

Justinas Kankinys tarp filosofijos ir antrosios sofistikos

Justinas Ambrazas

Senovės ir vidurinių amžių istorijos katedra

Istorijos fakultetas

Vilniaus universitetas

El. paštas justinas.ambrazas@if.stud.vu.lt

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0387-0717>

Santrauka: Tik sąlyginai neseniai tyrėjai garsiau pradėjo kalbėti, jog antrosios sofistikos tyrimuose praleidžiama krikščioniškoji (ir žydiškoji) literatūra. Kita vertus, ankstyvosios krikščionybės tyrimuose antroji sofistika matoma kaip išskirtinai retorinis judėjimas. Straipsnio autoriaus tikslas – pažvelgti į Justiną, krikščionį filosofą, antrosios sofistikos kontekste. Darbe pirmiausia aptariama antroji sofistika kaip retorinis, kultūrinis ir sociopolitinis judėjimas. Straipsnyje skiriamos dvi to meto išsilavinusiųjų grupės: filosofai ir retorai-sofistai, aptariami jų skiriamieji bruožai. Tyrimo nagrinėjama antrosios sofistikos įtaka filosofiniam diskursui bei tarp retorikos ir filosofijos tvyranti įtampa. Straipsnio autorius taip pat analizuoja Justino Kankinio savęs pristatymo technikas, dalyvavimą retoriniuose, filosofiniuose ginčuose, konfliktus su amžininkais ir strategijas krikščioniškajam mokymui pristatyti. Galiausiai daroma išvada, kad nors Justiną galime matyti kaip vieną iš antrosios sofistikos atstovų, tačiau jo pagrindinis tikslas buvo krikščioniškosios žinios skelbimas, o tai tik dar labiau sustiprina jo apologeto vardą.

Reikšminiai žodžiai: Justinas Kankinys, antroji sofistika, ankstyvoji krikščionybė, apologetai, filosofija, retorika.

Justin Martyr – between Philosophy and the Second Sophistic

Abstract: Only relatively recently have researchers begun to speak more loudly about how studies on the Second Sophistic overlook Christian (and Jewish) literature. On the other hand, studies on early Christianity in turn view the Second Sophistic as an exclusively rhetorical movement. The aim of the article's author is to look at Justin, a Christian philosopher, in the context of the Second Sophistic. The paper first discusses the Second Sophistic as a rhetorical, cultural, and sociopolitical movement. The article distinguishes between two groups of educated people of that time: philosophers and rhetoricians-sophists and discusses their distinguishing features. This study examines the influence of the Second Sophistic on philosophical discourse and the tension between rhetoric and philosophy. The author of the article also analyzes Justin Martyr's self-representation techniques and participation in rhetorical and philosophical disputes, conflicts with contemporaries, and strategies for presenting Christian teachings. Finally, it is concluded that although Justin can be seen as one of the representatives of the Second Sophistic, his main goal was to proclaim the Christian message, which only further strengthens his role as an apologist.

Keywords: Justin Martyr, Second Sophistic, early Christianity, apologists, philosophy, rhetoric.

Received: 10/09/2024. **Accepted:** 06/11/2024.

Copyright © Justinas Ambrazas, 2024. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Įvadas

II a. galime išskirti dvi ryškias intelektualinio elito (παιδαγωγοί) grupes – filosofus ir sofistus-retorius. Ne retai įvardyti skirtumus tarp šių dviejų grupių nėra lengva. Toks skirties problemiškas, viena vertus, kyla dėl to, jog tiek sofistai, tiek filosofai ne tik išėjo panašią ugdymo programą¹, kuri rėmėsi gana uždaru edukaciniu kanonu (Markschies, 2015, p. 31–50; Damm, 2020, p. 1–14), o kita vertus, negalime išvengti klausimo – kuriai grupei save priskyrė patys autoriai ir kuriai grupei jie buvo priskirti savo amžininkų. Šiuo laikotarpiu taip pat susiduriame su besiformuojančia krikščionių intelektualų grupe, kuri vis garsiau prabyla apologetų balsu. Justinas Kankinys buvo vienas ryškiausių II a. krikščioniškosios apologetikos atstovų, bet klausimas, su kuriuo susiduriame, – kiek Justino balsas buvo girdimas kaip filosofo, kiek kaip sofisto. Kone be didesnių išimčių tyrimai apie Justiną Kankinį apsiriboja krikščionių apologetų ratu, tačiau tokia tyrimų trajektorija gali atitraukti mūsų dėmesį nuo platesnio kultūrinio konteksto, kuriame gyveno, kūrė ir veikė Justinas (Nasrallah, 2005, p. 289–293, 313; Lyman, 2003, p. 43–44). Tik palyginti neseniai tyrėjai pradėjo atkreipti dėmesį į tai, jog tyrimuose apie antrąją sofistiką II a. praleidžiama krikščioniškoji (ir žydiškoji) literatūra (König, 2009, p. 63; Nasrallah, 2010, p. 28–30; Eshleman, 2012, p. 13–15; Whitmarsh, 2013, p. 1–7)². Kaip pastebi Laurent Pernotas, esminiai krikščionybės lūžiai, nulėmę jos tolesnę raidą, vyko II a., t. y. tuo laiku, kuomet antroji sofistika išgyveno savo aukso amžių (Pernot, 2002, p. 245–262). Deja, moksliniuose tyrimuose toks šių dviejų judėjimų vienalaikiškumas ir galima abipusė įtaka nėra sulaukusi deramo dėmesio. Tegalima pritarti Thomaso Lechnerio išsakytam nusivylimui, jog studijose apie antrąją sofistiką vis dar ignoruojama krikščionybė kaip kultūrinis judėjimas, o tyrimuose apie krikščionybę antroji sofistika vis tebematoma kaip retorinis judėjimas (Lechner, 2011, p. 54)³. Šiame straipsnyje bandoma apibrėžti antrąją sofistiką kaip retorinį, sociopolitinį ir kultūrinį reiškinių ir išryškinti II a. intelektualinį foną; taip pat aptariama retorikos įtaka filosofijai; galiausiai, siekiama atsakyti, ar Justiną labiau derėtų matyti kaip filosofą, ar kaip sofistą.

Antroji sofistika

Joks II a. Romos imperijos intelektualas nebūtų supratęs termino *antroji sofistika* (ή δευτέρα σοφιστική). Šis terminas pirmą kartą pasirodo III a. pirmoje pusėje Filostrato

¹ *Ludus litterarius* buvo mokomasi skaityti ir rašyti, vėliau *grammaticus* globoje mokomasi graikų kalbos, lavinami kalbėjimo ir rašymo įgūdžiai, analizuojama literatūra, o galiausiai trečiojoje pakopoje jaunuoliai vadovaujami retorikos (lot. *rhetor*) mokėsi kalbos ir disputo vingrybių (Bonner, 1977, p. 34–75).

² Yra tyrėjų, kurie nemato prasmės šių dviejų judėjimų statyti greta, ar teigti, jog jie galėjo daryti įtaką vienas kitam. Pavyzdžiui, Jaredas Secordas tvirtina, kad žvilgsnis į krikščionis autorius pro antrosios sofistikos prizmę yra tiesiog nenaudingas, tačiau skyriuje, skirtame aptarti Justinui, šis tyrėjas į jį žvelgia antrosios sofistikos kultūrinio agono kontekste (Secord, 2020, p. 5–6, 46–76).

³ Ganėtinau neseniai pasirodė darbų, kurie stato antrąją sofistiką ir krikščionybę vieną šalia kitos. Puikus pavyzdys yra Lauros Salachos Nasrallahos *Christian Responses to Roman Art and Architecture: The Second-Century Church Amid The Spaces Of Empire* (2010), kurioje autorė tiria apologetų (Justino, Tatijano, Atėnagoro ir Klemenso Aleksandriečio) atsaką į romėnų meną ir architektūrą antrosios sofistikos kontekste.

