)
Pio Felici victori ac triumfatori sem per Aug(usto),
restitut ri sacrorum ordo splendissimus*

Kaip buvo minėta, Julijono laikotarpiu krikščionybė išgyveno savo, kaip naujos dominuojančios religijos, autoriteto krizę. Tai buvo susiję su pasikeitusia galios dinamika tarp imperijoje vyravusių religinių bendrijų, taip pat ir dėl neigiamos teisės pokyčių krikščionių bendruomenės atžvilgiu. Nors tai, kas vyko Julijono laikais, persekiojimu tikrai nepavadinsi, tačiau tai nėra kiek netrukdo Julijono religinę politiką pavadinti represine krikščionių atžvilgiu. Ypač skaudus smūgis ištiko 362 m., kada Julijonas paskelbė ediktą, kuriuo buvo uždrausta krikščionių retorikos mokytojams mokytis ir kaip argumentą naudoti religinį pagrindą ir iš klasikinės literatūros kylantį autoritetą. Šiuo ediktu ir bus pasitelkta kaip pagrindiniu analizės objektu.

Norint identifikuoti edikto motyvaciją, iš karto reikia atkreipti dėmesį į jo pabaigą. Julijonas iš esmės bando ne tik politizuoti, bet ir sureliginti edukacinę sistemą. Labai svarbu yra pabrėžti, jog krikščionims iš esmės nėra draudžiama skaityti klasikinės literatūros, lygiai taip pat, kaip ir nėra draudžiama krikščionių vaikams jos mokytis. Klausimu čia tampa bandymas sekuliara literatūrą paversti propagandos rūšimi, nes tiems krikščionims, kurie ją studijuoja, keliamos nežmoniškos sąlygos. Tai buvo šantažo forma, nukreipta į senųjų ir ypač į naujųjų krikščionių elitą, kuriems *παιδεία* atsisakymas būtų buvusi neišvengiama katastrofa, nulėmusi jų vaikų socialinę padėtį. Julijono valdymo laikotarpiu, dauguma retorikos mokytojų jau buvo krikščionys. Tai sukėlė nemažų problemų tradicinei mokymosi programai. Tai buvo ir skepticizmo smūgis klasikinių autorių autoritetui. Viename išlikusiame moksleivio rašytame papiruse tai tampa akivaizdu. Greta Homero dievybių ir herojų vardu, randame ir krikščionių Dievo paminėjimą. Tai buvo savotiška apsauga nuo stabmaldystės (Sandnes 2009: 3). Tuo tarpu Julijonas norėjo išlaikyti *status quo* ir kartu smogti kur skaudžiausia. Julijonas tai traktavo kaip gydymo procesą, pavadindamas krikščionis besielgiančius kvailai (*φρενιτζω*).

Į ką Julijonas bando apeliuoti ir kaip jis traktuoja „pagonišką“ mokymą? Julijonas bando pasirodyti esąs puristas. Savo edikto motyvą jis įvardija kaip susirūpinimą mokymo, t.y. *παιδεία*, kokybe. Jis atkreipia dėmesį į neatitikimą tarp paties mokymo fakto ir kaip yra elgiama su tuo, kas yra skaitoma. Apskritai, Julijonas klasikinės literatūros studijavime pirmenybę teikia ne retorinių vingrybių ar atitinkamų frazių mokymuisi, bet patikimoms nuomonėms (*ἀληθείς δόξας*), t.y. kas yra gera ir bloga, drąsu ir gėdinga. Julijonas tik dar kartą patvirtina, kad *παιδεία* yra moralinės studijos. Pasak Julijono, neįmanoma, jog tas mokytojas, kuris mano vienaip, tačiau šneka kitus dalykus, būtų sąžiningas vyras. Taigi, atsiranda dichotomija. Ji yra nukreipta į tai, kad nėra prasmės traktuoti klasikinę literatūros palikimą tik retoriniais standartais. Aišku, toks susirūpinimas yra nukreiptas į krikščioniškos moralės keliamas priešpriešas klasikinės literatūros interpretacijose. Jau čia galima vesti pakankamai tvirtą paralelę tarp dviejų moralės šaltinių – tai klasikinės literatūros ir jos antipodo, šiuo atveju – Biblijos.

Julijono argumentą geriausiai galima suprasti tik tada, kai į jį bus žiūrima iš pagonybės perspektyvos. Savaiame aišku, kad Julijonas, manydamas, kad tiesa yra objektyvi, negali leisti, jog moralė viešojoje erdvėje būtų traktuojama dvejopai. Individas, kaip krikščionis, gali tikėti nepatikima arba patikima nuomone, kaip tie, kurie pasikliauja sekuliarios literatūros autoritetu. Bet vėlgi, Julijono „tolerancijos“ naudai, yra tai, kad jis neneigia koegzistavimo galimybes. „Teisingos“ moralės ugdymas negali būti priverstinis aktas, bet turi būti nukreiptas į laisvą aktą ir į patį mokymosi procesą. Čia išryškėja ypatinga atskirtis tarp Julijono ir krikščionių propaguojamo moralinio ugdymo. Julijonas akcentuoja veiksmą, intymų santykį su moralės mokymu ir darbą su savimi. Krikščionys taip pat akcentavo visus šiuos dalykus, tačiau pabrėžė ir ritualinį moralės mokymą – krikštą. Visa tai susilieja į kitą fundamentalų klausimą – ar dorybė yra išmokstama? Julijonas mano, kad aktas ar ritualas yra nepakankama priemonė tam, tai turi atlikti sunkios ir nuoseklios studijos. Šitoje perspektyvoje krikščionių skelbiamas sielos atsinaujinimas ir suteikiamas atleidimas yra tam tikra ὄβρις išraiška (Sandes 2012: 522). Negana to, Julijonas panašiai samprotauja apie tai, kodėl graikų poetai yra pranašesni nei žydų išminčiai. Jis teigia, jog pastarieji neleidžia, kad jų sielos būtų „apvalytos“ pastovių enciklinių studijų, kurios galėtų atverti jų akis ir pradanginti jose kabantį rūką. Julijonas sąmoningai vartoja krikščionišką terminologiją su žodžiu ἀνακαθῆραι. Tik šiuo atveju atgimimas yra patiriamas per παιδεία. *Laiške šventikui* Julijonas net pateikia kanoną tekstų, kurie turėtų juos ir toliau palaikyti švariais ir pamaldžiais (*Frag. Ep.* 300c). Julijonas manė, kad į dievus reikia žiūrėti kaip į vedlius, o tai reiškė, kad reikia vadovautis filosofiniu mąstymu. Praktikoje tai reiškė, jog mokytojai turi parodyti, kad žmonės privalo būti dievobaimingi, jog dievai egzistuoja ir kad jie nekelia pragaištingų dalykų žmonėms (Sandens 2012: 524).

Tačiau tada kyla kitas, kur kas problemiškesnis klausimas. Iš ko kyla Julijono taip propaguojamos klasikinės literatūros autoritetas? Savaiame aišku, jis negali būti paremtas tik individualių autorių vertinimu, vienokiais ar kitokiais poetikos kriterijais. Tuo labiau tai pasakytina apie filosofus, nes svarbiausia yra tai, jog jie būtų vertinami pagal tai, kiek filosofinės pažiūros yra teisingos. Dviem atvejais Julijonas nurodo konkrečius autoritetingus ir tinkamus auklėjimui autorius. Jis juos mini 362 m. edikte bei jau minėtame *Laiške šventikui*. Abiem atvejais jie yra įvardijami kaip turintys ypatingą ryšį su dievybe, t.y. kad tų autorių mokymas buvo jiems atskleistas dievų⁸. Kol Homero ir Hesiodo ryšiai su dievišku įkvėpimu yra tradiciniai, kur kas sunkiau tokioje šviesoje yra interpretuoti Herodoto, Tukidido, Demostenio ir Lisijo dieviškumą. Taip pat yra žinoma, jog ir kiti autoriai rašo ir kalba apie dalykus, kurie jiems buvo „apreikšti“ dievų. Tačiau pirmiausia

⁸ Ὅμηρος μέντοι καὶ Ἡσίοδος καὶ Δημοσθένης καὶ Ἡρόδοτος καὶ Θουκυδίδης καὶ Ἰσοκράτης καὶ Λυσία θεοὶ πάσης ἡγοῦνται παιδείας.

reikėtų pastebėti, jog Julijono formuojamas graikų literatūros kanonas nėra vienalytis, bet diferencijuotas. Iš *Laško šventikui* suprantama, kad dvasininkams skirtas literatūrinis kanonas yra visiškai skirtingas, taip pat ir probleminis. Julijonas nurodo, kad egzistuoja tokie literatūriniai žanrai, kurie nepitinka dvasininkų luomui. Jis įvardija juos: senoji komedija, satyriniai autoriai – Archilochas ir Hiponaksas (*Frag. Ep.* 300c–d). Dvasininkai turės skaityti tik tuos autorius, kurie kaip savo gidus pasirinko dievus, t.y. Pitagoras, Platonas, Aristotelis ir Teofrastas. Bet tai dar ne viskas. Bus priimti ne patys šie autoriai, kaip tarpininkai gyventi dievų nurodytą gyvenimą, bet tik tos jų doktrinos, kurios apeliuos į jau nurodytą pamaldumą (300d–301a).

Akivaizdu, kad Julijono religinis projektas buvo paremtas krikščionišku modeliu. Bet dabar taip pat akivaizdu tampa, kad ir jo formuojamas graikiškas kanonas yra paremtas ne graikų-romėnų literatūros tradicija, bet hebrajiškąja. Joje autoriai nebefigūruoja kaip laisvos asmenybės, kurios remiasi savo individualiu literatūriniu talentu. Tas talentas yra eksplicitiška dievų dovana, o kas yra dar svarbiau, jų komunikacijos būdas. Per graikų literatūrinę tradiciją dievai skelbia savo mokymą, panašiai kaip Dievas skelbia per Bibliją. Žinoma, Julijono pozicija pasirodo esanti nenuosekli ir problemiška. Jis neatsako į klausimus apie konkrečius literatūrinio kūrinio ir jo pateikiamo dieviškumo sampratos standartų atitikimą. Taigi, jeigu kada nors graikų-romėnų kultūroje ir buvo priartėta prie Biblijos ekvivalento sukūrimo, neabejotinai tai buvo Julijono projektas.

Kaip galima matyti, krikščionys pedagogai kėlė realią grėsmę Julijono programai atkurti ir reformuoti pagonybę imperijoje, ir jie tai padarė pakenkdami imperatoriškiems jos piliečių moralinio ir religinio ugdymo pagrindams. Julijonui religiniai, socialiniai, politiniai ir lingvistiniai aspektai yra vienodai vertingi. Παιδεία, jeigu ji nėra graikiška, nėra vertinga. Įdomu tampa tai, kad Julijonas taip atspindėjo ir krikščionių požiūrį į romėnų-graikų kultūros palikimą.

Antrame skyriuje kalbėjome, jog XX a. susiformavusi įtakinga istoriografinė srovė, teigianti IV a. prasidėjusius „pagonybės sugrįžimo“ fenomeną, neturi pagrindo. Klasikinė literatūra nebuvo naudojama nei kaip propagandinis įrankis, nei kaip pagonybę apibrėžiantis veiksnys.. Ši interpretacija remiasi ne konkrečiais rašytiniais šaltiniais, bet pernelyg sudėtingomis interpretacijomis. Graikai-romėnai ir krikščionys turėjo savitas literatūrinės tradicijas. Jose literatūrinio kūrinio vertė buvo traktuojama skirtingai. Graikai-romėnai nesuvokė savo literatūrinių tekstų kaip šventraščių, kaip kažką, kas apibrėžia jų „pagoniškumą“. Tai tapo teigiamu veiksmu, inkorporuoti klasikinę literatūrą krikščioniškoje kultūroje. Barjerų nebuvo. Tačiau nors imperija tapo krikščioniška, tai nereiškė, jog klasikinės literatūros tradicijų buvo atsisakyta. Jos anachronistiškai ir paradoksaliai toliau egzistavo įvairialypėje literatūros veikaluose. Vienintelis tikras atvejis, kada pagoniška literatūra buvo traktuojama tokiais pačiais terminais kaip ir krikščioniškoje tradicijoje, yra susijęs su Julijono Apostatos bandymu imperijoje vėl įtvirtinti

reformuotą pagonybę. Tačiau Julijonas Apostata rėmėsi krikščioniškąja tradicija. Taip tik dar kartą patvirtinant argumentą, kad krikščioniška klasikinės literatūros recepcija, buvo unikalus reiškinys.

