

Istorinio pasakojimo prielaidos Augustino *De civitate Dei*

Mantas Tamošaitis

Anglistikos, romanistikos ir klasikinių studijų institutas
Vilniaus universitetas
El. paštas mantas.tamosaitis@ff.vu.lt
ORCID iD 0000-0001-5063-5985

Anotacija. Straipsnyje nagrinėjama istorijos ir istorinio pasakojimo problematika šv. Augustino *De civitate Dei*. Autorius siekia atskleisti Augustino istorijos sampratos problemišumą ciklinės ir linijinės laiko sampratų opozicijoje ir parodyti, kaip šv. Augustinas, apmąstydamas istorijos fenomeną iš krikščioniškos filosofijos perspektyvos, sukuria prielaidas moderniai linijinei laiko ir istorijos sampratai. Teigiama, kad Augustiną reikėtų matyti kaip istorijos filosofą-teologą, kurio istorijos suvokimas grįstas teleologiniais principais ir atsispiria nuo jo laiko filosofijos. Įrodinėjama, kad Augustino istorinis mąstymas pagrįstas *historia sacra* koncepcija ir vertintinas nuolat atsižvelgiant į skirtį tarp *historia sacra* ir to, ką galima pavadinti *historia profana* arba *historia saecularis*. Kadangi *historia sacra* tikslai negali būti įgyvendinti žemiškajame gyvenime, tad ir politinės perversos sekuliarioje istorijoje Augustinui neturi eschatologinės reikšmės. Tačiau Augustino istorijos samprata nėra ciklinė, ji turi aiškia pradžią, pabaigą, kryptį ir tikslą (reikšmę), tuo ji savo prielaidomis skiriasi nuo graikų ir romėnų istorijos sampratos ir yra artima moderniajai istorijos sampratai. Kristaus atėjimas Augustinui yra naujas ir vienkartinis įvykis istorijoje, paneigiantis bet kokią istorijos cikliškumą ir apibrėžiantis gyvenamąjį laiką.

Reikšminiai žodžiai: šv. Augustinas, Aurelijus Augustinas, istorija, laikas, istorijos filosofija, istorinis pasakojimas, istorinis naratyvas, *historia sacra*, *Dievo valstybė*, *De civitate Dei*.

The Premises of Historical Narrative in Augustine's *De civitate Dei*

Abstract. The article examines the problems of history and historical narrative in St. Augustine's *De civitate Dei*. The author seeks to reveal the problematic nature of Augustine's conception of history in the opposition of cyclical and linear conceptions of time. Augustine's reflection on the phenomenon of history from the perspective of Christian philosophy creates the basis for a modern linear conception of time and history. It is argued that Augustine should be seen as a philosopher-theologian of history, whose thinking on the subject is based on teleological principles and his philosophy of time. It is argued that Augustine's thinking about history is based on the concept of *historia sacra* and must be evaluated in the light of the constant distinction between *historia sacra* and what might be called *historia profana* or *historia saecularis*. Since the objectives of *historia sacra* cannot be realised in earthly life, political transformations in secular history have no eschatological significance. However, Augustine's conception of history is not cyclical, but has a clear beginning, end, direction and purpose (meaning), which distinguishes its premises from the Greco-Roman conception of history, and it is thus close to the modern conception of history. For Augustine, the coming of Christ is a new and singular event in history, negating any cyclical nature of history and defining the time in which Augustine lived.

Keywords: Augustine of Hippo, Saint Augustine, history, time, philosophy of history, historical narrative, *historia sacra*, *City of God*, *De civitate Dei*.

Received: 08/11/2021. Accepted: 13/12/2021.

Copyright © Mantas Tamošaitis, 2021. 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.

Šiandien tiek tautos, tiek individo vienas iš esminių tapatybės sandų yra vientisas praeities vaizdas, kuriame išryškėja ir individo autobiografija, ir politinę bendruomenę jungiantis naratyvas. Lemiamos įtakos tokiam tapatybės sampratos formavimuisi mūsų civilizacijoje turėjo krikščionybės išgalėjimas (Press 1977, 280; Löwith 1949, 161). Šio straipsnio tyrimo objektas – šv. Augustino indėlis į filosofinį istorijos fenomeno apmąstymą ir jo problematika, kurią bus siekiama praskleisti istoriniu kritiniu, hermeneutiniu ir analitiniu metodais. Istorijos filosofijos tyrimams Augustino, gyvenusio dviejų epochų – Antikos ir krikščioniškosios epochos – sandūroje, mąstymo palikimas ne tik aktualus, bet ir esmingas (Löwith 1949, 161), jis tampa naujos kultūros epochos pradininku, jungtimi, peržengiančia savąjį laiką.