Vitae Sophistarum, kur jis aprašo 42 žymių 50–250 m. gyvenusių retorijų ir retorikos mokytojų gyvenimus (Kennedy, 1994, p. 230–256; Swain, 1996; Whitmarsh, 2005). Bruntas pažymi, kad tai nebuvo biografijos griežtąja žanro prasme (nemažai informacijos susideda iš anekdotų, kurių patikimumas kelia rimtų abejonių), be to, net nėra visai aišku, kas lėmė tokią Filostrato selekciją (Brunt, 1994, p. 25–6). Kita vertus, žodis *sophistas* (lot. *sophista*, gr. σοφιστής) buvo puikiai atpažįstamas ir žinomas. Nuo Platono laikų žodis *sophistas* turėjo tam tikrų neigiamų konotacijų. Taip buvo todėl, jog pirmieji sofistai už mokestį savo auklėtinius mokė polemikos gudrybių – kaip pasitelkus retoriką apginti savo nuomonę, kad ir kokia ji būtų. Dėl to sofistai buvo matomi kaip tikėjimo ir moralės griovėjai, nes jie nekėlė klausimo, kas yra teisinga, o vienintelė tiesa buvo pasitelkus retoriką įrodyti savo tiesą. Jie buvo įvairiai kritikuojami kaip samdiniai ir nesąžiningi žmonės, o jų įtaka buvo laikoma gadinančia (žr. (žr. Platono *Euthydemus*, *passim*; Isokrato *In sophistas* 13.1, 7, 20; Aristotelio *De sophisticis elenchis* 164a–165a). Tačiau Filostratas vartodamas žodį *sophistas* išvelgia jame kitokį turinį. Daugiau negu pusė Filostrato aprašomų sofistų buvo Romos elito atstovai: trys tapo konsulais, kiti 14 ėjo svarbias pareigas savo mieste ar provincijoje, šeši buvo delegacijų nariai pas imperatorių, o dar kiti šeši buvo garsūs savo miestų mecenatai, 29 turėjo mokinių (Brunt, 1994, p. 26–27, 34). Atrodo, jog žodis *sophistas* patyrė tam tikrą transformaciją. Nors pejoratyvinė žodžio *sophistas* reikšmė vis dar juntama tam tikruose kontekstuose Imperijos laikotarpiu (Brunt, 1994, p. 41–42, 48–50), tačiau reikia pažymėti, kad tai nebuvo universalus įžeidimas, nes II–III a. inskripcijose (nuo Ispanijos iki Arabijos) dažnai aptinkama teigiama žodžio *sophistas* reikšmė (Puech, 2002, *passim*). Sofistai kaip mokytojai augino jaunos talentus ir taip stiprino intelektualinius tinklus visoje Romos Imperijoje (Korenjak, 2000, p. 24–26). Kaip miesto elito nariai jie turėjo svarbias politines pareigybes ir atliko reikšmingas užduotis: buvo savo miestų ambasadoriais pas imperatorių prašydami įvairiausių privilegijų, lengvatų, pasakodami apie savo miestų, kurie buvo įkurti mitinių protėvių, didžią praeitį (Schmitz, 1997, p. 181–193, 206–209). Išaugusį sociopolitinį sofistų vaidmenį rodo ir tai, kad Antonino Pijaus dekretas suteikė miestams teisę turėti tris, o jeigu tai didesnis miestas, penkis sofistus (Brunt, 1994, p. 25). Toks imperatoriaus sprendimas leistų teigti, kad, viena vertus, tokia sofisto vaidmens formalizacija rodo buvus tam tikras apibrėžtas sofistų funkcijas, bet, kita vertus, tai gali sufleruoti, jog žmonių, save laikančių sofistais, sparčiai gausėjo. Thomas Schmitzas teigia, kad II a. buvo būtina išmokyti atitinkamų kultūrinių technikų, kad būtų galima varžytis dėl socialinio kapitalo (Schmitz, 1997, p. 97–135). Kitais žodžiais tariant, buvo būtina priimti antrosios sofistikos žaidimo taisyklės, net ir nenorint tapti garsiu retoriumi, arba, kaip pasakytų Barbara Borg – patraukliu intelektualu (angl. *glamorous intellectual*; Borg, 2004, p. 157–178). Todėl, nors ir galime užtikrintai teigti, jog retorinė meistrystė buvo pagrindinis antrosios sofistikos atstovų skiriamasis bruožas, tačiau privalome kelti klausimą, ar vien retorinė meistrystė gali būti tinkamas bendras vardiklis.

Antroji sofistika kaip kultūrinė srovė neapsiribojo vien retorika. Plačiaja prasme terminas *antroji sofistika* gali būti vartojamas nurodyti helėnistinę kultūrą, kuri Imperijoje stengėsi išlaikyti graikiškąjį tapatumą (Swain, 1996, p. 1–6). Čia pirmiausia svarbu paži-

mėti, kad graikiškasis tautinis tapatumas patyrė transformaciją, nes anksčiau graikiškojo tapatumo šerdimi buvo polis (Swain, 1996, p. 69; Jaskelevičius, 2020, p. 73–75). Anot Maudso W. Gleasono, antroji sofistika buvo judėjimas, peržengiantis geografines ir etnines ribas, nes *παιδεία* (suprantama tiek kaip graikiškasis išsilavinimas, tiek kaip graikiškoji kultūra) dalimi galėjo tapti kiekvienas atsiduodantis graikiškumo idealui (Gleason, 1995, p. xxi). Kita vertus, kaip pažymi Laura Narsallah, nereikėtų manyti, kad antroji sofistika buvo kažkoks klubas, į kurį buvo galima įstoti perėmus *παιδεία* idealus, tai greičiau buvo edukacinė ir politinė srovė (angl. *trend*), kuri pasižymėjo satyra, diskusijomis apie kultūrą, išsilavinimą, kultines praktikas ir etninę tapatybę (Narsallah, 2005, p. 287). Šiame kontekste klasikinių laikų agonas, t. y. varžybos dėl iškilios pirmosios vietos, atgijo naujam gyvenimui (Schmitz, 1997, p. 110–127, 133–135; Whitmarsh, 2005, p. 37–40). Todėl antrosios sofistikos metu matome tam tikrą koreliaciją tarp politinės galios ir išsilavinimo, t. y. viena vertus, politinė galia buvo legitimuojama išsilavinimu, bet, kita vertus, politinis ir socialinis diskursas buvo sąlygojamas edukacinio diskurso (Schmitz, 1997, p. 39–66). Tai puikiai parodo imperatoriaus-filosofo idealo iškilimas. Galime manyti, kad autokratinėje Imperijos sistemoje, kurioje elitas turėjo labai ribotas galimybes tapti politiniu elitu, graikiškųjų idėjų ir idealų diskursas atstojo politinį diskursą.

Šiame politinio diskurso vakuume klasikinio periodo idealai įgijo kitą turinį. Lechnerio teigimu, antrajai sofistikai priskiriamų autorių darbuose nėra apsiribojama klasikinio periodo literatūros darbų mimeze, bet veikiau klasikinio periodo palikimas buvo ir medžiaga, ir inspiracija kūrybai (Lechner, 2011, p. 62), todėl, nors ir buvo bandoma išlaikyti senąją formą, bet buvo artikuliuojamas naujas turinys. Tai neapsiribojo tik literatūra. Antrosios sofistikos idealai prabilo ir per architektūrą, meną (Neudecker, 2009, p. 293–316; Galli, 2004, p. 315–356; Lechner, 2011, p. 63–69; Nasrallah, 2010); monetas, kurios visada buvo vienas iš pagrindinių imperinės propagandos elementų (Weiß, 2009, p. 179–200); kūnas taip pat tapo antrosios sofistikos idealų mediumu (Nijf, 2004, p. 203–228), kūno kalba ir netgi pati fiziognomija turėjo įkūnyti vyriškumo idealus (Gleason, 1995, p. 131–158; Whitmarsh, 2005, p. 26–32; Möllendorff, 2010, p. 5–24; Schmitz, 2017, p. 169–204). Dera išryškinti, kad antroji sofistika buvo medijų kultūra, kurios pagrindinė valiuta buvo įspūdis auditorijai, todėl čia svarbu buvo ne tik retorikos išvaizda, dėvimi drabužiai, gestai, savęs ir savo erudicijos pristatymas, bet netgi kontekstas ir vieta, kurioje vyko retorinis pasirodymas (Gleason, 1995, p. 131–158; Whitmarsh, 2005, p. 23–40; Schmitz, 2017, p. 181–204). Sofistai rengdavo pasirodymus (*μελέται*), kurių metu įkūnydavo kokią nors iškilią istorinę asmenybę, gyvenusią klasikiniu periodu, svarbaus pasirinkimo akivaizdoje, tačiau jų sprendimus motyvuodavo, galėtume sakyti, anachronistiniais argumentais, t. y. argumentais, kurių svarumas galėjo būti suprastas tik imperijos socialiniame, politiniame ir kultūriniame kontekste (Rife, 2009, p. 100–130). Be to, tai turėjo būti daroma naudojantis Atikos dialektu, kuris imperijos laikotarpiu jau buvo tapęs dirbtine kalba (Schmitz, 1997, p. 75–83)⁴. Todėl neturėtų stebinti, kad imperijos intelektualų kalba netgi Romoje buvo graikų kalba. Žiūrint iš šios perspektyvos, Schmitzo teiginys, jog stipriai medijuotas

⁴ Yra išlikę įvairių žodynų, kurie padėjo siekti šio tikslo (Swain, 1996, p. 51–56; Whitmarsh, 2005, p. 43–45).

klasikinių Atėnų vaizdinys galėjo būti vien antrosios sofistikos sukurtas mirazas, neatrodo sunkiai įtikimas (Schmitz, 2007, p. 71–88).

Religinis antrosios sofistikos aspektas taip pat negali būti praleistas. Olimpo dievai nebuvo nugrimzdę užmarštyje, bet, priešingai, Graikijos kulto vietas buvo prikeltos naujam gyvenimui – šiose skambėjo naujai kuriami himnai ir buvo atliekami įvairūs retoriniai pasirodymai (Galli, 2013, p. 9–44). Atnaujintos ar naujai pastatytos šventyklos perteikė antrosios sofistikos dvasią ir tapo telkiančiais centrais, bet kartu patiems mecenatams tai suteikė galimybę būti intelektualinio elito dalimi be didesnio intelektualinio angažuotumo (Galli, 2004, p. 315–356). Susana Alacock įvardija tokias vietas kaip antrosios sofistikos kultūrinės komunikacijos ir atminties vietas, nes prisiminimai apie praeitį toli gražu nebuvo praeities inkluzai dabartyje, bet dalyvavo kūrimo procese ir tokiu būdu buvo sukurti nauji konceptai, kas yra verta atminimo (Alacock, 2001, p. 331). Tokie autoriai kaip Pausanijas aprašė šią patirtį (Hutton, 2009, p. 291–318). Kulto vietas intelektualai lankė ne tik tam, kad pamatytų šventyklas ir dievus, bet ir patirtų antrąją sofistiką (Galli, 2009, p. 253–90). Puikus pavyzdys yra II a. vid. Olimpijoje pastatytas vadinamasis Herodo Atiko nimfėjus, kurio sofistikuotos architektūrinės detalės galėjo būti iššifruotos tik intelektualinio elito, t. y. tų, kurie buvo perėmė antrosios sofistikos simbolių ir idėjų kalbą (Lechner, 2011, p. 66–70). Galbūt dėl to Lukijano iš Samosatos, kuris buvo vienas aršiausių antrosios sofistikos kritikų (Nasrallah, 2005, p. 293–8), satyros antiherojus Peregrinas būtent čia pasako ketverius metus ruošią kandžią kalbą, kritikuojančią antrosios sofistikos idealus (*De morte Peregrini* 20).