3. Apie Bazilijaus Cezariečio tikslingos pagoniškos literatūros pritaikymą

3.1. Bazilijaus Cezariečio παιδεία permąstymo motyvas

IV a. antroje pusėje iškylo trys didieji Kapadokijos teologai. Šią patristinės minties grupę sudarė Bazilijus Cezarietis, Grigalius Nazianzietis, Grigalius Nysietis. Savo esme ji orientavosi į Švč. Trejybės, Šv. Dvasios teologijos bei Bažnytinio gyvenimo klausimus ir kontraversijas (McGrath 1998: 16–77). Jie sėkmingai pademonstravo, jog jau iš savo vaikystės išėjusi krikščioniška mintis yra rafinuota bei sugebanti ir produktyviai apmąstyti, ir originaliai panaudoti antikinę literatūrinę tradiciją. O turint omenyje visą IV a. literatūrinės recepcijos kontekstą, galima konstatuoti, kad nė vienas traktatas nei savo problemos apimtimi, nei originalumu neprilygo Bazilijaus *Ad Adolescentes*.

Neabejotina yra tai, kad, turėdami galvoje likusius Kapadokijos tėvus, o ir apskritai prieš tai buvusius Bažnyčios teologus, Bazilijus yra vienas iš labiausiai vertinamų tiek dėl jo sukonstruotos filosofinės sistemos, tiek dėl siekio apginti ortodoksiją. Įnirtinga kova prieš eretikų sroves jam 451 m. Chalkadėjos visuotiniame susirinkime pelnė „didžiausio iš visų tėvų“ titulą (Smith 1879: 46). Pats Bazilijus gimė 330 m. Cezarėjoje, šeimoje, žinomoje dėl savo pamaldumo, kurioje IV a. pradžioje jo senelis pagal motinos liniją mirė už tikėjimą (Rousseau 1994: 4). Jo tėvas buvo Bazilijus Senasis – teisėjas ir oratorius. Pastarasis vedė Ameliją, ypatingai turtingos šeimos merginą. Visa Bazilijaus šeima buvo karšti krikščionys. Apart jo, pasižymėjo ir Bazilijaus broliai, jau minėtas Grigalius Nysietis, Petras Sebastietis, Šv. Naukratijus, sesuo Makrina. Kalbant apie Bazilijaus išsilavinimą, nėra jokių abejonių, jog jis buvo pritinkantis pasiturintį jaunuolį. Kaip galime numanyti, jo edukacija prasidėjo namų aplinkoje, kur jį mokė Bazilijus vyresnysis, o vėliau Konstantinopolyje jaunasis Libanijus. Prohairesius ir Himerius užtvirtino jo žinias ir mokė filosofijos Atėnuose (Gane 2012: 2).

Bazilijus nuo pat mažumės jautė perskyrą tarp dviejų edukacinių modulių kryptių. Nuo mažų dienų jis buvo mokomas bendrojo išsilavinimo dalykų, taip pat ir pamaldumo. Tas pamaldumo pojūtis dar labiau išryškėjo po Bazilijaus Vyresniojo mirties, kada šeimos motina Amalija nukreipė savo šeimos dėmesį į askezę (Rousseau 1994: 5). Giliai jautrus krikščionybės praktikavimas ir pašaukimo jausmas ypač atsiliepė jo mokymosi Atėnuose metais. IV a. patys Atėnai vis dar buvo intelektualinio mokymosi centro lyderis greta Aleksandrijos, o į jį atvykę studentai mielai pasinerdavo į kultūrinį gyvenimą, kuris kirsdavosi su jų krikščioniška tapatybe. Grigalius Nazianzietis prisimena, jog įvairių šeimų vaikai, atvykę į Atėnus, visą dėmesį sutelkdavo į retorikos studijas (*Or.* XLIII, 15). Jaunieji oratoriai elgėsi taip, tarsi dalyvautų žirgų lenktynėse: kėlė

triukšmą, siekdami atkreipti į save dėmesį, siekdami pralobti ir išgarsėti, prisijungti prie vienos ar kitos klikos. Vos tik atvykus čia, pirmiausiai iškildavo pritaipimo klausimas: atvykėliai pradėdavo save gretinti su vienu ar kitu retorikos mokytoju, tautiečiu, draugu ar kitu „prižiūrėtoju“.

Savotiška yra tai, kad studijavimas tokia mieste kaip Atėnai, buvo antrinis, idealistams skirtas dalykas. Nemažai daliai šitokios studijos buvo regimybė. Kaip prisimena Nazianzietis, Atėnuose galėjai rasti du kelius – vieną, kuriame slypėjo didelė prasmė, bei kitą, kur kas mažiau reikšmingą. Pirmasis – lydi į Bažnyčią ir pas ten esančius mokytojus. Antrasis lydi pas sekularius mokytojus, į banketus, puotas, teatrą – veiklą, kuri neturi nieko bendra su asmenybės ugdymu (21). Apie 356 m. Bazilijus paliko Atėnus ir sugrįžo į gimtąją Kapadokiją. Kaip ir nemaža dalis kitų mokslus baigusių jaunuolių, jis pakrypo į retorikos dėstymą. Tokį etapą jis pradėjo turėdamas visa, ką geriausia galėjo pasiūlyti παιδεία. Jis studijavo graikų literatūrą bei filosofiją pas žymiausius to meto mokytojus. Jis puikiai susipažino su požiūrių į pasaulį įvairove. Jo studijos netapo apribotos sterilia teologija, bet jis turėjo pasinerti į tą patį pasaulį, kuris jam buvo paskirtas atsižadėti ir nuneigti.

Būtent šitame kontekste ir reikėtų suprasti patį *Ad Adolescentes* motyvą. Istoriografijoje pernelyg daug dėmesio buvo sutelkta į bandymus Bazilijaus veikalą traktuoti kaip klasikinės literatūros pateisinimą (Pelikan 1993: 11; Cameron 1967: 672; Laistner 1951: 52), vienareikšmišką traktavimą kaip propedeutiko „rimtomis“ Biblijos studijomis (Van Dam 2002: 182–186). Visi šie pastebėjimai dalinai yra teisingi ir visi jie yra pernelyg kategoriški. Pirma, Bazilijus klasikinę literatūrą traktuoja kaip integralią mokymosi proceso visumą, o ne kaip neįveikiamą kliūtį idealiam krikščioniškos moralės ugdymui. Kaip jau buvo minėta anksčiau, klasikinė literatūra niekada nebuvo traktuojama kaip aukščiausio lygio probleminis šaltinis krikščioniškai tapatybei. Lygiai taip pat, kaip ir ji nebuvo tokia problematiška, kad jai būtų reikėję ieškoti pakaitalo. Bazilijaus atveju tai ne spekuliacijų, bet išlikusių rašytinių šaltinių klausimas. Kiek galima spręsti iš susirašinėjimų su Libanijumi, Bazilijus asmeniškai rūpinosi gabiais studentais, kad paruoštų tinkamas sąlygas tolesnėms studijomis pas geriausius mokytojus. Galima numanyti, kad Bazilijus bus siuntęs ne vieną tokį studentą pas patį pagonį Libanijų, pabrėždamas, jog prisakė tam jaunuoliui paklusti pastarojo mokymui ir valiai (*Ep.* CCCXXXV). Bazilijus užsimena, kad jis taip pat buvo atidavęs į Libanijaus rankas tikrą savo sūnų (*Ep.* CCCXXXVII). Laiškuose Bazilijus pamini ir dar kitus studentus, vykstančius į Atėnus, ir jų tėvus. Akivaizdu, kad toks protegavimas yra ženklas, rodantis kur kas didesnius tarpasmeninius ryšius tarp pagonio ir krikščionių bendruomenės, iš esmės nedarant dėl to didelio reikalo. Tai tik dar vienas įrodymas, kad krikščionims IV a. buvo ypač aktualu suteikti galimybes savo vaikams įgyti klasikinį išsilavinimą. Turint tai omenyje, negalima rimtai priimti idėjos apie klasikinę literatūrą, kaip kardinalią problemą krikščionių studijoms. Jeniffer Gane tezė

apie *Ad Adolescentes* motyvą pasirodo esanti pranašiausia iš visų. Bazilijui rūpi nekritinis santykis su klasikine literatūra, konkretaus metodo suradimas ir pritaikymas, pastangos užtikrinti, kad išsilavinimo siekimas jauniems krikščionims būtų dalis racionalios programos, skatinančios permąstyti netobulą gyvenimą.

3.2. Antropologijos problema Bazilijaus mąstyme

Ad Adolescentes leitmotyvas eksplicitiškai slypi ne pačiame tekste. Tas motyvas yra prielaida apie žmogiškos prigimties universalumą. Mes privalome pabrėžti, jog tai fundamentalus klausimas mūsų problemai. Kaip matysime, tos prigimties pažinimas parodo, kad morališkų vertingų nurodymų galime ieškoti ir klasikinėje literatūroje. Tai yra įmanoma todėl, nes *absoliučiai* visi individai siekia to pačio gėrio. Individai kalba apie tą patį gėri, sukurta vieno Dievo.

Viena iš žymiausių Antikos filosofijos suformuluotų, kaip dabar pavadintume, kognityvinių problemų, kilusi dar iš V a.pr.Kr. sokratininkų ir sofistų ginčų, buvo klausimas dėl žmogiškosios prigimties ir sugebėjimo mokytis plačiąja prasme ryšio. Perfrazuojant Platoną, kaip reikėtų traktuoti turtingą vidinę bendrą žmogaus pažinimo struktūrą, kai ji atrodo nepakankamai nulemta išorinių įrodymų, pateiktų žmogui žmogaus vystymosi metu? Kaip yra, jog nepaisant geografinės izoliacijos, skirtingos kultūros prieinama prie vienodų išvadų etikoje ar geometrijoje? Kaip yra, jog vergas berniukas, nieko nežinodamas apie matematiką, gali pademonstruoti Pitagoro teoremą? Platonui atsakymas buvo rekolekcijos procesas – anamnezė, t.y. esant tinkamoms sąlygoms, žinios sugrįžta į mąstymą. Inatizmas postuluoja, jog žmogus disponuoja specifinį epistimologinį spektrą, turint omenyje biologinius formavimosi procesus ar Dievo numatytą žmogaus-kūrinio specifiką – kas kam patinka. Kartu egzistuoja ir kita giminiška krikščioniška prezumpcija – žmoguje slypi visi gebėjimai pažinti teisingus ir blogus moralinius sprendimus, pareiga artėti Dievo link. Ir visai nesvarbu, ar esi krikščionis, ar pagonis, ar esi tas, kuris išmano Raštą, teologinius svarstymus, filosofus, ar ne. Dievo plane žmogaus būtis jau suponuoja bendrą atsakomybę ir visiems bendrą būklę. Į klausimus apie žmogiškosios būklės fenomenus ir tų žmonių vidines reakcijas krikščionybės kontekste bandė atsakyti besiformuojanti krikščioniškos antropologijos tradicija.

Ji rėmėsi dar II a. vykusiais debatais tarp filosofijos ir medicinos, tiksliau - tarp filosofų ir medikų, kurie buvo linkę pasitraukti nuo Platono $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$ distinkcijos ir pereiti prie kur kas optimistiškesnio žmogaus raidos pasaulyje scenarijaus (Telfer 1962: 348). Šitoje perspektyvoje krikščionių mąstytojai pirmiausia orientavosi ne į filosofinę tradiciją, bet, savaime suprantama, į Rašte pateiktas doktrinas, kurios tvirtino apsišvišimo prerogatyvą ir krikščioniška etika paremtą

gyvenimą. Kalbant apie pilnavertiškos krikščioniškos filosofinės antropologijos susiformavimą, galima antrinti Werner Jaeger požiūriui, kad ji gimė - Kapadokijos aplinkoje, pirmiausia omenyje turint Grigaliaus Nysiečio traktatą *De Opificio Hominis* (Jaeger 1965), taip pat, papildant šį teiginį, tiktų atkreipti dėmesį į Bazilijaus *Hexaameron*. Mano nuomone, jie yra svarbūs, norint suprasti žmogiškosios prigimties suteikiamą galimybę mokytis-išmokti dorybės.