Klausimas, ar Augustiną galime vadinti pirmuoju istorijos filosofu, keltas ne kartą, ir atsakymas į šį klausimą nėra vienareikšmis. Greta vienos ar kitos anksčiau pasitaikiusios užuominos iš esmės į Augustino istorijos teologiją veikalė *De civitate Dei contra paganos* ir į Augustiną kaip istorijos teologą atsigręžta tarpukariu (Fortin 1979, 323), o netrukus po Antrojo pasaulinio karo jau užtikrintai kalbėta apie Augustiną kaip apie pirmąjį filosofą, atmetusį antikinę pasaulėžiūrą ir pateikusį krikščionišką teologinę istorijos fenomeno interpretaciją (Löwith 1949, 166), ar net kaip apie „istorinio sąmoningumo tėvą“, pirmąjį atskleidusį fundamentaliai istorinį žmogiškosios egzistencijos pobūdį, pažvelgusį į istorijos visumą kaip į tikslingą vienovę (Gilkey 1976, 164–175; van Oort 1991, 93–102). Minėtina, kad ankstyvosios diskusijos apie Augustiną kaip istorijos filosofą buvo įgavusios pastebimai scholastinį pobūdį ir vis grįždavo prie klausimo, ar šį autorių galima vadinti istoriku arba istorijos filosofu, ar vis dėlto reikėtų likti prie termino „istorijos teologas“¹. Į šią diskusiją anuomet įsiterpė ir būsimasis popiežius J. Ratzingeris, atkreipęs dėmesį į tai, jog svarstydamas istorijos klausimą Augustinas išlieka teologijos rėmuose (Ratzinger 1954, 965–979). Pastaroji diskusija tyrėjų įvardijama viena iš padėjusių pamatus istorijos teologijai kaip tyrimų temai išvirtinti bendrame teologiniame diskurse (Fortin 1979, 324). Tenka pripažinti, kad vėlesni šios temos tyrimai pernelyg toli nuo šių klasifikacinių klausimų nenužengė: nors gausus būrys ankstesnių tyrėjų Augustiną įvardijo kaip veikiau užsiimančią istorijos teologija, o ne istorijos filosofija ar juolab istoriografija, dalis autorių tarsi su savo pačių sukurta šiaudine kaliause kovoja prieš Augustino priskyrimą istorijos filosofijos ar istorijos mokslo laukui, pavyzdžiui, A. McGrathas pateikia Augustiną kaip teologą, kuris „menkai“ įgudęs istorijoje ir istoriografijoje (McGrath 1995, 79); G. L. Keyesas perspėja, kad Augustino istorijos filosofijos išsileidimas į istorijos lauką būtų pražūtingas istorijos mokslui (Keyes 1966, viii) ir jaučia pareigą pasakyti, jog Augustinas – ne istorikas, o apologetas, „lyg nedidelis skalikas ant pavadžio“ (Keyes 1966, 83). Kiti tyrėjai gana aiškiai suvokia Augustiną kaip filosofą, mąstantį remiantis teologija, ir tokią kritiką mato kaip neatitinkančią objekto; autoritetingasis R. A. Markusas tiesiog konstatuoja, kad Augustinas nėra šis istorinių veikalų nei šiandienine prasme, nei savo gyvenamojo laiko supratimu (Markus 1999, 432), tačiau aiškiai mato Augustiną kaip formuojantį moder-

¹ Atskirai minėtini tyrimai: Scholtz, Heinrich. 1911. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Leipzig; Padovani, Umberto Antonio. 1931. *La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia*. Milano: Vita e Pensiero.

naus istorinio mąstymo prielaidas. Panašiai mano ir G. O'Daly (2004), O. O'Donovanas (1987), C. Harrison (2004), o G. J. P. O'Daly net konstatuoja, kad Augustino mąstymo apie istoriją objektas yra ne kas kitas, bet Dievas (O'Daly 1999, 54).