Filosofija ir retorika

Filosofija II a. taip pat išgyveno tam tikrą metamorfozę. I a. pr. Kr. Romoje ir kituose didžiuosiuose imperijos miestuose pradeda steigtis įvairios filosofinės mokyklos (Lynch, 1972, p. 154–207; Glucker, 1978, p. 373–379). Justino gyvenimo laiku Romoje buvo gausu privačių filosofijos mokytojų, kurių mokymas buvo paveiktas filosofinio eklektizmo, todėl nutoles nuo didžiųjų filosofijos mokyklų steigėjų originalios minties (Hadot, 2005, p. 147–150; Andersen, 2009, p. 1–12). Tačiau reikia pažymėti, kad eklektiška edukacija II a. buvo paplitęs reiškinys (Lampe, 2003, p. 261; Karamanolis, 2021, p. 38–39). Tai puikiai rodo ir paties Justino blaškymasis po filosofines mokyklas (*Dial.* 2; *Acta Iustini A* ir *B* 2.3; Chadwick, 1965, p. 280; Barnard, 1967, p. 11; Winden, 1971, p. 17; Skarsaune, 1976, p. 67–68). Bendras mokytojų ir mokinių gyvenimas buvo vienas iš svarbiausių II a. filosofinės edukacijos elementų, nes filosofijos mokytojai nebuvo vien mokytojai kasdiene mūsų prasme, bet jie tapo savo auklėtinių sąžinės formuotojais, kurie rūpinosi studentų dvasine pažanga (Hadot, 2005, p. 152–156). Tačiau ne visi žmonės, kurie save priskyrė tam tikram filosofiniam ratui (vadindami save *συνβιωταί*), gyveno kartu toje pačioje vietoje, bet greičiau filosofijos mokymasis vyko viešose vietose, tokiose kaip turgavietės ar pirtys, kur stabtelėti galėjo kiekvienas praeivis (Markschies, 2015, p. 65; Kloppenborg, 2019, p. 97–130). Toks eklektiškas filosofinis fonas ir filosofijos išėjimas į viešumą lėmė, kad filosofiniai pašnekesiai pradėjo labiau panašėti į retorinius sofistų

pasirodymus. II a. vid. tai puikiai parodo Aulas Gelijus rašydamas, jog yra tokių žmonių, kurie skaito Platono darbus ne dėl to, jog siektų filosofinio ir moralinio tobulumo, bet dėl to, kad pagerintų savo kalbos stilių (*Noctes Atticae* I, 9, 8).

Toks filosofinio metodo pasidavimas retorinėms taisyklėms neliko nepastebėtas ir paties intelektualino elito – II a. tarp retorikos ir filosofijos matomas kylantis tam tikras susipriešinimas. Pavyzdžiui, Dijonas iš Prusos, kuris pradžioje prisistatė sofistu-retoriumi ir filosofijos priešu, vėliau viešai pareiškė apie savo atsivertimą į filosofiją (*Vitae Sophistarum* 1.7). Lukijanas iš Samosatos taip pat kalba apie savo atsivertimą iš retorikos į filosofiją (*Bis accusatus* 32). Kaip teigia Christophas Kasulke'as, antrosios sofistikos metu retorikai ir filosofai įgijo pastebimą socialinį išskirtinumą, o παιδεία turinys ir jo raiškos formos vis labiau darė įtaką imperijos laikotarpio romėnų elito sąmonei ir savęs pristatymui, t. y. tokie terminai kaip σοφιστής, ῥήτωρ, φιλόσοφος tapo tam tikrais socialinio ir kultūrinio tapatumo riboženkliais (Kasulke, 2005, p. 58). Tai atskleidžia ir G. R. Stantonono tyrimas, kuriame autorius išnagrinėjęs terminų σοφιστής ir φιλόσοφος vartojimą Plutarcho, Diono iš Prusos, Elijaus Aristido, Epikteto ir Marko Aurelijaus darbuose, daro išvadą, kad II a. terminas *sofistas* yra priešpriešinamas *filosofui* (Stanton, 1973, p. 350–64).

Čia dera plačiau išskleisti sofistų-retorių vaidmenį. Antoninų laikotarpio leksikografo Julijaus Poliukso, vieno iš Filostrato sofistų, darbe *Onomasticon* (4.41) žodžiu σοφιστής įprastai įvardijamas mokytojas (διδάσκαλος, παιδευτής, ἐξηγητής, ὑφηγητής, ἡγεμών), tačiau negatyvios sofistų charakteristikos (klastingumas, suktumas, pasidavėliškumas ir pan.) lygiai taip pat taikomos ir retoriams (4.35–38; 4.47–51). Imperatoriaus Antonino Pijaus reskripte, kuriame reglamentuojamas lengvatų suteikimas gydytojams, gramatikams ir retoriams, ῥήτορες ir σοφισταί priskiriami tai pačiai žmonių grupei (*Digesta* 27.1). Tačiau paminėtina ir tai, kad II a. ne visi retorikai buvo laikomi sofistais, pavyzdžiui, Plutarchas (*De tuenda* 131A) ir Kasijus Dionas *Historiae Romanae* 32) išskyrė sofistus ir retorius kaip dvi atskiras grupes. Glenas W. Bowersockas bando brėžti delikačią ribą tarp imperijos laikotarpio sofisto ir retorius figūrų – sofistas, anot šio tyrėjo, buvo retorius, kurį galėtume apibūdinti kaip atlikėją, pritraukiantį publiką (Bowersock, 1969, p. 11–14). Bet toks Bowersocko apibrėžimas gana problemiškas, nes suponuojama, jog retorius nebuvo atlikėjas, pritraukiantis publiką. Sunku pasakyti, ar galime tvirtai dėti lygybės ženklą tarp retorių ir sofistų, nes, kaip atrodo, tai labiau priklausė nuo konteksto, tačiau linkstame sutikti su Kasulko argumentacija, kad II a. skirtumas tarp retorių ir sofistų yra beveik išnykęs (Kasulke, 2005, p. 64–78).

Kodėl retorikos poveikis filosofijai buvo suprastas neigiamai? Plutarchas *De recta ratione audiendi* rašo, kad filosofinės ir retorinės deklamacijos ne tik naudoja žodžius mintims užmaskuoti, bet ir pasaldina kalbą stiliumi, o tai užburia klausytoją ir jis negali aiškiai išvelgti kalbos turinio, todėl filosofijoje reikia atskirti kalbančiojo reputaciją nuo jo sakomų dalykų ir tirti patį kalbos turinį (τοὺς δ' ἐν φιλοσοφίᾳ λόγους ἀφαιρῶντα χρὴ τὴν τοῦ λέγοντος δόξαν αὐτοὺς ἐφ' ἑαυτῶν ἐξετάζειν; 41B). Jis priduria, kad klausytojas turėtų panirti į kalbėtojo mintį ir jo kalbos prasmę (εἰς τὸν νοῦν τοῦ λόγου καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ λέγοντος; 42A), prisimindamas, kad jis atėjo ne į teatrą ar odeoną, bet į mokymosi vietą (εἰς σχολὴν καὶ διδασκαλεῖον; *ibid.*), jog pagal tai, ką girdi, išmoktų

taisyti savo gyvenimą (τῷ λόγῳ τὸν βίον ἐπανορθωσόμενος; *ibid.*). Taigi, galime sakyti, kad filosofas, kurio tikslas – kalbos skambesys, o ne jo auklėtinių moralinė pažanga, virsta retoriumi-sofistu. Dionas iš Prusos jau II a. pradžioje taip pat pastebi panašią neigiamą retorikos įtaką filosofijai. Jis skiria penkis filosofų tipus: 1) viešumoje nepasirodantčius filosofus; 2) filosofus atlikėjus, kurie lavina savo balsus (φωνασκοῦσιν) auditorijose; 3) filosofus kinikus, kurie pridaro daugiausiai žalos; 4) išsilavinusius vyrus, kurie prisistato filosofais, tačiau sako epideiktines ir kvailas kalbas, deklamuoja poeziją; 5) filosofus, kurie drįsta viešai išsakyti savo kritiką (*Orationes* 32.8–12). Tokioje Diono klasifikacijoje neigiamai išskiriami filosofai, kuriuos galėtume laikyti retoriais-sofistais, o filosofai, kurie išsako kritiką, rūpindamiesi moraline pažanga, matomi kaip tikri filosofai (koku vėliau, žinoma, prisistato esąs ir pats Dionas). Taigi, retorikos įtaka filosofijai buvo suprata neigiamai, nes dėmesys kalbos dailumui užgožė filosofijos moralinio lavinimosi turinį.