Bazilijaus *Hexaameron* bei Nysiečio *De Opificio Hominis* turėtume interpretuoti kaip vienas kitą papildančius darbus, kurie pirmiausia, sekdami *Pradžios knyga*, siekia sukurti konceptualią žmogaus prigimties pobūdžio ir tai, kas jam yra būdinga, sąvoką. Šitoje perspektyvoje Nysietis argumentuoja, jog antropologijos sąvokoje nėra nieko svarbesnio už faktą, jog žmogus sukurtas pagal Dievo paveikslą, t.y. yra jo manieros atspindys. Sekdamas Origeno suformuota tradicija, jis naudojami pagonių filosofų darbais kaip kontekstine medžiaga, tvirtindamas savo ortodoksinę poziciją (Tefler 1962: 350). Jis prieina prie išvados, kad protas yra geriausias ir patikimiausias įrodymas, jog žmogus sukurtas pagal Dievo paveikslą. Tačiau Nysietis atkreipia dėmesį ir į tai, kad medicinos pateikiami įrodymai leidžia teigti, kad ne tik protas, bet ir žmogaus organai gali paveikti jo psichologinę būklę. Todėl Grigalius Nysietis kalba apie širdies, kepenų, smegenų psichologiją. Šis faktas pasirodo esąs toks svarbus, kad jis tikintiesiems turėtų būti aiškinamas tik išsimokslinusių dvasininkų. Taip yra todėl, jog jeigu mediko žinios apie kūną turi reikšmės moralei, tos žinios įgauna ganytojišką reikšmę (*Ibid.*). Grigaliaus Nysiečio akcentuojamas žmogaus daugialypumas verčia atkreipti dėmesį į proto prigimties klausimą. Jeigu protas yra fundamentaliausia Dievo tobulumo išraiška žmoguje, kokie yra jos principai? Nysietis savo antropologijos sistemoje daugiau akcentuoja proto-kūno santykio problemą ir jos diferenciaciją. Tuo tarpu Bazilijus nustato prigimtinį paties proto pobūdį.

Verta pastebėti, jog Bazilijaus filosofinė antropologinė sistema iš esmės yra samplaika Platono psichosomatinio ryšio koncepcijos ir Šv. Pauliaus mokymo apie kūno nuodėmingumo pobūdį ir, kaip ne kartą minėta, geriausiai išreikšta jo *Hexaameron* (Amand 1949: 66). Aišku, ji orientuota į asketizmą. Galima iš karto pastebėti, kad jo požiūris į žmogaus prigimtį yra optimistinis, nes jis atkreipia dėmesį į tvėrinijos pobūdį ir vidinę struktūrą. Kiekvienas tvėrinijos narys turi unikalią, jį apibrėžiančią charakteristiką, būdingą ir tiems, kurie pasižymi protu, ir tiems, kurie jo neturi. Bazilijus vardija, jog asilams yra būdingas užsispyrimas, panterai – žiaurumas, meškai – vangumas, o visiems jiems būdingas natūralus polinkis rūpintis savimi (*Hexaameron* IX, 3). Meška, lapė, vėžlys neprotaudami sugeba save išgydyti, pasirūpinti ateitimi, įspėti ženklus apie ją. Neprotingos tvėrinijos dalys yra visiškai paruoštos gyvenimui. Lygiai taip pat teisinga, pasak Bazilijaus, yra tai, kad dorybės nėra išmokstamos, bet jos natūraliai slypi mumyse (IX, 4). Gėrio ir

blogio vertinimo principas slypi vadinamojoje etikos auksinėje taisyklėje – bloga daryti yra tai, kas būtų bloga tau pačiam, o gera - tai, kas gera būtų tau.

Atskiro dėmesio reikalauja Bazilijaus iš pirmo žvilgsnio prieštaravimas tarp nuodėmės doktrinos ir atpirkimo poreikio. Jis turi būti suprastas per faktą, kad nuodėmė yra natūralios žmogiškosios prigimties sutrikdymas, nors prigimtis ir išlaiko polinkį į gėrį, bet reikalauja palaimos ir pratybų – protinių ir kūniškų. Būtent tokių, kurios yra išryškintos *Ad Adolescentes*. Jos turi būti orientuotos ne į kūno grožį, jėgą, didybę, garbę, bet į tai, kas bus naudinga pasirengiant ateinančiam gyvenimui (*Ad Adol.* 2, 2–3). Tai reiškia akumuliaciją visko, kas yra naudinga ir prieinama (2, 4). Didžiausias išminties šaltinis yra Šv. Raštas. Dėl savo slėpinių, interpretacijos sunkumų jis nėra laisvai prieinamas kiekvienam, reikalinga pirminė medžiaga pasiruošti. Šiuo atveju Bazilijus jau šneka apie pagonių literatūrą. Laimei, yra viena aplinkybė, kuri siejo klasikinę literatūrą su Šv. Raštu, jie siekė to paties tikslo – suprasti dorybę. Todėl jos ne tik esančios vienodos savo prigimties pobūdžiu, tačiau Šv. Raštui būnant pranašesniai epistimologiškai, klasikinė literatūra neištreniruotam protui esanti labiau suprantama (2, 6–8).

Taigi, kaip galima matyti, pretekstas krikščionių vaikams studijuoti klasikinę pagonių literatūrą slypi krikščioniškos filosofinės antropologijos užuomazgose. Neegzistuoja jokių skirtingų intencijų tarp krikščionių ir pagonių pastangų suprasti dorybės reikšmę. Tai nulemta fakto, jog, nepaisant religijos, visi yra Dievo tvėrinijos dalis. Greta to, Bazilijus interpretuoja mokymąsi kaip visiems priklausantį, integralų gyvenimišką procesą. Aišku, daug kas priklausė nuo to, kokių laipsnių jis buvo vykdomas. Čia παιδεία yra sugrįžimas atgal prie to, kaip buvo prieš tai, t.y. prieš pirminę nuodėmę.

3.3. Bendrosios vertybės tarp krikščionių ir „kitų“

Dar vienas principas, kuriuo Bazilijus siekė pagrįsti pagoniškos literatūros studijavimą, iš esmės kilo iš pačios graikų filosofijos. Tai „didžiojo gėrio“ problema. Kaip jau buvau užsiminęs kiek anksčiau, egzistuoja skirtingų rūšių gėrio objektai. Jie diferencijuojami pagal savo apimtį, t.y. tie, kurie yra „didesni“ už kitus, ir tie, kurie „trunka ilgiau“ ir yra labiau siektini. Argumentas, kaip pastebi Karl O. Sandnes, primenantis esantį Aristotelio *Retorikoje* (Sandnes 2009: 174–175). Jau minėtos „pratybos“ ir pasiruošimas gali būti interpretuojami ne tik kaip galimybė, bet ir būtinybė apginti savo dar ne visai sutvirtintą tikėjimą. Taip Bazilijus toliau seka logine Origeno ir Klemenco suformuluota pozicija, skelbiančia išminties universalumą (*Ibid.* 176). Bazilijaus manymu, nors pagrindinis sielos vaisius yra tiesa, tačiau išorės, t.y. ne krikščioniška išmintis, gražiai papuošia patį vaisių. Šią distinkciją tarp „mūsų“ ir „jūsų“ yra lengva pražiūrėti. Tačiau ji yra vertinga. Ji byloja

apie tam tikrą ambivalentiškumą, panašiai kaip bitės, kurios sugeba atskirti nuodus nuo medaus (*Ad Adol.* 4.3). Toks požiūris turi galias tradicijas krikščioniškoje mintyje ir jas dar įvardija Bazilijus, minėdamas Mozės patirtį su egiptiečių išmintimi ir Danieliaus - su chaldėjų (3, 3–4). Kaip apskritai yra argumentuojamas požiūris, kad krikščionys gali sėkmingai pritaikyti „kitų“, ne vien savo išmintį?

Pirmiausia, įdomu yra pastebėti tai, kad Mozės įvaizdis apskritai figūravo Bazilijaus gyvenime. Ši metaforika egzistuoja Bazilijaus gyvenimo apologijoje, atskleistoje jo brolio Grigaliaus Nysiečio laidotuvių kalboje. Bazilijaus politinis išitraukimas ir asketizmo propagavimas, kiek galima spėti, buvo didžiai vertinimas kaip lyderystės modelis. Tokį sugretinimo pasirinkimą galima interpretuoti ir kaip Grigaliaus Nysiečio vienuolio-vyskupo idealo išryškinimą (Sterk 1998: 230). Tas idealas buvo nukreiptas parodyti, jog Bazilijus sugebėjo suderinti vienuolio gyvenime slypintį asmeninį uždaramą su aktyviu pasaulietiniu gyvenimu ir rūpesčiu. Visa tai slypi Bazilijaus gyvenimo etapuose, kurias Nysietis paraleliai sugretina su Mozės. Abu vyrai gavo geriausią patirtį, kurią galėjo pasiūlyti pagonių mokslas, tačiau galiausiai abu atsisakė nuodėmingo mokslo dėl galimybės būti greta Dievo. Abu kurį laiką pasitraukė iš socialinio gyvenimo, kad apmąstytų savo santykį su Dievu. Galiausiai, kai Mozė išvedė savo žmones iš vergijos, taip ir Bazilijus grąžino savo žmones arčiau Dievo (*Ibid.* 233).

Grįžtant detaliau prie Nysiečio Mozės ir jo *παίδεῖα* santykio interpretacijos, vertėtų pridurti, kad jis postuluoja nepaneigiamą enciklinių studijų naudą, kurios dauguma atvejų negali užpildyti grynos Šv. Rašto studijos. Iš to galima padaryti išvadą, kad Grigalius Nysietis į graikišką išsilavinimą žiūri iš tradicinės perspektyvos, kaip į kelią dorybės link (Sandnes 2009: 190).. Klausimu čia tampa, kaip žinios bus panaudojamos. Prieš žydams paliekant Egiptą, Dievas paliepė surinkti jo auksą, sidabrą ir brangius drabužius. Tas „Egipto auksas“ tapo centrine kategorija, norint pagrįsti klasikinės literatūros naudojimo galimybę. Tai idėja, pirmiausia atsiradusi su Origenu ir pasiekusi Kapadokijos teologų mintis. Dalis to aukso buvo panaudota aukso veršiui, o kita dalis – išlieti Jeruzalės šventyklos indams. Tai iliustruoja, kad graikų išmintis gali nukreipti nuo Dievo, bet taip pat jį ir pamaloninti. Klausimas slypi, kaip bus panaudota ši materija (*Ibid.* 240).

Tai buvo dar vienas Bazilijaus filosofinės antropologijos idėjos universalumo įrodymas. Nėra prasminga bandyti išvelgti griežtų moralinių nurodymų ribų, nes vienintelis dalykas, ką galima surasti, -tai stebėtinai artimas pagonių ir krikščionių požiūris. Bazilijui Šv. Raštas yra tarsi didžiulio medžio vaisius, kurį nuo kaitros pridengia lapai – pagoniška literatūra (*Ibid.* 177). Nėra tokio griežtai apibrėžto dalyko, kaip tos ar anos tautos išmintis, nes ji yra Dievo, ir visi ją gali suprasti. Krikščionys turi teisę pasiimti tai, kas buvo skirta ir jiems – tos pačios tvėrinijos daliai.

3.4. Literatūrinė turinio ir formos distinkcija

Kas slypi „vertingame“ pagonių literatūros kūrinio skaityme? Kaip susijusios jos struktūrinės dalys? Galų gale, jeigu prieiname prie išvados, jog „kažkas naudinga“ slypi klasikinėje literatūroje, kaip „tą kažką“ atpažinti? Bazilijui raktas į visa tai yra estetiškas-moralinis klausimas apie literatūrinio kūrinio formos-turinio distinkciją. Bet pati šios distinkcijos problema antikinėje filosofijoje nebuvo nauja ir jau buvo iškelta tiek Platono, tiek Plutarcho. Kadangi Bazilijus tiesiogiai rėmėsi tiek vienu, tiek kitu, todėl verta bent jau trumpai apžvelgti tiesiogines sąsajas su abiem mąstytojais ir kaip pats Bazilijus toliau plėtoja diskusiją.

Poezijai būnant integraliai ir nepamainomai antikinės kultūros daliai, dauguma filosofų greitai pastebėjo, kad yra itin problematiška ją, kaip etinį etaloną, kategoriškai vertinti. Nors nėra jokio pagrindo vertinti bet kurių archajinės-klasikinės Graikijos laikotarpių autorius kaip antimoralistus, tačiau, gimus grynai filosofiniam mąstymui, pradėta prieštarauti dėl iš poezijos kylančio nenuoseklumo. Savaiame suprantama, jog laikytis griežtų moralinių konvencijų, kad ir kokios jos būtų, ir sukurti provokuojančią ir susidomėjimą žadinančią siužeto liniją nėra lengvas reikalas. Susiformavo filosofinė poezijos kritika, kurios pradininku galėtume įvardinti Herakleitą ir kurios sekėju iš esmės buvo ir Bazilijus. Kaip buvo minėta, pirmasis detalai išnagrinėjęs formos-turinio distinkciją buvo Platonas. *Valstybėje* esančio Kalipolio projektas yra paremtas prielaida, jog geros valstybės valdymas yra ekvivalentiškas žmogaus savęs paties valdymui. Todėl tinkamos edukacijos diegimas turi būti privaloma prielaida tam, kad Kalipolio piliečiai galėtų pasiekti dorybę, kuri yra geriausios santvarkos sąlyga (Santas 2010: 58). Kaip pastebi Jennifer Gane, ši idėja koreliuoja su Bazilijaus propozicija apie dorybės tikslumą. Tik šiuo atveju omenyje turimas ne politinis, bet dvasinis gyvenimas (Gane 2012: 34).