Dėl temos tyrimų gausos ir jų polinkio į klasifikacinę scholastiką straipsnyje plačiau šios temos bibliografijos ar polemikos istorijos neaptarsime. Sieksime atskleisti esminį tyrimo tikslą – Augustino istorijos sampratos analizę linijinio ir ciklinio laiko opozicijos kontekste. Daugiausia dėmesio bus skiriama istorijos temai aktualiausiame filosofo veikalė *De civitate Dei*, siekiama parodyti, kaip Augustinas sukuria prielaidas moderniam istoriniam pasakojimui.

1. Linijinio ir ciklinio laiko sampratų problemiškas

Istorijos sampratos raidos apmąstymas pagoniškosios ir krikščioniškosios epochų sandūroje savaime įdomus dėl neįprastos perspektyvos – istorija savarankiška ir atskira bendrojo išsilavinimo dalimi po truputį ima tapti Renesanso epochoje (Press 1977, 280). 1605 m. Francis Baconas įvardija tris esmines lavinimosi sritis – istoriją (atmintis), poeziją (vaizduotę) ir filosofiją (protas) (Bacon 2006, 57), tačiau jis dar labai toli nuo modernios istorijos mokslo sampratos, kuri susiformuoja gerokai vėliau negu tai, ką vadiname istorijos filosofija, – iš esmės tik XIX amžiuje (Carneiro 2000, 147–150). Todėl, bandydami sugretinti antikinę ir krikščionišką (arba Augustino) istorijos sampratas, remdamiesi istorijos filosofija, susiduriame su dar viena problema – istorijos ir istorinio mąstymo lauke tikėdamiesi rasti įprastas graikų ir romėnų filosofinių sąvokų atitiktis, tokias kaip φύσις / *natura*, σοφία / *sapientia*, πίστις / *fides* ir pan., atsiduriame tam tikroje aklavietėje (Press 1977, 289): istorijos idėja, mums tokia svarbi pastaruosius keletą amžių, graikų ir romėnų kultūroje iš esmės taip ir netapo filosofine problema. Istorija kaip objektas filosofams nepasirodė verta filosofinių spekuliacijų, nekėlė rimtesnių teorinių problemų (Press 1977, 292), nebuvo nei ieškoma istorinių paaiškinimų, nei rimčiau bandoma atsakyti į istorijos reikšmės klausimą.

Mokslinėse sintezėse įprasta graikų ir romėnų kultūrą apžvelgti kaip kultūrą, laiką suvokusią esant ne linijini, o apskritą, ciklinį. Kadangi istorijos samprata tiesiogiai priklauso nuo laiko sampratos, istorija irgi buvo suvokiama kaip nuolat atsikartojanti, todėl neturinti tikslo ar reikšmės: įvykiams nuolat atsikartojant, joks įvykis negali būti reikšmingesnis už kitą (Press 1977, 281). Visa istoriografijos tradicija atsispiria nuo prielaidų, kuriose judėjų ir krikščionių kultūra priešinama graikų ir romėnų tradicijai. Krikščioniškoje teologijoje laikas turi pradžią ir pabaigą, tad istorija irgi turi pabaigą, kurios akivaizdoje kiekvienas konkretus įvykis (kartu – ir visa žemiškoji istorija) įgauna linijinį pobūdį ir reikšmę, o pagoniškosios Antikos atveju istorija lieka statiška, nesivystanti, betikslė (Press 1977, 282).

Šios apibendrintos sampratos, kurios dažnai pateikiamos kaip visuotinės ir baigtinės, be detalesnio jų istorinės raidos aptarimo yra kiek problemiškos, nes abi jos yra rekonstrukcinės: viena rekonstruota iš graikų metafizikos, kita – iš krikščioniškosios teologijos, o abi kartu jos neišvengiamai brėžiamos iš modernios istorijos sampratos perspektyvos (Press 1977, 282). Tokia rekonstrukcija yra grįsta dedukcija – kaip jau minėjome, konk-