Nereikia manyti, kad tokia nuomonė buvo plačiai paplitusi ar visuotinai priimta. Vienas iškalbingiausių II a. filosofo-retoriaus pavyzdžių yra Maksimas Tyrietis, kurio Platono filosofijos išmanymą Wolfgangas Schmidas palygino su Justino (Schmid, 1952, p. 178). Šis keliaujantis filosofijos mokytojas pritraukdavo gausias minias klausytojų, o pajamos iš tokių pasirodymų tapo jo pagrindiniu pragyvenimo šaltiniu (Markschies, 2015, p. 71). Maksimas vadina save filosofijos mokytoju ir teigia, kad didžiausia filosofo sėkmė ir šlovė – laimėti kiek tik galima daugiau mokinių filosofijai (*Dissertationes* 1.6–7). Tačiau dera pažymėti, kad šio autoriaus filosofijos samprata išeina už klasikinės filosofijos edukacijos rėmų, mat jis pats pripažįsta, jog negali mokyti nei logikos, nei dialektikos (*Dissertationes* 1.8–10). Kaip teigia Hahn, Maksimas kreipėsi į auditoriją, kurią labiau domino ne sistemingas tam tikros mokyklos doktrinos išdėstymas ar net išsamus dogminių klausimų aptarimas, o linksmas ir intelektualiai ne itin sudėtingas, bet literatūriškai patrauklus populiarių filosofinių temų pristatymas (Hahn, 1989, p. 94). Maksimo teigimu, filosofas turi gebėti ne tik prisitaikyti prie bet kokios temos (ὅτι πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἀρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος; *Dissertationes* 1.1), bet tai daryti naudodamasis turtinga kalba (παρασκευὴ λόγων αὕτη πολύχρους καὶ πολυμερὴς καὶ πάμφορος; *ibid.* 1.10). Maksimas loginės argumentacijos mechanizmus ir kitus dialektinius metodus, t. y. tradicinius filosofijos mokyklų mokymo metodus, iškeičia į gražią retoriką (*ibid.* 1.8–10). Tačiau tuo pat metu esminė filosofijos ar filosofo užduotis, jo supratimu, yra ne tiek etinės doktrinos perteikimas, kiek gebėjimas rasti tinkamą žodį, tinkamu metu, įvairiose, kintančiose gyvenimo situacijose (*ibid.* 1.9).

Tokia Maksimo Tyriečio skelbiama retorikos ir filosofijos sintezė dar akivaizdesnė tais atvejais, kai tas pats asmuo aiškiai apibūdinamas ir kaip ῥήτωρ, ir kaip φιλόσοφος. Inskripcija, kuri datuotina III a. viduriu, Graikijoje tituluoja Titą Flavijų Glauką Maratoną ποιητῆς καὶ ῥήτωρ, καὶ φιλόσοφος (*Inscriptiones Graecae* II/III2 3704.12). Kitas III a. įrašas giria Harpokratijoną, nes jis buvo oratorius, kad kalbėtų, bet filosofas, jog mąstytytų tai, kas būtina (οὐνεκ’ δ’ ἦν ῥήτωρ μὲν εἰπεῖν, φιλόσοφος δ’ ἂν χρὴ νοεῖν; *Inscriptiones Graecae* II/III2 10826.7). Tai tik keli pavyzdžiai iš daugelio, tačiau jie parodo, kad II a. prasidėjusi glaudi filosofijos ir retorikos sandrauga, kuri buvo kritikuojama kai kurių filosofų, turėjo aiškiai apčiuopiamą įtaką vėlesniais amžiais.

Justinas – krikščionis filosofas ar sofistai?

Krikščionybė, kaip socialinis, politinis, kultūrinis judėjimas, buvo tam tikra antitezė antrajai sofistikai. Visų pirma krikščionys neturėjo kulto vietų, o jų susirinkimai vyko kasdienėje erdvėje (Kloppenborg, 2019, p. 55–96), agonistinę dvasią gesino įvairūs evangeliniai priesakai – atgręžk kitą skruostą (*Mt* 5, 39–41; *Lk* 6, 27–36; *Rom* 12, 19–21), kas nori būti pirmas tebūna paskutinis ir visų vergas (*Mt* 20, 26; *Mk* 9, 35; 10, 41–45; *Lk* 22, 25–27) ir kiti panašūs. Kita vertus, galbūt būtent dėl to krikščionys atkreipė tokių II a. intelektualų kaip Lukijanas, Celsas, Markas Aurelijus, Galenas dėmesį. Markschiešas netgi teigia, kad būtent antrosios sofistikos kontekstas, kuriame augo krikščionybė, lėmė, jog krikščionybė buvo pastebėta imperijos intelektualinio elito (Markschieš, 2015, p. 44–56). Tačiau taip pat galime pritarti ir Lechneriui, kuris tvirtina, kad nebūtų buvę nieko stebėtino, jeigu krikščionybė būtų visiškai ignoruota kaip naujas religinis judėjimas (Lechner, 2011, p. 69). Juk, įvairių tyrėjų teigimu, II a. viduryje krikščionių visoje imperijoje galėjo būti apie 50 000 (Stark, 1996, p. 153–168; Hopkins, 1998, p. 185–226; Wilken, 2003, p. 203; Mullen, 2004; Trombley, 2006, p. 302–313; Fox, 2006, p. 215–272), o tai tesudarytų kiek mažiau nei 0,1 proc. imperijos populiacijos. Vienas labiausiai pastebimų krikščionybės kritikos elementų buvo tai, kad krikščionys nesinaudoja protu, nes jie akcentuoja tikėjimą, o ne intelektualines pastangas. Dera pastebėti, jog tokia kritika greičiausiai ateina iš filosofinio lauko, tačiau turime pagrindo manyti, jog tokie ir panašūs teiginiai prigijo ir kituose socialiniuose sluoksniuose. Lukijanas rašo, kad krikščionys tiki be jokio aiškaus įrodymo (ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως; *De morte Peregrini* 13), panaši kritika nuskamba ir Celso sarkastiškoje ištaroje, kuri apibūdina krikščionių intelektualinę laikyseną – neklausinėk, bet įtikėk (μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον; *Contra Celsum* 1.9).

Problema, su kuria susidūrė krikščionys, buvo ta, jog krikščionys intelektualinio elito buvo labiau matomi ne kaip *pepaideumenoi*, bet kaip išsilavinimo stokojantys žmonės ir sukčiai religinėje sirtyje. Kaip parodo Jaredas Secordas, krikščionys, tą puikiai suprasdami ir naudodamiesi įvairiomis literatūrinėmis savęs pristatymo priemonėmis, stengėsi, jog būtų priimti intelektualinio elito (Secord, 2021). Frances Youngas tvirtina, kad krikščionių apologetų pagrindinis siekis buvo pagrįsti krikščionių anomalią socialinę poziciją (Young, 1999, p. 104). Tačiau kaip pagrįsti krikščionybės socialinį statusą, kai viešoji nuomonė apie krikščionybę turėjo tiek daug neigiamų konotacijų – diskredituojama filosofų, pajuokiama satyrų, o kai kurių Romos imperijos pareigūnų matoma kaip grėsmė imperijai (plačiau Levieils, 2007, p. 121–231)? Krikščionys turėjo skelbti ir ginti savo tikėjimą antrosios sofistikos fone ir negalėjo nesiskaityti su tokiu kultūriniu fonu (plačiau Nasrallah, 2010, p. 51–84, 119–168). Krikščionių apologetų vis labiau artikuliuojama politeizmo kritika galiausiai reiškė antikinio dievų pasaulio kritiką (Fox, 2006, p. 23–214), o ši galėjo būti pagrįsta tik naudojantis filosofiniais argumentais. Tačiau tai turėjo būti daroma, viena vertus, pagrindžiant, jog krikščionybė neprieštarauja graikų filosofijos tradicijai (Droge, 1989, p. 49–80), bet, kita vertus, neaukojant evangelinės dvasios.

Justinas kaip ir kiti krikščionys apologetai prisistato vaidmenyse, kurie yra būdingi sofistams, t. y. peticijų teikėjai, pasiuntiniai pas imperatorių ar kitus imperijos pareigūnus.

Ar apologetai iš tiesų ėjo tokias pareigas, diskutuotina ir kelia rimtų abejonių (Grant, 1986, p. 213–226; Schoedel, 1989, p. 55–78; Fiedrowicz, 2000, p. 34–48; Wlosk, 2005, p. 1–29). Bet galbūt netgi nebuvo būtina asmeniškai įteikti peticiją imperatoriui, ar pasakyti krikščionis ginančią kalbą Romos pareigūnų akivaizdoje, galbūt daug svarbiau buvo tai, kad krikščionys kūrė tokį įspūdį? Tai buvo to laikmečio dvasiai nesvetimas sofistiskas galios demonstravimas – krikščionys taip pat turi tokių retorikų kaip Justinas, kurie teigia, jog gali paveikti imperatorių ir kitus imperijos pareigūnus.