Panašumų yra dar daugiau, ir galima pamatyti, kaip elastiškai Bazilijus naudojami platonizmo idėjomis. Bazilijus pritaria Platono idėjai, kad dorybės reikia mokytis nuo mažumės, o ir argumentacija yra iš esmės ta pati. *Valstybėje* ir *Istatymuose* Platonas, remdamasis iš esmės kognityviniais vaikų specifikos elementais, pasisako už ankstyvą edukacijos modulio įtvirtinimą, mat tuo metu yra lengviausia padaryti reikiamą impresiją jų protuose (Πολιτεία 377b; Νόμοι 663e–664a). Bazilijus atsako tuo pačiu: Jis sako, jog praktika mokytis nuo mažumės yra gera, nes tuo metu vaikų sielos vis dar yra „minkštos“, o palikti įspūdžiai išliks visados (*Ad Adol.* 5.2). Sutampa mintys ir traktuojant diferenciaciją tarp mokymosi etapų. Platonui jaunystėje įgytas išsilavinimas turi būti preliminarus etapas dialektikos studijoms (Πολιτεία 536d). Idėja, kad studijos yra pasirengimas vėlesnėms pamokoms, yra pagrindas, apie kurį kalba Bazilijus. Taip pat žodis προπαιδεύω, vartojamas Platono ir reiškiantis „mokyti iš anksto“, yra randamas Bazilijaus veikale (*Ad Adol.* 7.8)

ir yra susijęs su klasikinių veikėjų pavyzdžiais, kurie elgėsi taip, kad atitiktų tuos pamokymus, išdėstytus *Evangelijoje pagal Matą 5* (Gane 2012: 36). Panašiai yra traktuojama ir mokytojo figūra. *Istatymuose* yra nurodoma, jog į mokytojo vietą būtų paskirti kruopščiai atrinkti asmenys, nes jų pozicija yra pati svarbiausia (765d-e). Bazilijus prakalba apeliuodamas lygiai į tą patį dalyką, sako, jog jis jau pasiekė tokį amžių, kuriame gali prasmingai teikti patarimus, skirtus jaunuoliams (*Ad Adol* 1.1). Bazilijus daro ir tiesiogines pastabas, vertindamas Platono muzikos prigimties teoriją, kalba apie tinkamų ir netinkamų dainų rūšis (Gane 2012: 37).

Ypatingas santykis *Ad Adolescentes* sieja su Plutarcho veikalais, esančiais jo *Moralia*, turima omenyje tiek pasirinktus argumentus, tiek paties veikalo struktūrą. Nėra jokios abejonės, kad Bazilijus tiesiogiai ir išsamiai rėmėsi *De liberis educandis*, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (Beneker 2011; Gane 2012: 41). Olga Alieva detalai parodė, kad Bazilijus net tiesiogiai skolinosi literatūrinius tropus, pateikiamus pavyzdžius, ji taip pat pateikia prielaidą, jog būtent iš Plutarcho ateina mintis apie pagonių literatūros, kaip protreptiko, traktavimą (Alieva 2010). Tačiau tas protreptikas turi pakankamai skirtingas prielaidas Plutarcho ir Bazilijaus vizijose. Plutarchas *Quomodo adolescens* poeziją traktuoja kaip kažką iš esmės esant komplikuoatą, nors ji turi naudos, tačiau negalima leisti jaunuoliams skaityti ją be jokios priežiūros (15c). Bazilijus pasirodo kaip kur kas didesnis optimistas ir teigia, kad, nors poezijoje ir slypi pavojai, tačiau ir skiria didesnę dėmesį teikiamai naudai (Gane 2012: 45). Kaip Bazilijui poezija yra vedanti geresnio *Biblijos* supratimo link, taip Plutarchui ji vedanti filosofijos link. Kadangi Plutarchas poeziją pirmiausia traktuoja kaip malonumo šaltinį, jis bando atrasti naudą tame malonume (*Quo. Ado.* 16a). Plutarchas mano, kad poezijos nereikia drausti, tačiau kartu su ja aktyviai ir pamažu pratinti jaunuolius prie filosofijos (15f). Bazilijus taip pat pasisako už prasmingą skaitymo būdą (*Ad Adol.* 4.7).

Susipažinus su bendrais Bazilijaus inspiracijos šaltiniais, reikia sugrįžti prie klausimo: o apie kokią formos ir turinio distinkciją jis kalba? Bazilijus neigia tokios distinkcijos galimybę, sako, kad „gražios“ estetiškos formos neegzistuoja atskirai nuo etinių. Literatūrinio kūrinio atveju tik tie veikėjų veiksmai, kurie yra morališkai teigiami, bus gražūs (4.1–3). Bazilijus pasirodo kaip labiau linkęs į platonizmą ir polemizuoja su Plutarchu. Plutarchas suteikia estetikai daugiau laisvės ir ją interpretuoja kaip savarankiškai tyrinėjamą subjektą. Nors poezijoje slypi pavojus, jog morališkai blogi dalykai bus pavaizduoti tokia neprilygstama forma, jog pasirodys esą geri, tačiau kritiniame skaityme galime atriboti etiką nuo estetikos (*Quo. Ado.* 19b–f). Bazilijui labai svarbus yra imitavimo motyvas. Jis sako, kad poetų darbuose galima rasti įvairių vyrų, bet reikia sekti tik geriausiais, o nuo abejotinų užsikimšti savo ausis, kaip darė Odisejas, bėgdamas nuo sirenų dainų (*Ad Adol.* 4.2). Kaip ir Plutarchas, jis išreiškia susirūpinimą, jog poezija turi ypatybę suvilioti

jaunuolius, todėl jis tiesiogiai nusako specifinius moralei pavojingus atvejus. Poetų nėra už ką girti, kai jie šaiposi ir tyčiojasi, vaizduoja girtuoklius, o laimę apriboja stalo dainomis. Mažiausiai į juos reikia kreipti dėmesį, kai jie šneka apie dievus, taip pat, kai vaizduoja aidus, kada šeimos nariai rengia vienas prieš kitą pinkles ir smurtauja (4.4). Panašių vertinimų susilaukia istorikai ir oratoriai, kurie kaltinami pramanų skleidimu (4.6).

Ši Bazilijaus pozicija yra nuosekli jo estetikos teorijoje. *Hexaemeron* jisai nusako radikalų skirtumą tarp žmogiškos ir dieviškos spendimo galios. Kol žmogus žavisi tuo, kas jam pasirodo, Dievas rūpinasi tobulumu ir kad tai būtų naudinga (Pradier 2022: 7). Taip turima omenyje kalbant apie kiekvieną fenomeną ir gyvą būtybę, kalbant apie jas paskirai ir kalbant apie jas kaip visumą. Dievo kūrybinis veiksmas prilygsta geram įgudusio menininko darbui, o jo kūriniai sukurti nukreipiant į baigtinį tikslą, o ne laikinumą (*Ibid.*). Ketvirtoje *Hexaemeron* homilijoje Bazilijus pateikia vaizdingą pavyzdį. Jūros keliamas grožis turėtų būti suprastas ne pagal jos išorinį pavidalą, bet pagal kūrybinės jūros, kaip fenomeno, priežastis. Tikrasis jūros grožis bus suprastas tik tada, kada pamatysime jos vietą kūrinijoje – ji palaiko gyvybės egzistavimą, susisiekimo erdvę ir t.t. (*Ibid.*). Todėl ir literatūros kūrinyje forma pati viena negali būti pakankamai estetiška, nes ji epistemiškai yra apribota. Ji parodo tik labai mažą ir, toli gražu, ne pačią svarbiausią meno dalį. Vėlgi - gražu tik tai, kas parodys mums bendrybę. Šiuo atveju tai siekis gražaus pomirtinio gyvenimo.

Apibendrinus galima pasakyti, kad Bazilijaus turinio-formos distinkcija orientavosi į Platono ir Plutarcho įtaką. Bazilijui tai buvo kardinalus klausimas, kurį reikėjo išspręsti, nes tai turėjo nulemti jo tolesnio pagoniškos literatūros skaitymo prieigas. Taip pat jo estetikos filosofija yra nuosekli antropologijos nuostatoms. Ji teigia, kad prasmingiausias meno traktavimas yra toks, kuris parodo Dievo tvarkos egzistavimą.

3.5. Kristaus mokymo paieškos pagonių raštuose

Penktame *Ad Adolescentes* skyriuje, Bazilijus siekia pademonstruoti, jog ir pagonių rašytojai siekė pažinti dorybę. Jis mini Hesiodą, Homerą ir Prodiką. Kadangi poetai ir filosofai dažniausiai kalba apie dorybę, jie turi būti skaitomi. Bazilijus išvelgia moralinį universalumą, nors ir epistemiškai ribotą, tačiau lygiai tokį patį pagonių troškimą pažinti tai, kas yra gera ir bloga. Čia yra atkreipiamas dėmesys į Hesiodo pateikiamą analogiją tarp dviejų kelių. Vienas iš jų yra sunkus, reikalaujantis sutelkto darbo, pradžioje galintis pasirodyti neįveikiamas, tačiau, laikui bėgant, lengvėjantis. Jis veda į ἀρετή. Priešingas kelias, kuris nuo pradžių yra kupinas malonumų, veda κακία link (*Ad Adol.* 5.3–5.4). Kaip pastebi Karl O. Sandnes, Hesiodas čia yra minimas ne šiaip sau,

o siekiant atkreipti dėmesį į identišką intarpą, kurį galima rasti *Evangelijoje pagal Matą* 7.13–14, kur taip pat kalbama apie tai, jog kelias į gėrį yra siauras ir sudėtingas. Faktas, jog Bazilijus stengiasi kalbėti ne per krikščionių, bet per pagonių mokymą krikščionims, tik parodo polinkio į gėrį universalumą (Sandnes 2009: 180).

Tokių pastabų sulaukia ir Homeras. Kalbėdamas apie jį, Bazilijus tikriausiai rėmėsi Diono Auksaburnio raštais (Holder 1992: 405). Visa, kas slypi *Iliadoje* bei *Odisėjoje*, yra dorybės pagarbinimas. Problema slypi bandyme surasti geriausią Homero interpretaciją (Sandnes 2009: 180). Joje Homeras pasirodė kaip neišsenkantis šaltinis, siekiant surasti dorybes (*Ibid.* 181). Bazilijus pasakoja vieną *Odisėjos* epizodą, kuriame Odisėjas atvyksta pas faikaičius prašyti pagalbos. Nuogas. Faikaičiai priėmė jį svetingai ir neatkreipė dėmesio į jo nuogumą. Jie nematė situacijos komiškumo ir negalvojo apie Odisėjo nepadorumą, jie matė jo ἀρετή. Panašiai perpasakojama ir Prodiko istorija apie Heraklį ir dvi moteris - ἀρετή ir κακία impersonacijas. Κακία esanti gražuolė, gašli, viliojanti, ἀρετή nepasižymi grožiu. Tačiau pastaroji pažada, kad Heraklis bus sudievinas, jeigu seks paskui ją (*Ad Adol.* 5.14). Iš esmės dar viena apeliacija ne į laikinumą, bet į didesnę galutinę tikslą. Bazilijus amplifikuoja savo mintis apie polinkio į gėrį bendrumą. Pagonių literatūros kontekste jis stengiasi kalbėti patiems krikščionims suprantama ir priimtina kalba.

Iš pradžių Bazilijus apie dorybę kalbėjo abstrakčiai, kituose skyriuose jis apibrėžia, į kokias dorybes jaunasis skaitytojas turėtų orientuotis (VI-VIII). Jis prisimena ir kūno-moralės problemą, kurią jis bandė spręsti pasitelkdamas filosofiją ir asketizmą. Pats dorybės apibrėžimas nėra netikėtas, tačiau į jį verta nukreipti mintis. Kiekvieną kartą, kai yra pasirenkamas iliustratyvus dorybės pavyzdys, jis išrenkamas ir pagonių autorių (dažniausiai Plutarcho), tačiau jo kontekstinis turinys tiesiogiai susijęs su Jėzaus žodžiais Kalno pamoksle (Holder 1992: 406). Taip Periklis demonstruoja savo pakantumą vyrui, kuris jį kiaurą dieną keikė ir persekiojo. Atėjus nakčiai, Periklis jį pats palydėjo namo, nepratardamas nė žodžio, mat tai būtų sutrukdę jo filosofiniams apmąstymams (*Ad Adol.* 7.2). Eukleidas Megarietis, susikivirčijęs su vienu iš vyrų, išgirdo jo grasinimus nužudyti. Tačiau pats Eukleidas prisiekė, jog jis nuramins vyrą (7.3). Kaip pastebi Arthur Holder, apeliuojama į Kristaus mokymą apie meldimąsi, bet ne apie priešų prakeikimą (Holder 1992: 406). Kai šnekama apie tai, kad Sokratas nesipriešino savo užpuolikui, daromos aliuzijos į Kristaus mokymą apie kito skruosto atsukimą (*Ad Adol.* 7.5–7). Tuo tarpu Aleksandras, „sekdamas“ Kristaus mokymu, jog geidulingas žvilgsnis prilygsta santuokinei neištikimybei, apskritai atsisakė žiūrėti į paimtas nelaisvėn Darijaus dukras (Holder 1992: 407). Toliau Bazilijus lieka sužavėtas, kai pasakoja istoriją apie pitagorietį Kleiną, mat pastarasis geriau pasiryžo sumokėti trijų talentų baudą, negu neteisingai prisiekti (*Ad Adol.* 7.10). Ką parodė Bazilijus, nėra nieko

daugiau kaip pagoniškų vertybių idealo reinterpretacija - tekstai yra skaitomi visai kitos moralinės paradigmos kontekste (Fortin 1981: 199).