rečiai pats istorijos fenomenas graikų ir romėnų autorių nėra esmingai aptartas kaip filosofinė problema. Platonas iš esmės atmeta istorinį mąstymą kaip negalintį atskleisti tikrųjų dalykų priežasčių (i. e. Pl. *Phd.* 96a–b), stoikai ir epikūrininkai beveik nekalba apie istoriją (Press 1977, 287), Aristotelis istoriją laikė mažiau filosofiskais pasakojimais už poeziją (Arist. *Poet.* 1451a–b), nors ir matė istorinę informaciją, kaip galinčią padėti suvokti dalykų priežastis (i. e. Arist. *Hist. An.* 491a; *Rhet.* 1360a), o Ciceronas apie istoriją kalba tik kaip apie literatūros žanrą, o ne kaip apie vientisą kryptingą ar ciklinį procesą (Press 1977, 287). Tad istorija taip ir neiškilo kaip atskira filosofinė problema. Kaip savarankiška filosofinė problema iš dalies iškilo tik laikas, bet ne kaip istorijos mediumas, o kaip fenomenas savaime.

Greta viso to yra ir kita problema – ne tik negalime atsakyti į klausimą, ar eilinis graikų polio pilietis, neužiimantis filosofiniais metafizikos apmąstymais, istoriją suvokė kaip ciklišką ir kaip nors atsikartojantį fenomeną, bet ir, kaip matome, nė vienas graikų ir romėnų filosofas pažodžiui neįvardija laiko esant lyg apskritimo. Vargiai rasime ir Augustiną ar kitą krikščionių apologetą pažodžiui įvardijant laiką esant linijiniu. Iš tiesų toks griežtas ir paprastas šių dviejų istorijos sampratų – linijinės kaip krikščioniškosios ir ciklinės kaip graikų ir romėnų – supriešinimas, nors moksliskai produktyvus, nėra toks vienareikšmis, kaip neretai pristatoma. Norėdami rasime ciklinio mąstymo pavyzdžių judėjų ir krikščionių tradicijoje, o graikų ir romėnų tradicijoje – linijinio mąstymo apraiškų. C. G. Starras (1966) teigia, kad tiek graikų, tiek romėnų istorikų tekstai savo konstrukcija yra linijinio mąstymo pavyzdžiai, net jei ta linija nėra suvokiama kaip progresas. A. Momigliano (1966) teigimu, net jei filosofų metafiziniame mąstyme randame ciklinio mąstymo pavyzdžių, tai to paties negalime pasakyti apie istorikus. G. W. Trompfas (1979) šios griežtos perskyros atsiradimą aiškina tuo, jog dažnai ciklinė istorijos (ar laiko) samprata yra supaprastinama iki *tikslaus* faktinio atsikartojimo, o kosmologinės koncepcijos yra suplakamos su istorinėmis.

Dėl aptartų priežasčių subtilios Augustino sampratos analizė, vadovaujantis griežta, supaprastinta ir bekompromise perskyra tarp ciklinio pagoniško ir linijinio krikščioniško laiko sampratų, būtų menkai produktyvi. Atsižvelgdami į šios perskyros sąlygiškumą, vis dėlto galime formuluoti teiginį, kad *graikų ir romėnų mąstyme prielaidų moderniai linijinei laiko sampratai nerasime, o Augustinas De civitate Dei naujai plėtoja jau krikščionišką istorijos sampratą, sukurdamas prielaidas moderniam istoriniam mąstymui*, ir pabandyti tai įrodyti.

2. Laiko sampratos implikacijos Augustino istoriniam mąstymui

Kaip jau paaiškėjo, apie istorijos sampratą neįmanoma kalbėti bendrais bruožais neaptarus laiko sampratos. Tai taikytina ir kalbant apie Augustiną. Nereikia atskirai įrodinėti jo laiko sampratos filosofinio naujumo – Augustinas yra vienas iš esminių Vakarų filosofų, apmąsčiusių laiką kaip tokį ir žmogaus sąmonę laike (Dainton 2018). Svarbiausios šia tema paskutinės trys *Confessiones* knygos: aptardamas *Pradžios knygą*, autorius iškelia laiko ir amžinybės problemą, jos kontekste nusakydamas Dievo ir žmogaus, Kūrėjo ir