Visuomenėje, kuri save apibrėžė kaip elitą per literatūrinę tradiciją, retorinį meistriškumą ir filosofinį gyvenimo būdą, buvo itin svarbus atlikimas, pateikimo forma ir argumentacijos griežtumas (Grant, 1959, p. 33–45; Nesselrath, 1997, p. 269–293; Korenjak, 2000). Dėl šios priežasties Justinas, kaip ir kiti ankstyvieji krikščionių apologetai, rašė antrosios sofistikos klestėjimo laikotarpiu, nebegalėjo apsiriboti glaustu krikščionišku diskursu apie Dievo teisingumą ir besiantinančią laikų pabaigą. Buvo būtina pasitelkti literatūrinį ir retorinį blizgesį, kad įtikintų klausytojus ir skaitytojus savo teiginių teisingumu ir laimėtų arba paragintų juos pasilikti Bažnyčioje (Dihle, 1989, p. 310–314). Kaip teigia Jörgas, galime įžvelgti, jog krikščionys apologetai buvo paveikti (o gal net ir įkvėpti) antrosios sofistikos tekstų ir, naudodamiesi antrosios sofistikos literatūrinėmis strategijomis, tikėjosi platesnės auditorijos pritarimo (Jörg, 2009, p. 53–76). Justinas yra tipinis to pavyzdys. Kaip pastebi Whitmarshas, antrosios sofistikos auditorija reikalavo atpažįstamo naujumo (Whitmarsh, 2005, p. 35), Justinas, viena vertus, naudodamasis jo auditorijai atpažįstamais žanrais, kita vertus, perduodamas krikščioniškąją žinią kūrė kažką išskirtinai naujo ir krikščioniško. Iš Justinui priskiriamų darbų matyti, jog jis leidosi į tokį antrąjį sofistikai būdingą žanrinį eksperimentavimą. Pavyzdžiui, jo darbų, kuriuos žinome kaip *Pirmąją* ir *Antrąją Apologijas*, žanras buvo *libelli* (gr. βιβλίδιον arba ἔντευξις), t. y. peticijos – oficialūs skundai, į kuriuos imperatorius privalėjo atsakyti raštu ritinėlio pabaigoje tam specialiai paliktoje vietoje, o vėliau ši peticija su imperatoriaus atsakymu buvo viešai paskelbiama (Skarsaune, 2010, p. 123; Minns ir Parvis, 2009, p. 24). Mus pasiekė daugybė *libelli*, ir visuose atpažįstame tą pačią struktūrą: adresanto prisistatymas (*nominativus*), įvardijamas adresatas (*dativus*), pristatoma problema, prašoma pareigūnų įsikišimo ir dažnai pacituojamas teisinis precedentas (Minns ir Parvis, 2009, p. 24). *Apolo-gijoje* randame visas šias dalis ir netgi teisinį precedentą, t. y. imperatoriaus Hadrijano *rescriptum* Minucijui Fundanui⁵. Justinas savo *Apologijas* vadina ἔντευξις (*IApol.* 1.1); ἀξιῶσις (*IApol.* 56.3); βιβλίδιον (*2Apol.* 14.1) ir atrodo, kad Justinas puikiai žinojo, kaip veikia peticijų sistema: *Taigi prašome jūsų viešai paskelbti šią peticiją su pridėtu atsakymu,*

⁵ Vadinamojo Hadrijano *rescriptum* autentiškumu buvo daug abejota. Tai iš esmės yra Trajano atsakymas Plinijui (ca. 111 m.; *Epistula* 10.96), kuriame aiškiai pasakoma, kad anoniminiai pranešimai apie krikščionis turi būti ignoruojami. Imperatorius Hadrijanas tai pakartojo 122/3 m., ir, kaip tvirtina R. Lane Foxas, šis potvarkis pagrindė krikščionių teismus, tačiau krikščionių anaipol nepaliko be teisės apsiginti, t. y. juridiniu požiūriu krikščionys neturėjo būti persekiojami (Fox, 2006, p. 353). Minnsas ir Parvisas mano, kad Hadrijano *rescriptum* yra autentiškas dokumentas (Minns ir Parvis, 2009, p. 44). Pridurtina ir tai, jog, anot W. H. C. Frendo, Trajano potvarkis buvo patvirtintas ir imperatoriaus Marko Aurelijaus (Frend, 1965, p. 8). Atrodo, kad Justinas puikiai žino šiuos du dokumentus, nes jis daro aiškią nuorodą tiek į Trajano atsakymą Plinijui (*IApol.* 4.6), tiek ir į Hadrijano *rescriptum* (*IApol.* 68.10).

*kad kiti žinotų mūsų papročius ir būtų išlaisvinti iš klaidingų įsitikinimų ir gėrio nežinojimo pančių*⁶ (2Apol. 14.1). Brandonas Cline'as pažymi, kad Justinas rašo tuo metu, kuomet peticijų sistema buvo atnaujinta ir jau spėjusi įgyti populiarumą (Cline, 2020, p. 4), tačiau tokio žanro pasirinkimas pristatyti krikščionybę ir jos santykį su pagoniškuoju pasauliu neturėjo precedento. Čia taip pat paminėtinas ir mūsų laikų nepasiekęs, tačiau daugybę diskusijų dėl savo žanro ir turinio sukėlęs Justino veikalas prieš erezijas – *Syntagma*⁷, dėl kurio kai kurie tyrėjai Justinui priskyrė ereziologijos tėvo titulą (Lieu, 2015, p. 15–25; Dulk, 2018, p. 471–483). Juditha Lieu teigia, kad tokios doktrinų kompiliacijos Justino dienomis tikrai nebuvo jokia naujiena. Pavyzdžiui, jau Cicerono amžininkas epikūrininkas Filodemas parašė veikalą apie įvairių filosofų mokymus – *σύνταξις*. Ir nors tiksliai nežinome šio Justino darbo turinio ir žanro, bet žvelgdami į *Apologijas* turime pagrindo manyti, kad tai galėjo būti modifikuotas doktrinų kompiliacijos žanras. Tai leistų teigti, kad tiek *Apologijų*, tiek *Syntagma* žanrai turėjo būti atpažįstami Justino auditorijai ir krikščioniškosios žinios pristatymas pasitelkiant tokius žanrus kelti didesnę retorinį įspūdį.

Skaitydami *Dialogą su žydu Trifonu* veikiau galime išžvelgti ne platoniškojo dialogo, bet antrosios sofistikos įtaką. Dialogas kaip filosofinis žanras patyrė transformaciją, t. y. nuo Platono laikų dialogas buvo skirtas gvildinti filosofines temas, bet antrosios sofistikos atstovai dialogą pradėjo naudoti labai plačiai ir visai nefilosofiniam diskursui (Horner, 2000, p. 99). Pavyzdžiui, Plutarchas ne tik rašė dialogus įvairiomis temomis, jo *Vitae parallelae* inkorporuoja kartais ir visai netrumpus dialogus į istoriografinį žanrą. Lukijanas pasitelkia dialogą satyrai (*Dialogi mortuorum*, *Dialogi marini*, *Dialogi deorum*, *Dialogi meretricii*, etc). Nors Justinas pradeda *Dialogą* filosofine gaida, tačiau greitai dialogas tampa krikščionišku, kurį būtų galima suskirstyti į tris pagrindinius blokus: tipologiniai argumentai (*Dial.* 12–24, 40–44); egzegezė (*Dial.* 96–108); polemika su žydais (*Dial.* 16–17, 110–119, 123, 130–133). Tokia dialogo transformacija atitinka jo kaip krikščionybės mokytojo vaidmenį, t. y. dialogas tampa būdu aiškinti Raštus. Toks krikščioniškasis dialogas, matyt, taip pat neturėjo precedento⁸, bet jau vėlesnės krikščionių kartos pradėjo plačiai naudoti dialogo žanrą krikščioniškomis idėjomis perduoti (plačiau apie tokius dialogus Lahey, 2007, p. 585–619).

Justinas taip pat žengia į antrajai sofistikai būdingą retorinės dvikovos lauką. Thomas Schmitzas tvirtina, kad antroji sofistika suteikė areną, kurioje aristokratai galėjo varžytis dėl kultūrinio kapitalo, o tai sukūrė lanksčios ir nuopelnais grįstos sistemos įspūdį (Schmitz, 1997, p. 97–135). Justinas, kaip panašu, turėjo ambicijų užimti kultūrinę erdvę ir nevengė įsivelti į diskusijas su kitais to meto intelektualais. Iš Justino darbų matome du

⁶ *καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι.*

⁷ *Syntagma* buvo ankstesnė kompozicija už *Pirmąją Apologiją*, kurią tyrėjai datuoja 150–154 m. (Marcovich, 1994, p. 11; Barnard, 1997, p. 11).