Stebėtina tampa tai, jog Bazilijus neatsisako vaizduojamojo meno. Jo akcentai sudėti kitaip ir yra orientuoti į jau aptartą jo estetikos teoriją. Todėl greta Bazilijaus patirtų moralinių aktų randamos apeliacijos į tai, ką galėtume pavadinti civilizacijos ženklais, gerai ir tikslingai panaudotas materialines medžiagas. Feidijas ir Polikleitas, abu sukūrę Dzeuso ir Heros statulas iš aukso ir dramblio kaulo, yra vertinami už tikslingą ir gerą duotos medžiagos panaudojimą (Boura 2012: 56). Kol tyrimai tokiu tariamai netikėtu Bazilijaus pozicijos klausimu yra ambivalentiški, reikia nukreipti žvilgsnį į aktą, o ne tikslą. Kaip pastebi Gane, užuot daręs skirtumą tarp daikto kūrimo ir dorybės sukūrimo, jis pasirenka gamybos įgūdžius palyginti su kūrybai naudojamomis medžiagomis. Jis teigia, kad skulptoriai teisingai vertino savo sugebėjimus, o ne žaliavinį auksą ir dramblio kaulą, kuriuos naudojo savo gražioms statuloms gaminti (Gane 2012: 279). Dievui lygiai taip pat gražu yra ir jo suteiktas žmogui talento bei sugebėjimo aktualizavimas.

Turint omenyje pačios dorybės leitmotyvą, toliau dažniausiai Bazilijus tik dar labiau išryškina savo poziciją šiuo klausimu. Tačiau verta vėl sugrįžti prie kur kas labiau išplėtoto *ἀγών* argumento. Bazilijus taria, jog nereikia pasiimti visko, kas tik įmanoma, bet tik tai, kas yra naudinga – *χρήσιμα*. Egzistuoja realus pavojus tapti laivui be balasto, be tikslo plūduriuojant vandenyne, o Bazilijaus propedeutikas ir yra šis, taip ieškomas balastas (Sandnes 2009: 182). Kaip muzikos atlikėjai ir gimnastai ruošiasi *ἀγών*, taip ir graikų literatūra krikščionio gyvenime turi atlikti pratybų vaidmenį (*Ibid.*). Svarba slypi ne tik bandyne nustatyti tikras dorybes, bet ir savo proto ir iš jo kylančių aistrų sukontroliavime. Dėmesys dabar nukrypsta į *οικειότης* terminą. Kalbėdamas apie jį, Bazilijus pirmiausia omenyje turi moralines instrukcijas, randamas graikų literatūroje. Bazilijus pateikia konkretų pavyzdį. Asirijos karalius Sardnapalas yra tarsi antitezė to, kas atsiranda laimėjus *ἀγών*. Nors Sardnapalo dispozicijoje buvo visi reikmenys, galintys pakreipti savo moralinį gyvenimą tinkama linkme, jis negalėjo suvaldyti savo sielos neracionalumo (*Ad Adol.* 8.11–14). Todėl būtina kalbėti apie sielos apvalymą – *κάθαρση της ψυχής*, kalbėti apie viso to, kas slypi fiziniame kūne, suvaldymą (9.2). Išvada rodo, jog greta edukacijos privalo egzistuoti ir asketinė praktika.

Kaip matyti, Bazilijus sėkmingai parodė, kad, nepaisant visiškai skirtingų religinių orientacijų, pagonyis ir krikščionys linksta į tą pačią vertybinę sistemą. Žinoma, pagonybė pastatė nepajudinamų kliūčių pagonių mąstysenai, tačiau racionalus požiūris į dorybę atveda prie stebėtinai panašių išvadų, kurios egzistuoja krikščioniškoje moralės sistemoje. Todėl tada, kada kai kurie autoriai noriai akcentuoja socialinę klasikinės literatūros išmanymo vertę (Niccolai 2023), privalu turėti omenyje grynai filosofinę, šiuo atveju Bazilijaus, poziciją. Greta to, vėl reikia atkreipti dėmesį į propedeutiko klausimą. Bazilijaus kalbos apie pagonių literatūrą kaip parengiamą etapą

nėra tuščia retorika. Jos nukreiptos į kūrybingą klasikinės literatūros pritaikymą, sprendžiant teologines problemas ar diskutuojant su krikščionybės oponentais. Visai panašiai kaip Augustinas sugebėjo suprasti Biblijos ištrame apie laiką, skaitydamas neoplatonikų raštus, taip ir Bazilijus kalba apie minties lavinimo naudą gebėjimui interpretuoti.

3.6. Askezės klausimas *Ad Adolescentes*

Jau kiek anksčiau kalbėjau apie Bazilijaus iškeltą kūno problemą ir jos reikšmę tiek edukacijai, tiek jo antropologijos idėjai. Taip pat buvo minėta, jog Bazilijaus *Ad Adolescentes* idėja yra nukreipta ne tik į mintį, jog protas turi būti užimtas visada, net tada, kada dar jaunuoliai visiškai skaidriai negali suprasti Šv. Rašto minčių, bet ir kūnas turi būti pratybose. Anot Bazilijus, kūnas ir siela turi būti maitinami tik tuo, kas naudinga: siela – filosofija, o kūnas – reikalingu, tačiau ne vergystę aistroms keliančiu maistu (*Ad Adol.* 9.1–2). Bazilijaus teisingos gyvenimos sampratoje pasireiškia platoniško nuosaikumo atgarsiai. Jis atsisako polinkio į perdėtą materialaus gyvenimo vertinimą, tačiau nelinksta į gyvenimo atsisakymą. Todėl saikingas rūpinimasis savimi yra būtinas (9.3), bet nėra jokio reikalo puošti savo kūną (9.4–6). Bazilijus, pradėdamas kalbėti apie muziką, vėl pasiskolina Plutarcho aprašymus, taip pat remiasi Biblijos autoritetu. Mūsų protas lengvai pasiduoda aistrų keliamoms neteisingoms pasaulio interpretacijoms. Pasak Bazilijaus, juslės gali būti sudirgintos, tačiau tas dirginimas privalo būti reikiamo diapazono. Visai kaip Pitagoras, liepdamas fleitininkui sugroti dorėnišką gamą ir prablaivyti girtuoklį (9.9), arba kaip Dovydas savo šventomis dainomis sugražinęs karalių iš beprotybės (9.8).

Akivaizdu, kad Bazilijus kalba apie tam tikrą askezės pobūdį, o ir apskritai ignoruoti asketizmo įtaką *Ad Adolescentes*, turint omenyje Bazilijaus nuopelnus vienuolyno gyvenimo plėtotei, kuri glaudžiai susijusi su asketizmu, nėra galima. Tai į ką buvo orientuotas Bazilijaus asketizmas? Kaip minėjome, Bazilijaus polinkis į asketizmą atsirado dar jo brandos metais. Iš esmės šis polinkis yra susijęs su Eustatijo vaidmeniu Bazilijaus gyvenime, kada apie 352 m. pastarasis užmezgė kontaktą su Bazilijaus šeima (Frazee 1980: 20). Pats Eustatijus buvo Sebastijos miesto Armėnijoje vyskupas. Kontroversiška figūra, kuri pritarė Nikėjos susirinkimo punktams, tačiau linko arijonizmo link, buvo vienas iš nedaugelio patristinių figūrų, kuri pasisakė už totalios vergovės ir socialinė nelygybės panaikinimą (Ramelli: 2016: 228). Bazilijaus ir Eustatijaus korespondencija greitai virto nuoširdžiu susirašinėjimu, o 357 m., kaip prasitaria pats Bazilijus, jis, sujaudintas Eustatijaus filosofijos, paliko Atėnus, jog galėtų praktikuoti askezę (Frazee 1980: 21). Apytikslis 357 – 370 m. periodas gali būti suvoktas kaip formatyvus metas tiek grynai Bazilijaus filosofinei askezės interpretacijai, tiek ir realiai socialinei veiklai. Nuo 365 m. jis Cezarėjoje

aktyviai propagavo Nikėjos susirinkimo krikščionybę, taip pat toliau globojo asketinį judėjimą, kuris įtraukė tiek vyrus, tiek moteris (*Ibid.* 26).

Kalbant grynai apie asketinio judėjimo prerogatyvas, tai Bazilijus atsisakė diferencijuoti tikinčiuosius ar keisti savo mokymo pobūdį. Buvo tikimasi, jog visi krikščionys anksčiau ar vėliau adaptuosis prie tokios sistemos (*Ibid.* 27). Daugelyje savo asketinių raštų jis atsisakė vadinti vienuolius filosofais, o jų gyvenimą filosofiniu (Jaeger 1954: 82). Tačiau *Proemium* ir *Constitutiones Asceticae* jis sulygina vienuolišką gyvenimą su φιλοσοφία (Meredith 1976: 323). Asketiško gyvenimo taisyklės, kurias Bazilijus apibrėžia, yra nukreiptos prieš eremitinį gyvenimo būdą. Bendra fizinio ir dvasinio gyvenimo būtis yra reikalinga mūsų būčiai. Lygiai taip pat ji reikalinga vieno kito refleksijai bei natūraliai meilės išraiškai (*Ibid.* 324). Savo vienuoliško gyvenimo programoje Bazilijus jau ir eksplicitiškai teigia, jog būtina išvengti sielos aistrų kontrolės, o protas turi būti nepajudinamas ir nukreiptas į Dievo malonę Aistrų vaizdinys čia yra dar labiau paryškinamas. Pyktis, pavydas, keršto troškimas, melavimas ir viskas, kas atitolina nuo proto. Šios išvardintos ydos turi tiesioginę reikšmę *Ad Adolescent* interpretavimui. Tiek pagonių, tiek krikščionių mąstytojai susidūrė su charakterio ydų, o ypač įniršio problema. Jau buvo užsiminta, jog Bazilijus tiesiogiai ragina savo adresatą pirmenybę teikti susivaldymui (*Ad Adol.* 5). Jeniffer Gane pastebi, jog panašiai Jonas Auksaburnis ragino savo klausytojus auklėti savo sūnus, o jo argumentai rėmėsi platonišku trijų dalių sielos interpretavimu (Gane 2012: 69).

Asketizmas yra vešliai išplėtotą moralės subdiscipliną, egzistuojanti greta ieškomos krikščioniškos etikos pagonių raštuose. Išėjimas yra grynai kūniškų funkcijų nuslopinimas. Tačiau tas nuslopinimas neslypi „pačiame kūne“. Kaip prisimena Bazilijus, Šv. Paulius yra minėjęs, jog problemos reikia ieškoti prote, o Platonas kaip problemos sprendimą matė filosofiją (*Ad Adol.* 9.12). Šis tandemas pasirodo esąs ypač vaisingas, norint suderinti krikščionių ir pagonių filosofų mąstymą. Graikiškoji filosofija ir krikščionių tikėjimas kalba taip pat. Deramai interpretuojant graikų filosofiją, ji gali kiekvienam krikščioniui padėti palaikyti atitinkamai gerą ryšį tarp kūno ir sielos (Sandnes 2009: 183). Taip atsiranda ir nuosaikus savęs marinimas, kurį Bazilijus aprašo kaip Platono pasirinkimą įsteigti Akademiją kūnui pavojingoje vietoje. Kūnas apskritai yra natūralus mūsų kliuvinys (*Ad Adol.* 9.15–17).

Taigi, asketinė praktika yra svarbi problema *Ad Adolescentes* interpretacijos minčiai. Nors kai kurie tyrinėtojai yra linkę pernelyg sureikšminti jo vertę traktatui, teigdamit, jog pats veikalas yra orientuotas paskatinti jaunuolius pasitraukti į kontempliatyvų gyvenimą (Helleman 1990: 43), tačiau ji yra viena iš dviejų sudedamųjų dalių išspręsti antropologinę žmogaus problemą. Helleman taip pat akcentuoja, kokia tikrą praktinę naudą gali turėti pagonių literatūros skaitymas. Aišku, čia

yra aktuali ir filosofijos reikšmė. Jos praktikavimas gali būti pritaikytas prie krikščioniško gyvenimo būdo, susijusiuose su vienuolišku gyvenimu.

3.7. Klasikinės literatūros kūrinių epistomologinė vertė

Savo studijoje, skirtoje Homero ir apskritai antikinės literatūros recepcijai krikščionių mąstytojų raštuose, Karl O. Sandnes, kalbėdamas apie *Ad Adolescent*, iškelia fundamentalų klausimą. Šį klausimą galima būtų pavadinti Bazilijaus problema. Kaip jo jaunas sūnėnas sugebės atskirti krikščioniškas tiesas ir dorybes pagoniškoje literatūroje? (Sandnes 2009: 185). Pasak Sandnes, turint omenyje šio sūnėno amžių galima suprasti, kad jis dar tiesiogiai iš Šv. Rašto nesimokė šių tiesų. Tad kaip jis atskirs tiesą nuo melo, kai jie dar detalai nėra susipažinę su krikščioniška doktrina? Sandnes bando tvirtinti, jog visas Bazilijaus argumentas – nepaisant to fakto, jog dar veikalo pradžioje, kaip galima suprasti, jis kreipiasi į dar nepatyrusį jaunuolį – remiasi prielaida, jog šis jaunuolis jau žino šias tiesas. Jis ruošiasi ne rudimentinėms krikščioniškoms tiesoms, bet jau teologinėms studijoms (*Ibid.*). Tokia pozicija yra susilaukusi ir kitų tyrėjų palaikymo (Lamberz 1979: 42; Helleman 1990: 44).

Tačiau Bazilijaus klausimas yra kur kas sofistiškesnė problema, ir ji privalo būti aptarta bendrame jo paties filosofijos kontekste. Jaunuoliai gali skaityti pagonių raštus ir rasti juose krikščioniškas tiesas todėl, kad pagonių ir krikščionių protas yra vienos prigimties. Nėra jokio fundamentalaus skirtumo tarp pagonio ir krikščionio grynai antropologiniame lygmenyje. Žmonės turi natūralų polinkį į gerį, nepaisant jų religijos. Neegzistuoja visiškai skirtingos etinės sistemos. Esminis skirtumas yra tas, jog ne krikščioniškos etinės sistemos yra ribotos ir nepajėgios atskleisti pilnos moralinės tiesos. Vietoj pagoniškų filosofijų ar gnosticizmo keliamų sudėtingų reikalavimų, norint pasiekti dorybę, Bazilijus postuluoja lygybę tarp įvairių individų etiniame lygmenyje.

To, kas slypi pačiame žmoguje kaip jo natūrali duotybė, nėra reikalo užgniaužti. Dėl šios priežasties Bazilijus ir demonstruoja savo stebėtiną toleranciją. Jis atsisako demonizuoti ar deifikuoti literatūrą, atkakliai priešinasi Julijono sumanymui pagoniškoje literatūroje įžvelgti kažką esencialistinio graikiškajam identitetui (Wayman 2016). Bet tai taip pat buvo atkaklus pasipriešinimas kraštutinei kai kurių pačių krikščionių ortodoksijai. II a. pradžioje Tertulijonas uždavė klausimą, kuris dar ir dabar yra aktualus, kai kuriems krikščionims – ką bendro turi Atėnai su Jeruzale? (Holmes 2001: 8). Dar prieš Bazilijų, Klemencas Aleksandrietis, Justinas Kankinys ir Origenas atsakė, kad turi labai daug ką, nes, pasak Klemenco, tiesa esanti viena (Holmes 1983: 14).

Šita dvilypė krikščioniška edukacija nėra problema, o pranašumas, kaip teigia Grigalius Nazianzietis. Pasak jo, krikščioniška edukacija yra apvalyta nuo tuščių retorinių priemonių,

remiasi išganymu ir mato grožį objektuose, kurie yra mūsų kontempliacijoje. Lygiai tas pats yra pasakytina apie „iš kitur atėjusią kultūrą“, kurią nemažai krikščionių laiko pavojinga ir atitolinančia nuo Dievo (Εἰς τὸν μέγ. Βασί. 11). Bet taip, kaip mes, galvodami apie dangų, negalime pamiršti žemės, o galvodami apie žemę - dangaus, kaip negalime pamiršti vėjo ir visos aplink mūsų egzistuojančios tvėrinijos, kuri mus gali daug ko išmokyti, taip turime kreipti dėmesį į mokslą, ateinantį iš kitur, tačiau mums padedantį suprasti Kūrėją (*Ibid.*). Nei ugnis, nei geležis, nei maistas, nei vaistai nėra naudingi ar pavojingi patys savaime. Svarbu yra jų naudojimo būdas. Nazianzietis pagonių raštus interpretuoja kaip puikų būdą krikščioniškos doktrinos savirefleksijai, pamatyti, kur slypi jos stiprybės, o kur slypi nekrikščionių silpnybės.

Bazilijui pagonių moralė dalinai yra suderinama su krikščionių (Wilson 1975: 10). Skirtumas tik tas, jog kitaip nei krikščionys, pagonys niekad neturėjo galutinės edukacijos pakopos, kada buvo sužinomi tikrieji principai ir priežastys. Ilgalaikis Bazilijaus kreipimosi įnašas buvo jo sukurtas dominuojantis požiūris į graikiškąją kultūrą ir jos apropiaciją. Tas požiūris reikalavo atsisakyti išankstinės kitos mąstysenos formuojamos paradigmos diskriminavimo (Wayman 2016). Kaip parodė Werner Jaeger, pagoniškos kultūros pritaikymas prie krikščioniškosios turėjo plačiai siekiančias implikacijas ir pasiskverbė kur kas toliau nei tik literatūros skaitymas. Kol helenizmas buvo neigiamas, tol jo formos vešėjo naujai įkvėptose krikščioniškosios kultūros subjektuose (Jaeger 1961: 81). Kaip įmanomas pagoniškos literatūros skaitymas? Kaip kritiškas, epistemiškai ribotas, tačiau universalios krikščioniškos moralės išraiškos suvokimas.

Trečias skyrius buvo skirtas Bazilijaus Cezariečio veikalo *Ad Adolescentes* analizei. Pastebėjome, jog jos leitmotyvas yra susijęs su krikščioniškos antropologijos problema. Bazilijus palaiko initizmo idėją. Žmonėse slypi natūralus polinkis į gėrį. Tai lėmė tai, jog žmonės yra sukurti pagal Dievo paveikslą. Tai galioja visiems individams, nepriklausant nuo jų religijos. Todėl ir klasikinėje literatūroje yra krikščionims naudingų dalykų. Bazilijus παιδεία ir toliau traktuoja graikiškais-romėniškais terminais, kaip asmenybės ugdymo mechanizmą. Tačiau dabar svarbiausia yra pasiruošti pomirtiniam gyvenimui.. Tai norėdamas pasiekti, Bazilijus propoguoja asketinė prieiga prie klasikinės literatūros. Retorinių formų, moralę gadinančių kūrinų epizodų privalo būti atsisakyta. Klasikinė literatūra įgyja didesnę ulitiritarinę prasmę. Bet dėl to jos nauda nei kiek nedingsta, nes ji yra universalus žmogiško prado išraiška. Klasikinės literatūros keliami klausimai ir jos dorybės pašlovinimas yra nebe pagonio ar krikščionio, bet Dievo tvėrinio – žmogaus išraiška. Todėl nors klasikinės literatūros reikšmė krikščioniui ir yra ribota, ji yra pateisinama priemonė krikščionių vaikams ugdyti dorybę, prieš pereinant prie Šv. Rašto teisų.

Išvados

1. Παιδεία buvo siekis suformuoti tobulą pilietį, t. y. universalią asmenybę, pasirengusią aktyviai įsitraukti į valstybės gyvenimą. Todėl παιδεία kartu buvo ir filosofinė sąvoka, ir konkretus socialinis fenomenas. Jeigu omenyje turėsime jos struktūrinę formą, labiausiai išsipildžiusi ji buvo klasikinės Graikijos laikais. Tuo metu ji pasižymėjo įvairiapuse edukacijos programa, inkorporuojančia visus žinomus mokslus ir menus. Tačiau post-klasikinės Graikijos laikais ji patyrė radikalią transformaciją ir jos pagrindiniu akcentu pirmiausia tapo literatūros studijos. Greta to, kito jos geografinė plotmė. Susiformavus helenistiniam pasauliui, παιδεία plito į Rytus. Romėnams užkariaujant graikų valdomą pasaulį, ji plito į Vakarus. Todėl, kalbant kultūrinės geografijos terminais, παιδεία gali būti interpretuojama kaip ypač sėkmingas kultūrinės difuzijos pavyzdys, t. y. idėja, kuri nepakeitusi savo pirminės intencijos, tapo pripažįstama kitose kultūrose.
2. Παιδεία adaptacija reiškė vienokio ar kitokio lygio graikų kultūros asimiliavimą. Tai buvo kertinė παιδεία egzistavimo ne graikiškose kultūrose problema. Graikų literatūros studijavimas, pavyzdžiui, romėnų ir žydų buvo suvokiamas kaip grėsmė jų papročiams ir identitetui. Vienu ir kitu atveju galima pamatyti, jog būta pradinio reakcijos laikotarpio, kada „graikiškumas“ turėjo neigiamą konotaciją. Vėliau sekė nuosaikus παιδεία integracijos laikotarpis. Jo metu graikų literatūra buvo panaudojama patvirtinti romėnų ir žydų kultūrinį-politinį išskirtinumą. To priežastis buvo jau egzistuojanti, išplėtota ir brandi kultūrinė saviraiška. Jos nebuvo galima užgožti.
3. Krikščionybė nuo pat savo ištakų pasirodė esanti aktyvi klasikinės literatūros vartotoja. Pirmiausia tai nulėmė tas faktorius, jog krikščionybės genezei didelę įtaką padarė graikų filosofija. Reikšmės turėjo ir multikultūrinė Romos imperijos erdvė. Joje vyravo graikų ir lotynų kalbos kaip *lingua franca*, o romėnų-graikų literatūra kaip kultūrinis etalonas. Skirtingai nei romėnus ir žydus, krikščionis apibrėžė ne etniškumas, bet religinė priklausomybė. Todėl skirtingų tautybių krikščionys jų bendruomenės kontekste galėjo nesijusti taip varžomi apropijuoti klasikinę literatūrą. Ką jie darė, tai buvo savo kultūrinio konteksto panaudojimas Bažnyčios tikslams. Šiuo atveju dažniausiai tai buvo παιδεία suformuotas išsilavinimas. Tačiau krikščionių santykis su klasikine literatūra darėsi komplikuočiau. Išsiskyrė keletas klasikinės literatūros paveldo interpretacijos srovių.

Išsiskyrusios trys minties srovės klasikinę literatūrą interpretavo vienaip ar kitaip, bet visos jos pabrėžė, kad klasikinė literatūra turi reikšmės krikščionių gyvenimui, arba atsisakydavo klasikinio paveldo.

4. Graikų-romėnų ir krikščionių literatūrinės tradicijos nebuvo vienodos. Kiekviena iš šių tradicijų turėjo savitus tikslus. Graikams-romėnams pirmiausiai tai buvo moralinis asmenybės auklėjimas, paruošimas visuomeniniam gyvenimui, socialinio bendravimo faktorius. Krikščionių atveju tai irgi buvo moralinis auklėjimas, bet taip pat ir absoliučiai visą bendruomenę jungiantis veiksnys. Graikų-romėnų tradicijoje niekada nesusiformavo šventraščio fenomenas, todėl krikščionys pirmieji imperijos mastu pasiūlė neginčijamai autoritetingą tekstą – Bibliją. Šventraščio nebuvimas graikų-romėnų tradicijoje leido krikščionims tolerantiškai traktuoti klasikinius tekstus. Romos imperijos kultūrinė aplinka pasirodė esanti palanki tolesnei jos inkorporacijai į krikščionišką kultūrą.
5. Nėra jokio pagrindo tvirtinti, jog patys pagonys klasikinėje literatūroje išvelgė jų identitetą patvirtinančius veiksnius. Istoriografijoje gajus teiginys, kad homeriškasis kanonas savo verte buvo ekvivalentus Biblijai, yra neteisingas. Šis teiginys remiasi neteisinga prielaida, kad Homero tekstai buvo lygiai tokios pat religinės reikšmės kaip Biblija. Tačiau, kaip pamatėme, homeriški tekstai, kitaip nei Biblija krikščioniškame kontekste, neturėjo nuginčijamo autoriteto ir tai, jog jie nebuvo žmonėms prieinamas reiškinys. Pagonys akcentavo apeigas ir ritualus, ne literatūrinius kūrinius. Tas pat yra pasakytina ir apie pastangas IV a. surasti „kultūrinių karų“ epizodus, kurių metu pagoniška literatūra tariamai buvo naudojama kaip propagandinis įrankis. Tačiau klasikinė literatūra niekada nebuvo visuotinai suvokiama kaip išskirtinai „pagoniška“. Tokių prieštaravimų neegzistavimas sudarė palankias sąlygas krikščionims aproprijuoti klasikinį paveldą. Bandytas realių ar tariamų pagonių visokerioje literatūrinėje veikloje išvelgti socialinius konfliktus, identiteto ar buvusių religinių formų paieškas yra anachronistinis. Taip pat šios išvalgos remiasi ne konkrečiais rašytiniais liudijimais, bet pernelyg daug komplikuotomis rekonstrukcijomis. Literatūrinės veiklos, nors ir svarbios bendrame kultūriniame kontekste, tačiau buvo pernelyg mažo sluoksnio žmonių veikla ir neatliko tokio didelio veiksnio kaip gyvos religinės praktikos. Todėl nėra nuostabu, jog ir patys krikščionys užsiėmė prieštaringomis literatūrinėmis praktikomis. Krikščionių sąmonėje nebuvo jokio konflikto tarp jų religijos ir anachronistinių tropų ar metaforikos vartojimo.