⁸ Čia paminėtinas *Jasono ir Papisko dialogas*, kurį mini ir Celsas (*Contra Celsum* 4.52). Celsas pasakoja, kad tiek krikščionys, tiek žydai bando alegoriškai paaiškinti savo mitus ir pamini šį dialogą kaip pavyzdį. 2011 m. buvo atrastas šio dialogo fragmentas, kuriame matome besivystančią diskusiją tarp žydo ir krikščionio apie pasaulio sukūrimą. Lawrence Lahey iki šio fragmento atradimo *Jasono ir Papisko dialogą* datavo ~140 m. (Lahey, 2007, p. 586). Plačiau apie naują atrastą fragmentą Tolley 2021.

pagrindinius jo idėjinius varžovus – žydą Trifoną ir filosofą kiniką Krescentą. Žinoma, šiuodu yra skirtingose spektro pusėse, t. y. jeigu pokalbį su Trifonu galėtume pavadinti kultūringa, tačiau karšta diskusija, tai Justino santykį su Krescentu – mirtinu konfliktu. Čia derėtų pažymėti, kad yra tyrėjų, tvirtinančių, jog Trifonas tebuvo Justino sukurta literatūrinė figūra, kuri jam padėjo perteikti jo idėjas (Hyldahl, 1966, p. 18–21; Goodman, 1994, p. 142; Setzer, 1994, p. 134; Taylor, 1995, p. 52–77; Rajak, 1999, p. 64), tačiau balsų, teigiančių, kad Krescentas yra fikcija, neišgirsime. Justinas *Antrojoje apologijoje* užsimena apie konfliktą su šiuo kinikų filosofu: *Taigi aš laukiu, kol kas nors iš minėtų asmenų prieš mane susimokys ir prikals mane prie stulpo, greičiausiai tai padarys Krescentas, tas triukšmo ir pagyrų mylėtojas*⁹ (8.1). Apie įtampą tarp šių dviejų kalba ir Justino mokinys Tatijanas (*Oratio ad Graecos* 19.1), o vėliau apie tai užsimena ir Eusebijus Cezarietis (*Historia ecclesiastica* 4.16.8–9), bet greičiausiai jau atkartodamas patį Justiną ar Tatijaną. Pabrėžtina, kad Justinas sako, jog Krescentas nėra vienintelis iš galimo susimokymo prieš jį kandidatų, bet vienas iš jų, todėl galime manyti, jog Romoje Justinas turėjo kur kas daugiau jam gero nelinkinčių oponentų. Be to, *Dialoge* Trifonas pastebi: *Tu man panašus į tokį, kuris turi didelę patirtį bendraudamas su daugybe žmonių įvairiausiomis temomis, todėl esi pasirengęs atsakyti į bet kokią klausimą, kurį tik tau užduotų*¹⁰ (*Dial.* 50.1). Vėliau Justinas ir pats tai patvirtina: *Net jei jūs ir elgsitės akiplėšiškai, aš ir toliau atsakinėsiu į bet kokius jūsų kaltinimus ir prieštaravimus. Tą patį darau su kiekvienu, visai neatsižvelgdamas į jo tautybę, kuris tik nori pasiginčyti arba manęs klausia apie šiuos dalykus*¹¹ (*Dial.* 64.2). Ginčas tarp Justino ir Krescento būdingas to meto antrosios sofistikos paveiktai filosofinei sričiai. Tai mums liudija, jog Justinas ne tik savo darbuose, bet ir kasdieniauose socialiniuose santykiuose bandė parodyti, jog jis yra filosofas, ir toks konfliktas su kiniku¹² (nors šie ir buvo laikomi žemiausios kastos filosofais; Lampe, 2003, p. 279; Secord, 2020, p. 46–76) leistų teigti, jog Justino pastangos buvo vaisingos – jis buvo matomas kaip filosofas. Reikšmingas Krescento apibūdinimas kaip triukšmo ir pagyrų mylėtojo (φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου). Panašu, jog Justinas kritikuoja Krescentą kaip sofistišką retorių-atlikėją, kurį lydi triukšmas ir pagyros. Nors ir negalime atsakyti, dėl kokių priežasčių kilo ar netgi kokio pobūdžio buvo šių dviejų konfliktas, arba kodėl Justinas Romoje įsigijo ir kitų priešininkų, bet žvelgdami į antrosios sofistikos kontekstą galime manyti, kai tai buvo varžybos dėl kultūrinio ir socialinio statuso.

Justinas puikiai suprato antrosios sofistikos žaidimo taisykles, naudojamas įvairias strategijas ir suvokdamas įspūdžio svarbą auditorijai. Pastebėtina tai, jog pats Justinas, nors ir prisistato esąs filosofu (*Dial.* 1.1, φιλόσοφος ἐγώ; *Dial.* 8.2,) tačiau nesigina, kai senasis krikščionis jį pavadina sofistu: *Vadinasi tu esi kažkoks filologas, visai ne darbu*

⁹ καὶ γὰρ οὖν προσδοκῶ ὑπὸ τίνος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ζῆλον ἐμαρτῆναι, ἢ καὶν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου.

¹⁰ Ἐοικάς μοι ἐκ πολλῆς προστριψέως τῆς πρὸς πολλοὺς περὶ πάντων τῶν ζητούμενων γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐτοίμως ἔχειν ἀποκρίνεσθαι πρὸς πάντα ἃ ἂν ἐπερωτηθῇς. (vertimai atlikti straipsnio autoriaus)

¹¹ διὸ καὶν ὑμεῖς πονηρεύησθε, προσμενὼ πρὸς ὅτι οὖν προβαλεῖσθε καὶ ἀντιλέγετε ἀποκρινόμενος· καὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς πάντας ἅπλως τοὺς ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων, συζητεῖν ἢ πυνθάνεσθαι μοι περὶ τούτων βουλομένους πρᾶττω.

¹² Nors pats Justinas teigia, jog Krescentas nėra filosofas – οὐ φιλόσοφος (*2Apol.* 8.6).

ir tiesos mylėtojas, ir visai nebandai būti veiklos žmogumi, bet greičiau *sofistu*?¹³ (*Dial.* 3.3). Vėlesnės krikščionių kartos, pradedant Tertulijonu, Justiną laikė filosofu: *Iustinus, philosophus et martyr (Adversus Valentinianos* 5.1), bet galbūt tai tebuvo antrosios sofistikos dvasios įkvėptas Tertulijono teiginys, kuris turėjo stiprinti teigiamą krikščionybės įvaizdį? Svarbesnis klausimas, ar Justino filosofinės žinios mums leidžia jį laikyti filosofu? Jau Goodenoughas pastebėjo, kad Justinas apie platonizmą žinojo daugiau už bet kurį kitą, kaip jis sako, „gatvės filosofą“ (Goodenough, 1923, p. 62). Kita vertus, Nielsas Hyldahlas įrodinėja, kad Justino filosofinės žinios yra įvairių filosofinių mokyklų kratinys, iš kurių Justinas nė vienos gerai neišmanė (Hyldahl, 1966, p. 182–183). Tačiau Arthuras Drogas atkreipia dėmesį į tai, kad Justino darbuose randame tikslų Platono *Timajo*, *Valstybės*, Pseudo–Platono *Antrojo Laiško* citatų, taip pat aiškių nuorodų į *Gorgiją*, *Faidoną*, *Faidrą* ir *Filebą* (Droge, 1987, p. 305). Lampas priduria, kad Justinas cituoja 11 iš 36 Platono darbų, tačiau atrodo, jog Justino Platono darbų išmanymas labiau rėmėsi platonikų mokykline tradicija, o ne pačiais Platono parašytais tekstais, t. y. Justino platonizmo žinios greičiau buvo įgytos besiklausant paskaitų, o ne skaitant pačius Platono tekstus (Lampe, 2003, p. 262–267). Pavyzdžiui, vienoje vietoje jis sako, kad tai kažkada pasakė vienas iš senųjų autorių (ἔφη γὰρ πού τις τῶν παλαιῶν; *IApol.* 3.3), nors tai aiški eilutė iš Platono *Valstybės* (5.473c–d). Markas Edwardsas argumentuoja, jog Justinas nebuvo savamokslis platonikas, bet jo darbuose galime matyti, kad jis turėjo sisteminių žvilgsnį į Platono filosofiją (Edwards, 1991, p. 17–34). Kita vertus, reikia išryškinti ir tai, jog tarp Justino filosofinių argumentų įsimašo ir daugybės poetų, tokių kaip Homero, Hesiodo, Euripido – ir kitų žymių antikos autorių ir filosofų darbų citatų (Lampe, 2003, p. 417–425). Todėl galime teigti, kad Justinas suprato, jog nors krikščionybė turi būti pirmiausia apginta kaip filosofija, tačiau tai turi būti daroma krikščionybę įspraudžiant į platesnį graikiškosios kultūros kontekstą, kadangi to reikalavo laikmečio dvasia.

Čia derėtų sugrįžti prie mūsų aptarto filosofijos ir retorikos konflikto. Iš pirmo žvilgsnio neatrodo, kad Justinas turi išskirtinių literatūrinių įgūdžių, jis dažnai nukrypsta nuo dėstomos minties ir atrodo, jog negali laikytis medžiagos išdėstymo, kurį pasiūlė savo turinyje (*IApol.* 1). Justinas sako: *aš nesiekiu pasirodyti naudodamasis meistrišku žodžių grakštumu, mat neturiu kokio tokio talento*¹⁴ (*Dial.* 58.1). Viena vertus, tai būtų galima suprasti kaip paties Justino pripažinimą, jog jis suvokia, kad nesugeba suvaldyti medžiagos, kurią bando pristatyti, bet kita vertus, toks teiginys galėtų liudyti, jog Justinas juto tarp filosofijos ir sofistinės retorikos tvyrančią įtampą. Po šio prisipažinimo pasirodo žavinga scena, kurioje jis leidžia savo varžovui jam paprieštarauti: *Man atrodo, jog apsimeti, kai teigi, jog neturi talento naudotis žodžių meistryste*¹⁵ (*Dial.* 58.2). Į tai Justinas atsako: *Kadangi tau atrodo, jog šitaip yra, tebūna taip. Dėl to aš esu įsitikinęs, jog sakiau tiesą*¹⁶ (*Dial.* 58). Justinas vėlgi naudojasi antrajai sofistikai būdingu savęs

¹³ Φιλόλογος οὐκ εἶ σύ, ἔφη, φιλεργὸς δὲ οὐδαμῶς οὐδὲ φιλαλήθης, οὐδὲ πειρᾷ πρακτικὸς εἶναι μάλλον ἢ σοφιστής;

¹⁴ οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτῃ τις ἐστίν.