6. Julijono Apostatos valdymo laikotarpis (362-363 m.) buvo vienintelis, kada klasikinę literatūrą bandyta imperijos mastu interpretuoti kaip religinį ir išskirtinai identitetą apibrėžiantį fenomeną. Tas fenomenas buvo nukreiptas prieš vis didėjančią krikščionių įtaką *παιδεία* sistemai. To laikotarpio graikų literatūros eksplicitiškas tapatinimas su graikiškumu buvo tiek provokacijos, tiek indoktrinacijos įrankis. Nors paradoksalu, bet savo forma toks klasikinės literatūros interpretavimas buvo krikščioniškas. Jis rėmėsi krikščioniška prielaida, jog literatūrinė tradicija fundamentaliai apibrėžia atitinkamą žmonių grupę.
7. Bazilijaus Cezariečio traktatas *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium* buvo pirmas sistemingas bandymas pateikti metodologinius nurodymus, skirtus produktyviam klasikinės literatūros skaitymui. Jis buvo skirtas patikinti krikščionių bendruomenę, jog klasikinė literatūra yra suderinama su krikščionių tikėjimu. *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium* yra glaudžiai susijęs su bendra Bazilijaus filosofine sistema. Traktato interpretavimas sėkmingiausiai gali būti įvykdytas, jeigu jis bus tyrinėjamas šitame kontekste. Prieš tai buvusiuose tyrimuose ši pastaba buvo ignoruojama.
8. Svarbiausia viso traktato *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium* prielaida nėra tiesiogiai eksplikuojama pačiame veikalė. Ji slypi Bazilijaus *Hexaemeron* ir yra paremta krikščioniškos antropologijos idėja. Kadangi visi žmonės yra dieviško tobulumo išraiška, žmogaus prigimtyje esti natūralus polinkis į gėrį. Tas polinkis peržengia religinę priklausomybę. Kadangi visų žmonių protuose jau slypi vidinės idėjos apie gėrio prasmę, jie turi natūralų polinkį į krikščionišką moralę. Bazilijus tai iliustruoja, pateikdamas pavyzdžių, kuriuose pagonyms elgėsi pagal Biblijos mokymus. Klasikinė literatūra yra ribota, nes ji vadovaujasi ne krikščionišku racionalizmu, bet aklu instinktu į gėrį. Esant kritiniam santykiui su klasikine literatūra, ji yra dar vienas įrankis krikščionims mokytis dorybės. Krikščioniškos antropologijos prielaida *Ad Adolescentes* interpretavime taip pat buvo dar neeksplikuota.
9. Moralė yra universalus reiškiny, būdingas pačiai žmogaus prigimčiai. Todėl ji nepriklauso nei vienai etninei grupei. Bazilijus krikščionybę supranta kaip vienintelį teisingą santykį su Dievu, todėl krikščionys turi teisę naudoti ir kitų tradicijų išmintį, kuri priartintų juos prie Dievo. Bazilijus Mozės pavyzdžiu parodo, kad tokia kultūrinė apropiacija jau buvo padaryta.

10. Bazilijaus estetikos samprata yra persmelkta teologijos. Taip pat ji remiasi Platono ir Plutarcho idėjomis. Joje turinio-formos distinkcija yra atmetama. Yra pripažįstama tik tai, kad gražūs gali būti tik literatūros kūrinys pavaizduoti teisingi moraliniai sprendimai. „Gražiai pavaizduotas“ neteisingumas nėra gražus. Tai savotiškas asketinis motyvas, aktualus ir tolimesniam *Ad Adolescentes* leitmotyvui. Bazilijus akcentuoja, jog ypač filosofijos skaitymas yra reikalinga krikščioniui praktika. Jos metu yra nuslopunami kūniški geiduliai, pasirenkamas kontempliatyvus gyvenimas.

11. Bazilijaus traktatą *Ad Adolescentes* galima suvokti kaip optimistinį pasaulio interpretavimą. Jame krikščionių Dievas visiems suteikė galimybę pažinti tikrą gerį. Tačiau kartu buvo išlaikytas ir pasirinkimo motyvas tarp netikrų stabų ir tikro tikėjimo. Klasikinė literatūra yra šio pasaulio tvarkos įrodymas.

Bibliografija

Šaltiniai

1. Ammianus Marcellinus, 1940. *History*, Volume II: Books 20-26. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press.
2. *Anecdoton Holderi*, 1877. Ed. Herman Usener. Wiesbaden.
3. Augustinas, 2004. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitė, Vaidilė Stalioraitytė. Vilnius: Aidai
4. Basil, 2010. *Epistle CCCXXXV; CCXXXVII; CCCLII; CCCLIII; CCCLV; CCCLVI*, in: *Letters and Selected Works. Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Vol. 8*, Ed. Philip Schaff.
5. Basil, 2012. *Ad Adolescentes*, in: Gane Jennifer. *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's Ad Adolescentes*. Newcastle University.
6. Basil The Great, 1895. *The Hexaemeron*. Translated by Blomfield Jackson. Buffalo: Christian Literature Publishing Company.
7. Gregory Nazianzen, 1894. „Oration XLIII“, *Select Orations of Saint Gregory Nazianzen, Sometime Archbishop of Constantinople*. Translated by Charles Gordon Browne, M.A., and James Edward Swallow, M.A. Buffalo: Christian Literature Publishing Company.
8. Gregory of Nyssa, 1892. „Contra Eunomius“, *Dogmatic Treatises*, Ed. Philip Schaff. Buffalo: Christian Literature Publishing Company.
9. Gregory of Nyssa, 2007. „Ἐπιστολή πρὸς Εὐσέβιον“; „Ἐπίσκοπον Σαμοσάτων“; „Αὐτὸς Λιβάνιος ὁ Σοφιστής“; „Τοῦ αὐτοῦ Λιβανίου σοφιστῆ“; *Gregory of Nyssa: The Letters*. Translated by Anna M. Silvas. Leiden–Boston: Brill.
10. Hilary, 2002. *The Trinity* (Fathers of the Church Patristic Series). Translated by Stephan MacKenna. Washington: The Catholic University of America Press.
11. Julian Apostate, 1912. ΕΠΙ ΤΗ ΕΞΟΔΟΙ ΤΩΥ ΑΓΑΘΩΤΑΤΟΙ ΣΑΛΟΥΣΤΟΥ ΠΑΡΑΜΥΘΗΤΙΚΟΣ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ; „Fragmentum Epistolae“, „Misopogon“, *The Works of the Emperor Julian*, 2. Translated by Wilmer Cave Wright. Cambridge: Harvard University Press.
12. Julian Apostate, 1912. „ΙΩΛΙΑΝΟΙ ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΕΓΚΥΜΙΟΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΟΝ“; „ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΠΡΑΞΕΩΝ Η ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ“; *The Works of the Emperor Julian*, 1. Translated by Wilmer Cave Wright. Cambridge: Harvard University Press.
13. Plato, 1926. *Laws*, Volume I: Books 1-6. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press.

14. Plato, 1926. *Laws*, Volume I: Books 7-12. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press.
15. Platonas, 2014. *Valstybė*. Vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Margi Raštai.
16. Pliny, 1940. *Natural History*, III. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.
17. Pliny The Younger, 1969. *Letters II, Panegyricus*. Translated by Betty Radice. Cambridge: Harvard University Press.
18. Plutarch, 1927. *Moralia*, Volume I: Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press.
19. Quintilian, 1996. *Institutio Oratoria*, I–III. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University Press.
20. Quintilian, 2002. *Institutio Oratoria*, IX–X. Translated by Donald A. Russell. Cambridge: Harvard University Press.
21. Quintilian, 2002. *Institutio Oratoria*, XI–XII. Translated by Donald A. Russell. Cambridge: Harvard University Press.
22. Tertullianus, 1954. *De Anima*, in: Opera II. Corpus Christianorum Series Latina. Turnhout: Brepols Publishers.
23. Tertullian, 1889. *De Praescriptione Haereticorum*. Translated by Alexander Roberts. Peabody: Hendrickson Publishers.

Literatūra

1. Agosti, Gianfranco, 2014: „Classicism, Paideia, Religion“, *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Ed. Testa Lizzi Rita. Turnhout: Brepols. 123–141
2. Alföldi, Andreas, Alföldi, Elisabeth, 1990. *Die Kontorniat-Medaillons. Teil 2: Text*. De Gruyter.
3. Amand, Emmanuel, 1949: *L'ascèse Monastique de Saint Basile: Essai Historique*. Maredsous.
4. Apfel, Henrietta, 1938: „Homeric Criticism in the Fourth Century B.C.“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69. 245–258.
5. Armisen-Marchetti, 2003: *Commentaire Au Songe de Scipion*. Paris.
6. Aune, David, 1987: *The New Testament in Its Literary Environment*. James Clarke & Co.
7. Barclay, John, 1996: *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE- 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.

8. Beneker, Jeffrey, 2011: „Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature“, *Syllecta Classica*, 22. 95–111.
9. Bloch, Herbert, 1945: „A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.“, *The Harvard Theological Review*, 38, (4). 199–245
10. Boura, T. 2012: „The Relationship Between Hellenism And Christianity In St. Basil’s “Speech To The Young”“, *Vox Patrum*, 57. 53–57.
11. Brown, Peter, 1989: *The World of Late Antiquity*. New York-London: W. W. Norton & Company.
12. Brown, Peter, 1983: „The Saint as Exemplar in Late Antiquity“, *Representations*, 2. 1–25.
13. Brown, Peter, 2000: „The Study of Elites in Late Antiquity“, *Arethusa*, 33. 321–346.
14. Cameron, Alan, 1966: „The Date and Identity of Macrobius“, *The Journal of Roman Studies*, 56. 25–38.
15. Cameron, Alan, 1967: „The End of the Ancient Universities“, *Cahiers d'histoire mondiale*, 10. UNESCO. 653–673.
16. Cameron, Alan, 2007: „Poets and Pagans in Byzantine Egypt“, *Egypt in the Byzantine World*. 21–46.
17. Cameron, Alan, 2013: *The Last Pagans of Rome*. New York: Oxford University Press.
18. Carriker, Andrew, 2003: *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill.
19. Cavallo, Guglielmo, 1977: *Libri, Editori e Pubblico Nel Mondo Antico. Guida Storica e Critica*. Laterza.
20. Chadwick, Henry, 1981: *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. New York. Oxford University Press.
21. Curchin, Leonard, 1995: „Literacy in the Roman Provinces: Qualitative and Quantitative Data from Central Spain“, *American Journal of Philology*, 116. 461–476.
22. Dain, Alphonzo, 1975: *Les Manuscrits*. Paris.
23. Diederich, Dorothea, 1931: *Vergil in the Works of St. Ambrose*. Washington: Catholic University of America Press.
24. Droge, Arthur, 1987: „Justin Martyr and The Restoration of Philosophy“, *Church History*, 56. 303–319.
25. Eliopoulou-Salappa, Athena, 2012: „Music Evolution in Ancient Greece and The Value of Music Education in Pseudo-Plutarch’s De Musica“, *Ancient Philosophy and The Classical Tradition*, 6. 76–86.
26. Festugière, André, 1959: *Antioche Paienne et Chrétienne*. Paris: De Boccard.

27. Freeman, Charles, 2003: *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Knopf.
28. Fox, Lane Robin, 2006(1981): *Pagonys ir Krikščionys*. Vilnius: Aidai.
29. Fortin, L. E., 1981: „Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address *Ad Adolescentes*“, A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*. Variorum Publications. 137–151
30. Frazee, Charles, 1980: „Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea“, *The Catholic Historical Review*, 66 (1). 16–33.
31. Gaddis, Michael, 2005: *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
32. Gamble, Y. Harry, 1995: *Books and Readers in The Early Church: a History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press.
33. Greenwood, David, 2014: „Five Latin Inscriptions From Julian's Pagan Restoration“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 57, (2). 101–119.
34. Helleman, Wendy, 1990: „Basil's *Ad Adolescentes*: Guidelines for Reading the Classics“, *Christianity and the Classics, The Acceptance of a Heritage*. London: University Press of America. 31–44.
35. Hezser, Catherine, 2016: „Greek and Roman Slaving in Comparative Ancient Perspective: The Level of Integration“, *Oxford Handbook of Greek and Roman Slaveryes*. Oxford: Oxford University Press. 1–23.
36. Heine, E. Ronald, 1998: „The Christology of Callistus“, *The Journal of Theological Studies*, 49, (1).56–91.
37. Hock, F. Ronald, 2002: *The Chreia and Ancient Rhetoric: Classroom Exercises*. UKNO.
38. Hoof, Van Lieve, 2013: „Performing "Paideia": Greek Culture As An Instrument For Social Promotion in The Fourth Century A.D“, *The Classical Quarterly*, 63. 387–406.
39. Holmes, L. Arthur, 1981: *All Truth is God's Truth*. Downers Grove: InterVarsity Press.
40. Holmes, L. Arthur, 2001: *Building the Christian Academy*. Grand Rapids: Eerdmans.
41. Hopkin, Keith, 1998: „Christian Number and its Implications“, *The Journal of Early Christian Studies*, 6, (2).185–226.
42. Jaeger, Werner, 1961: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press.
43. Jaeger, Werner, 1965: *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: Brill Academic Publishing.

44. Kahlos, Maijastina, 2012: „Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity“, *The Classical World*, 105, (4). 525–545.
45. Kaufmann, Helen, 2010: „Virgil's Underworld in the Mind of Roman Late Antiquity“, *Latomus*, 69, (1).150–160.
46. Kirsch, Johnathan, 2004: *God Against The Gods. The History of War Between Monotheism and Polytheism*. New York-London: Penguins Books.
47. Liebeschuetz, Wolf, 1999: „The Significance of The Speech of Praetextatus“, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*.185–205.
48. Lieu, M. Judith, 1997. „The Forging of Christian Identity“, *Mediterranean Archaeology*, (11). 72–81
49. Lamberz, Erik, 1979: „Zum Verstandnis von Basilios' Schrift *Ad Adolescentes*“, *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*. 75–95.
50. Laistner, Max Ludwig Wolfram, 1951: *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. New York: Cornell University Press.
51. Lançon, Bertrand, 1995: *Rome dans l'Antiquité tardive: 312-604 après J.-C.* Hachette.
52. MacGrath, Alister, 1998: *Historical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
53. MacMullen, Ramsey, 1983: *Paganism in The Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
54. Markus, Austin Rober, 1974: *Christianity in The Roman World*. New York: Scribner.
55. Marrou, Henri, 1981(1948): *A History of Education in Antiquity*. London: Sheed & Ward.
56. Marinescu, A. Constantine, Cox, E. Sarah, Wachter, Rudolf, 2007. „Paideia's Children: Childhood Education on a Group of Late Antique Mosaics“, *Hesperia Supplements*, 41.101–114.
57. Matthews, J.F., 1973: „Symmachus and the Oriental Cults“, *The Journal of Roman Studies*, 63. 175–195.
58. Meredith, Anthony, 1976: „Asceticism – Christian And Greek“, *The Journal of Theological Studies*, XXVII, (2).313–332.
59. Miller-Naudé, Cynthia, Naudé, A. Jacobus, 2018: „Sacred Writings“, *The Routledge Handbook of Literary Translation*. Abingdon: Routledge Publishing House. 1–38.
60. Mills, N. Ian, 2019: „Pagan Readers of Christian Scripture: The Role of Books in Early Autobiographical Conversion Narratives“, *Vigiliae Christianae*, 73. 481–501.
61. Moffatt, Ann, 1972: „The Occasion of St Basil's Address to Young Men“, *Antichthon*, 6. 74–86.

62. Morgan, Teresa, 1998: *Literate Education in Hellenistic and Roman Worlds*. New York: Cambridge University Press.
63. Moreschini, Claudio, Norreli, Enrico 2005. *Early Christian Greek and Latin Literature: a Literary History*. Translated by Matthew J. O'Connell. Peabody: Hendrickson Publisher.
64. Niccolai, Lea, 2023. *Christianity, Philosophy, and Roman Power. Constantine, Julian, and the Bishops on Exegesis and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
65. Ogilvie, Robert, 1979: *Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press.
66. O'Donnell, James, 1979: „The Demise of Paganism“, in: *Traditio*, 35. 45–88.
67. Oronzo, Pecere, 1986: „La Tradizione Dei Testi Latini Tra Iv E V Secolo Attraverso I Libri Sottoscritti“, *Tradizione Dei Classici Trasformazioni Della Cultura*. Bari: A Cura Di Andrea Giardina.
68. Pease, Arthur, 1919: „The Attitude of Jerome towards Pagan Literature“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 50150–167
69. Pelikan, Jaroslav Jan, 1993: *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven: Yale University Press.
70. Perlman S., 1964: „Quotations from Poetry in Attic Orators of the Fourth Century B.C.“, *The American Journal of Philology*, 85, (2). 155–172.
71. Pradier, Sebastián Adriá, 2022: „Free Beauty And Functional Perspective Medieval Aesthetics“, *Religions*, 13, (2). 1–22.
72. Ramelli, L.E., Ilaria, 2016: *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
73. Reynolds, L., Wilson, N., 1991: *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press.
74. Rousseau, Philip, 1994: *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press.
75. Santas, Gerasimo, 2010: *Understanding Plato's Republic*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
76. Sandnes, Olav Karl, 2009: *The Challenge of Homer*. London: T & T Clark International.
77. Sandnes, Olav Karl, 2012: „Christian Baptism As Seen by Outsiders: Julian the Apostate As an Example“, *Vigiliae Christianae*, 66, (5). *Vigiliae Christianae*. 505–526.
78. Scaife, Adrian, 2017: „Julian the Apostle: The Emperor who “Brought Piety as it Were Back from Exile”, *Midwest Journal of Undergraduate Research*, 8. 103–128.

79. Schiatti, Serafino, 1998: „La Storiografia Pagana Nel IV Secolo: Eutropio e la Tradizione Liviana“, *Cultura Latina Pagana Fra Terzo e Quinto Secolo Dopo Cristo: Atti del Convegno Mantova*. 259–275.
80. Shanzer, Danuta, 1986: „The Anonymous Carmen Contra Paganos and The Date and Identity of The Centonist Proba“, *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 32. 232–248.
81. Sheridan, J. James, 1966: „The Altar of Victory – Paganism's Last Battle“, *L'Antiquité Classique*, 35, (1).. 186-206.
82. Smith, Richard, 1879: *St. Basil The Great*. London.
83. Stanley, Christopher, 1990: „Paul and Homer: Graeco-Roman Citation Practice in The First Century CE“, *Novum Testamentum*, 32. 48–78.
84. Steward, A. Tyler, 2018: „Jewish Paideia: Greek Education in the Letter of Aristeas and 2 Maccabees“, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 40.182–202.
85. Sterk, Andrea, 1998: „On Basil, Moses, and the Model Bishop: The Cappadocian Legacy of Leadership“, *Church History*, 67, (2). 227–253.
86. Stern, Sacha, 1994: *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden: Brill.
87. Sterlacci, Anthony, 2022: *Saint Jerome's Homeric Voice: Poetic Imitation and Rhetoric in the Commentary on The Book of Judith*. Oxford: Oxford University Press.
88. Too, Yun Lee, 2001: „Introduction: Writing the History of Ancient Education“, *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill. 1–23.
89. Telfer, W., 1962. „The Birth of Christian Antropology“, *The Journal of Theological Studies*, 13. 347–354.
90. Van, Dam Raymond, 2002: *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
91. Walbank, William Frank, 1972: *Polybius. Sather Classical Lectures*. Berkeley: University of California Press.
92. Walsh, Peter, 2008. „Introduction“, Boethius, *The Consolation of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Santrauka

Magistro darbe nagrinėjamas 4-ojo amžiaus Romos imperijos krikščionybės transformacijos laikotarpis, dėmesį sutelkiant į aplinkybės, kaip šis poslinkis paveikė klasikinės literatūros integraciją į besiformuojančią krikščionišką kultūrą. Tyrimas remiasi Bazilijaus Cezariečio traktatu *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium*, kuriame nagrinėjamas pagoniškų klasikinių tekstų vaidmuo krikščioniškajame ugdyme. Teigiama, kad klasikinė literatūra, priešingai nei anksčiau buvo aiškinama, IV a. jau buvo suvokiama kaip nuosekli krikščionių bendruomenės kultūros dalis ir nebuvo eksplacitiškai tapatinama vien tik su pagonišku identitetu.

Darbą sudaro trys pagrindinės dalys: παιδεία (švietimo sistemos) funkcionavimo analizė Romos imperijoje, besikeičianti klasikinės literatūros recepcija christianizacijos proceso metu ir nuodugni Bazilijaus traktato *Ad Adolescentes* analizė. Tyrime pabrėžiama, kad παιδεία, nors ir statiška koncepcija, buvo įvairiai adaptuota už helenistinės kultūros aplinkos ribų, įskaitant romėnus, žydus ir krikščionis, kurie integravo ją skirtingu mastu, išlaikydami savo unikalų kultūrinį tapatumą.

Darbe toliau plėtojama Alan Cameron istoriografinė pozicija, kuri neigia rimtų kultūrinių konfliktų (arba „kultūrinių karų“) tarp krikščionių ir pagonių dėl klasikinės literatūros reikšmės buvimą. Užuot neigus, yra pabrėžiama klasikinio paveldo simbiozė ir teigiama integracija į krikščioniškąją kultūrą. Ši perspektyva prieštarauja ankstesnėms pažiūroms, kuriose klasikinė literatūra buvo laikoma pagonių pasipriešinimo ar propagandos įrankiu.

Darbe taip pat kritikuojama ribota ankstesnių tyrimų apie *Ad Adolescentes* apimtis, pasisakant už holistinį požiūrį, kuriame atsižvelgiama į platesnę Bazilijaus filosofinę sistemą. Interpretuojant klasikinę literatūrą filosofinės Bazilijaus minties kontekste, darbe siekiama atskleisti gilesnes pagoniškos ir krikščioniškos kultūrų santykio ir krikščioniškojo moralinio bei intelektualinio gyvenimo prigimties įžvalgas. Taip yra teigiama, jog klasikinė literatūra yra vertinga krikščionių bendruomenei, bet ribota savo epistemologiniu požiūriu.

Raktiniai žodžiai: Bazilijus Cezarietis, klasikinė literatūra, παιδεία, Julijonas Apostata, Simachas.

Summary

The master's thesis examines the period of transformation of Christianity in the Roman Empire in the 4th century, focusing on the circumstances of how this shift affected the integration of classical literature into the emerging Christian culture. The study is based on Basil of Caesarea's treatise *Ad Adolescentes de Legendis Libris Gentilium*, which examines the role of pagan classical texts in Christian education. It is claimed that classical literature, contrary to what was previously explained, in the 4th century, was already perceived as a consistent part of the culture of the Christian community and was not explicitly identified with the pagan identity alone.

The work consists of three main parts: an analysis of the functioning of the παιδεία (education system) in the Roman Empire, the changing reception of classical literature during the process of Christianization, and an in-depth analysis of Basil's treatise *Ad Adolescentes*. The study highlights that παιδεία, although a static concept, was variously adapted outside the Hellenistic cultural milieu, including Romans, Jews and Christians, who integrated it to varying degrees, maintaining their own unique cultural identity.

The work further develops Alan Cameron's historiographical position, which denies the existence of serious cultural conflicts (or "culture wars") between Christians and pagans over the meaning of classical literature. Rather than denying it, the symbiosis of the classical heritage and its positive integration into Christian culture is emphasized. This perspective contrasts with earlier views that saw classical literature as a tool of pagan resistance or propaganda.

The thesis also criticizes the limited scope of previous research on the *Ad Adolescentes*, arguing for a holistic approach that takes into account Basil's broader philosophical framework. Interpreting classical literature in the context of Basil's philosophical thought, the work aims to reveal deeper insights into the relationship between pagan and Christian cultures and the nature of Christian moral and intellectual life. It is thus argued that classical literature is valuable to the Christian community, but limited in its epistemological approach.

Keywords: Basil of Caesarea, classical literature, παιδεία, Julian the Apostate, Symmachus.