¹⁵ εἰρωνεύεσθαι δὲ μοι δοκεῖς, λέγων δύναμιν λόγων τεχνικῶν μὴ κεκτῆσθαι.

¹⁶ Ἐπεὶ σοὶ δοκεῖ ταῦτα οὕτως εἶχειν, ἐχέτω· ἐγὼ δὲ πέπεισμαι ἀληθῶς εἶναι.

pristatymu – jis teigia neturįs retorinio talento, tarsi taip bandydamas dar labiau įtvirtinti savo kaip filosofo statusą, tačiau tai daro gana laisvai disponuodamas tiek filosofiniais, tiek literatūriniais argumentais.

Justinas kaip ir daugelis kitų sofistų turėjo savo mokinių. Tačiau Justiną iš kitų jo laikmečio mokytojų išskyrė tai, jog jis sakosi neimantis pinigų už savo paskaitas (*παρακαλῶ ἀμισθῶτι καὶ ἀφθόνως; Dial. 58.1*). Be to, priduria, jog niekas negali jo kaltinti, jog jis kalba siekdamas pasipelnyti ar vaikydamasis šlovės ir malonumų (*οὐ διὰ φιλοχρηματίαν ἢ φιλοδοξίαν ἢ φιληδονίαν; Dial. 82.4*). *Acta Iustini* matome, kad Justinas nurodo vietą, kurioje gyveno: *Aš apsistojęs virš Mirtino pirties*¹⁷ (*A 3.3*); *Aš apsistojęs virš kažkokio Martino, Timijotino sūnaus, pirties*¹⁸ (*B 3.3*); pas jį galėjo ateiti visi norintieji, o jis su jais dalydavisu tiesos žodžiais: *Ir jeigu kas nors panorėdavo ateiti pas mane – pasidalindavau su juo tiesos žodžiais*¹⁹ (*A ir B 3.3*). Gyvenimas tokioje vietoje, kaip parodo Gregoris Snyderis, tikrai nebuvo kiekvieno kišenei (Snyder, 2007, p. 335–362). Todėl klausimas, iš kur Justinas sulaukė paramos – ar jis turėjo savo mecenatų, ar priimdavo vienkartinės mokinių dovanas, galbūt dirbo kokį nors fizinį darbą – lieka atviras.

Išvados

Justino gyvenimo laiku antroji sofistika kaip kultūrinė, socialinė ir politinė srovė buvo persmelkusi viešąjį diskursą. Παιδεία turinys ir jo raiškos formos vis labiau darė įtaką imperijos laikotarpio romėnų elito sąmonei ir viešam savęs pristatymui, todėl tokie terminai kaip σοφιστής, ῥήτωρ, φιλόσοφος tapo tam tikrais socialinio ir kultūrinio tapatumo riboženkliais. Pastarųjų turinys patyrė tam tikrą pokytį, kadangi antroji sofistika pasižymėjo idealizuotu žvilgsniu į graikų praeitį, tačiau antrosios sofistikos atstovų kūryba neapsiribojo klasikinio periodo visuomeninių vaidmenų ir literatūros darbų mimeze, bet veikiau graikų kultūros korifėjai ir jų darbai buvo medžiaga ir inspiracija kūrybai, kuri atliepė imperijos realijas. Tai lėmė savitos antrosios sofistikos ženklų ir simbolių kalbos susiformavimą, kuri tapo intelektualinio elito *lingua franca*.

Krikščionys, viena vertus, būdami beveik nepastebima mažuma imperijoje, kita vertus, pastebėti dėl savo nepagrįsto ir netgi anomalaus tikėjimo, susidūrė su iššūkiu pristatyti save antrosios sofistikos kontekste. Justinas turėdamas platų filosofinį akiratį suprato, jog krikščioniškajai žiniai skelbti filosofiniai argumentai yra nepakankami, todėl prisistato sofistams būdinguose vaidmenyse (peticijų teikėjas, mokytojas) ir naudojasi ne tik sofistiska retorika, bet ir antrosios sofistikos atstovams būdingomis savęs ir savo idėjų pristatymo priemonėmis. Kita vertus, matome, jog Justinas nujaučia tarp filosofijos ir retorikos tvyrančią įtampą, todėl bandydamas dar labiau sustiprinti savo kaip filosofo įvaizdį jis delikačiai bando atsiriboti nuo neigiamos sofistinės retorikos įtakos filosofijai (*Dial. 58.1–2*). Nors žvelgdami į II a. filosofijos eklektišką kontekstą ir Justino filosofijos žinias galime teigti, jog Justinas pagrįstai prisistatė filosofu, tačiau toks Justino atsiribojimas

¹⁷ ἐγὼ ἐπάνω μένω τοῦ Μυρτίνου βαλνείου.

¹⁸ ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοστίνου βαλνείου.

¹⁹ καὶ εἴ τις ἐβούλετο ἀφικνεῖσθαι παρ' ἐμοί, ἐκοινώνουν αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων.

nuo retorikos vėlgi veikiau panašus į sofistišką savęs pristatymą, kadangi tai netrukdo antrajai sofistikai būdingam žanriniam eksperimentui, kokį matome jo *Apologijose*. Be to, Justinas laisvai naudojasi tiek filosofiniais, tiek literatūriniais argumentais, jog keltų didesnę įspūdį savo klausytojams ir skaitytojams.

Justinui taip pat nesvetimas antrosios sofistikos agono laukas – jis prisistato kaip įvairių disputų veteranas. Žvelgdami tiek į konfliktą su Krescentu, tiek į jo paties užrašytą *Dialogą su žydu Trifonu*, galime manyti, jog Justinui tokia polemika (tikra ar menama) buvo galimybė krauti socialinį ir politinį kapitalą, tačiau jis tai daro, kaip pats sako, ne dėl pinigų ir šlovės. Todėl, nors Justiną ir galime matyti kaip vieną iš antrosios sofistikos atstovų, kuris suprato šio kultūrinio judėjimo dinamiką, drįstame teigti, jog jis tai darė dėl įtaigesnio krikščioniškosios žinios skelbimo, o tai tik dar labiau sustiprina jo apologeto vardą.

Šaltiniai

- Ališauskas V., Alekna D., 2003. *Bažnyčios tėvai: nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo, Antologija*. Vilnius: Aidai.
- Aulus Gellius, 1968. *Noctes Atticae*. In: K. Marshall, ed. *Aulus Gellius Noctes Atticae Volume I*. Oxford: Clarendon Press.
- Cassius Dio, 1955. *Historiae Romanae*. In: E. P. Boissevain, ed. *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt, 3 vols*. Berlin: Weidmann.
- Celsus, 1940. *Ἀληθὴς λόγος*. In: R. Bader, ed. *Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dio Chrysostomus, 1962. *Orationes*. In: J. von Arnim, ed. *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, vols. 1–2, 2nd edn*. Berlin: Weidmann.
- Eusebius, 1952. *Historia ecclesiastica*. In: G. Brady, ed. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, 3 vols*. Paris: Cerf.
- Iustinus Martyr, 1915. *Dialogus cum Tryphone*. In: E. J. Goodspeed, ed. *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Julius Pollux, 1967. *Onomasticon*. In: E. Bethe, ed. *Pollucis onomasticon*. Leipzig: Teubner.
- Justinas Kankinys, 2009. *Apologijos*. In: D. Minns and P. Parvis, eds. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford University Press.
- Lucianus, 1936. *De morte Peregrini*. In: A. M. Harmon, ed. *Lucian, vol. 5*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maximus Tyrius, 1910. *Dialexeis*. In: H. Hobein, ed. *Maximi Tyrii philosophumena*. Leipzig: Teubner.
- Musurillo, Herbert, 1972. *The Acts of The Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
- Philostratus, 1964. *Vitae Sophistarum*. In: C. L. Kayser, ed. *Flavii Philostrati opera, vol. 2*. Leipzig: Teubner.
- Plato, 1903. In: J. Burnet, ed. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Plutarchus, 1969. *De recta ratione audiendi*. In: F. C. Babbitt, ed. *Plutarch's moralia, vol. 1*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tatianus, 1915. *Oratio ad Graecos*. In: E. J. Goodspeed, ed. *Die ältesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tertullianus, 1954. *Adversus Valentinianos*. In: E. Dekkers, J. G. P. Borleffs, R. Willems, R. F. Refoulé, eds. *Tertulli opera, pars I*. Brepols.

Literatūra

- Alacock, Susan E., 2001. The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire. *EMPIRES*. In: S. A. Allcock, T. N. D'Altroy, K. D. Morrison, C. M. Sinopoli, eds. *Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 323–350.

- Andersen, C., 2009. *Theologie und Kirche im Horizont der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Barnard, L. W., 1967. *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, L. W., 1997. *The First and Second Apologies*. New York: Paulist Press.
- Bonner, Stanley F., 1977. *Education in Ancient Rome*. Great Britain: University of California Press.
- Borg, Barbara E., 2004. Glamorous Intellectuals: Portraits of *Pepaideumenoí* in the Second and Third Centuries AD. In: B. E. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 131–156.
- Bowersock, Glen W., 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Brunt, P., A., 1994. The Bubble of the Second Sophistic. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, p. 25–52.
- Chadwick, H., 1965. Justin Martyr's Defence of Christianity. *Bulletin of the John Rylands Library*, 47, p. 275–297.
- Cline, Brandon, 2020. *Petition and Performance in Ancient Rome*. USA: Gorgias Press.
- Damm, Alex, 2020. *Religions and Education in Antiquity*. Leiden: Brill.
- Dihle, Albrecht, 1989. *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*. München: C. H. Beck Verlag.
- Droge, Arthur J., 1987. Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *Church History*, 56(3), p. 303–319.
- Droge, J. Arthur, 1989. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: J. C. B. (Paul Siebeck).
- Dulk, Matthijs, 2018. Justin Martyr and the Authorship of the Earliest Anti-Heretical Treatise. *Vigiliae Christianae*, 72, p. 471–483. <https://doi.org/10.1163/15700720-12341342>
- Edwards, M. J., 1991. On the Platonic Schooling of Justin Martyr. *The Journal of Theological Studies*, 42(1), 17–34. <https://doi.org/10.1093/jts/42.1.17>
- Eshleman, Kendra, 2012. *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiedrowicz, M., 2000. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: Schöningh.
- Fox, Robin, Lane, 2006. *Pagonys ir krikščionys*, vertė Mantas Adomėnas, Vilnius: Aidai.
- Freund, William, Hugh, Clifford, 1965. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Alden Press.
- Galli, Marco, 2004. Creating religious identities: *Paideia* e religione nella Seconda Sofistica. In: B. E. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 315–356.
- Galli, Marco, 2013. Ritual Dynamic in the Greek Sanctuaries under the Roman Domination. In: Galli M., ed. *Roman Power and Greek Sanctuaries Forms of Interaction and Communication*. Athens: Scuola Archeologica Italiana di Atene, p. 9–44.
- Gleason, W. Maud, 1995. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. New Jersey: Princeton University Press.
- Glucker, John, 1978. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Goodenough, Erwin R., 1923. *The Theology of Justin Martyr*. Jena: Verlag Frommannsche Buchhandlung.
- Goodman, M., 1994. *Mission and Conversion: Proselytising in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Grant, Robert McQueen, 1986. Forms and occasions of the Greek Apologists. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 52(2), p. 213–226.
- Grant, Robert, McQueen, 1959. Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus. *Vigiliae Christianae*, 13, p. 33–45.
- Hadot, Pierre, 2005. *What is Ancient Philosophy?*. London: Harvard University Press.
- Hahn, Johannes, 1989. *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*. Stuttgart: Steiner.
- Hopkins, Keith, 1998. Christian Number and Its Implications. *Journal of Early Christian Studies*, p. 185–226.
- Horner, J. Timothy, 2000. *Listening to Trypho: Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*. PhD Thesis: University of Oxford.

- Hutton, William, 2009. The Construction of Religious Space in Pausanias. *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, p. 291–318.
- Hyldahl, Niels, 1966. *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Copenhagen: Brill.
- Jaskelevičius, Alius. 2020. *Panhelėninio tapatumo konstravimas klasikiniame graikų istoriniame diskurse*. Daktaro disertacija, Filologijos fakultetas. Vilnius: Vilniaus universitetas. Prieiga internete: <<https://www.lituanistika.lt/content/91751>> [žiūrėta 2024-07-15].
- Jörg, Ulrich, 2009. Widersprüchlichkeit und Kohärenz. Beobachtungen zu einem Argument der Polemik und Apologetik im zweiten Jahrhundert. In: F. R. Prostmeier and H. E. Lona, eds. *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 54–75.
- Karamanolis, George, 2021. *The Philosophy of Early Christianity (2nd edition)*. London: Routledge.
- Kasulke, Christoph, Tobias, 2005. *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.* Leipzig: K. G. Saur Verlag.
- Kennedy, A. George, 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kloppenborg, John S, 2019. *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven: Yale University Press.
- König, Jason, 2009. *Greek Literature in the Roman Empire*. London: Bloomsbury Academic.
- Korenjak, M, 2000. Audience and Speakers: their Interaction in the Sophistic Rhetoric of the Imperial Period. *Zetemata*, 104, p. 20–168.
- Lahey, Lawrence, 2007. Evidence for Jewish Believers in Christian–Jewish Dialogues through the Sixth Century (excluding Justin). In: O. Skarsaune and R. Hvalvik, eds. *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendricson Publishers.
- Lampe, Peter, 2003. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Augsburg: Fortress Publishers.
- Lechner, Thomas, 2011. Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik. *Millenium*, 8(1), p. 51–86. <https://doi.org/10.1515/9783110236453.51>
- Leveils, Xavier, 2007. *Contra Christianos: la critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45–325)*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lieu, Judith M, 2015. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyman, Rebecca, 2003. The Politics of Passing: Justin Martyr's Conversion as a Problem of 'Hellenization'. In: K. Mills and A. Grafton, eds. *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*. New York: University of Rochester Press, p. 36–60.
- Lynch, John, Patric, 1972. *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- Marcovich, Miroslav, 1994. *Iustini Martyris apologiae pro Christianis*. New York: W. de Gruyter.
- Markschies, Christopher, 2015. *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire*. Waco: Baylor University Press.
- Minns D., Parvis P., 2009. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford University Press.
- Mollendorff, Peter, 2010. Λόγος ἁπλοῦς. Der Logos als Helfer und Gegenspieler bei Lukian. In: F. R. Prostmeier and H. E. Lona, eds. *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 5–24.
- Mullen, Roderic L., 2004. *The Expansion of Christianity: A Gazetteer of Its First Three Centuries*. Leiden: Brill.
- Nasrahall, Laura, 2005. Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic. *The Harvard Theological Review*, 98(3), p. 283–314. <https://doi.org/10.1017/S0017816005000982>
- Nasrallah, Laura Salah, 2010. *Christian Responses to Roman Art and Architecture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nesselrath, Heinz, Günther, 1997. *Kaiserzeit. Einleitung in die griechische Philologie*. Leipzig: Springer Fachmedien Wiesbaden.

- Neudecker, Richard, 2004. Aspekte öffentlicher Bibliotheken in der Kaiserzeit. In: B. E. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 293–314.
- Nijf, Onno, 2004. Athletics and *Paideia*: Festivals and Physical Education in the World of the Second Sophistic. In: B. E. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 203–228.
- Pernot, Lauren., 2002. Christianisme et Sophistique. *Papers on Rhetoric IV*. Roma: Herder, p. 245–262.
- Puech, Bernadette, 2002. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Rajak, Tessa, 1999. Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press, p. 59–80.
- Rife, Joseph L., 2009. The Deaths of the Sophists: Philostratean Biography and Elite Funerary Practises. In: E. Bowie and J. Elsner, eds. *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 100–130.
- Schmid, Wolfgang, 1952. Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogen. *ERMHNEA. Festschrift für Otto Regenbogen zum 60*. Heidelberg: Winter, p. 163–182.
- Schmitz, Thomas, 1997. Education and Power. On the Social and Political Function of the Second Sophistry in the Greek World of the Imperial Period. *Zetemata*, 97, p. 1–270.
- Schmitz, Thomas, 2007. The Invention of Classical Athens in the Second Sophistic. In: A. S. Weber, M. Laureys and T. A. Schmitz, eds. *Images of Antiquity*. Göttingen: Bonn University Press, p. 71–88.
- Schmitz, Thomas, 2017. Professionals of *Paideia*?: The Sophists as Performers. In: D. S. Richter and W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. New York: Oxford University Press, p. 169–180.
- Schoedel, William R., 1989. Apologetic Literature and Ambassadorial Activities. *The Harvard Theological Review*, 82(1), p. 55–78.
- Secord, Jared, 2020. *Christian Intellectuals and the Roman Empire: From Justin Martyr to Origen*. United States of America: The Pennsylvania State University Press.
- Setzer, Claudia, 1994. *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics, 30–150 C. E*. Minneapolis: Fortress Press.
- Skarsaune, Oskar, 1976. The Conversion of Justin Martyr. His Life and Thought. *Studia Theologica*, 30(1), p. 53–73.
- Skarsaune, Oskar, 2010. Justin and the Apologist. In: D. J. Bingham, ed. *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, p. 121–136.
- Snyder, H. Gregory, 2007. Above the Bath of Myrtinus: Justin Martyr's „School“ in the City of Rome. *The Harvard Theological Review*, 100(3), p. 335–362.
- Stanton, G. R., 1973. Sophists and Philosophers: Problems of Classification. *The American Journal of Philology*, 94(4), p. 350–364.
- Stark, Rodney, 1996. *The Triumph of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press.
- Swain, Simon, 1996. *Hellenism and Empire: Language Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, S. Miriam, 1995. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*. Leiden: Brill Academic Pub.
- Tolley, Harry, 2021. The Jewish–Christian Dialogue *Jason and Papiscus* in Light of the Sinaiticus Fragment. *Harvard Theological Review*, 144 (1), p. 1–26.
- Trombley, Frank, 2006. Overview: The Geographical Spread of Christianity. In: M. M. Mitchel and F. M. Young, eds. *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 302–313.
- Weiß, Peter, 2004. Städtische Münzprägung und zweite Sophistik. In: B. E. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 179–200.
- Whitmarsh, Tim, 2005. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.

- Whitmarsh, Tim, 2013. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*. Berkeley: University of California.
- Winden, J. C. M., 1971. *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*. Leiden: Brill.
- Wlosk, Antonie, 2004. *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Genève: Fondation Hardt.
- Young, Francis, 1999. Greek Apologists of the Second Century. In: M. J. Edwards, M. Goodman, S. Price and C. Rowland, eds. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press, p. 81–104.