kūrinio santykį. Dievas kaip pasaulio kūrėjas kartu sukuria ir laiką, tačiau pats nėra laikiskas, o yra amžinybėje; amžinybė čia suvokiama ne kaip buvimas be galo, bet veikiau panašiai kaip graikų filosofijoje – kaip belaikis, nelaikiškas buvimas (van Oort 2012, 4). Šia prasme Augustinas išlieka ištikimas ir neoplatoniškam pasaulėvaizdžiui (i.e. Pl. *Ti.* 37d–38a), jo mąstyme nuolatos matome kismo ir nekintančios amžinybės (*incommutabiliter aeternus*, žr. *Conf.* 11.31.41) priešstatą – kintantis laikiskas pasaulis ir amžinas, nekintantis Dievas; kintantis žemiškas pasaulis ir amžinoji tvarka, pranokstanti bet kokią žemišką buvimą (van Oort 2012, 4). Dievas, būdamas absoliutus, egzistuoja prieš laiką, visame laike ir anapus laiko: *Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus* (*Conf.* XI, 13, 16).

Laiko buvimo prielaida Augustinas (kaip ir neoplatonikai) teigia esant amžinybę: pastarosios buvimas laiko kategorijai suteikia vienovę ir tęstinumą – be amžinybe grįsto tęstinumo laiko nebūtų, jis būtų suiręs į nesusijusius fragmentus be jokios sekos ir vienvės (Karfikova 2020, 183), tačiau laiko nebūtų ir be kintamumo ir medžiagos gebėjimo keistis (*Conf.* 12.8.8), judesių įvairovės (*Conf.* 12.11.14). Toliau kalbėdamas apie laiką ir bandydamas jį apibrėžti, Augustinas susiduria su problema – praeities jau nebėra, ateities dar nėra, o jei dabartis visuomet liktų dabartyje, tai būtų ne laikas, o amžinybė (*Conf.* 11.14.17); tad galime pasakyti tik tai, jog laikas linksta į nebūtį² (*tendit non esse*; *Conf.* 11.14.17); jei dalykai palaipsniui neitų į nebūtį, nebūtų praeinantys, laiko tiesiog nebūtų. Toliau tyrinėdamas žmogiško laiko suvokimo principus, Augustinas prieina prie išvados, kad mūsų suvokiama dabartis nėra homogeniška (Karfikova 2020, 185) – ji susideda iš praeities dabarties, kurią užčiuopia atmintis (*praesens de praeteritis*; *memoria*), dabarties dabarties, kurią užčiuopia stebėjimas (*praesens de praesentibus*; *contuitus*), ir ateities dabarties, kurią apima laukimas (*praesens de futuris*; *expectatio*) (*Conf.* 11.20.26). Detalesnė Augustino požiūrio į tai, kaip subjektas suvokia laiką, analizė yra anapus šio tyrimo tikslų. Šiuo atveju mums svarbu ne tai, kaip Augustinas mato individo laiko percepciją, o požiūris į tai, kas vyksta „ir visais amžiais, kuriuos pragyvena žmonių sūnūs, ir kurių atskiras dalis sudaro visų žmonių gyvenimai“ (*Conf.* 38.37), t. y. į žemišką laiką vientisoje (ir, kaip aptarėme, kryptingoje) tėkmėje, turinčioje pradžią ir pabaigą, kurią galima įvardyti kaip istoriją arba *saeculum* (Markus 1988, 71). Tokia laiko samprata lemia, jog kiekvienas įvykis laike, kiekvieno žmogaus gyvenimas *Confessiones* prilygintas dainos skiemeniui (*Conf.* 38.37) ir kiekvienas žmogiškas veiksma yra reikšmingas (Mommsen 1951, 355).

3. *De civitate Dei*: santykio tarp *historia sacra* ir *historia profana* paieškos

Šioje vietoje į mūsų tyrimo akiratį patenka *De civitate Dei*, įprastai datuojamas 413–427 m. Nepaisant to, kad, tikėtina, Augustinas 412–413 m. žiemą praleido Kartaginos bibliotekoje ir archyvuose, dirbdamas kone istoriko darbą ir rinkdamas istorinę informaciją šiam kūriniiui (tyrėjai pastebi kūryboje smarkiai pagausėjus pagonių autorių citatų – konkrečiai

² Eugenijos Ulčinaitės ir Vaidilės Stalioraitytės vertimas – „stengiasi nebūti“ (žr. Augustinas, Aurelijus. 2019. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitė, Vaidilė Stalioraitytė. Vilnius: Hubris).

istorikų Tito Livijaus, Floro, Juniano Justino, Saliustijaus ir Varono) (Perler 1969, 315), tai nėra istorinis veikalas. Darbe atvirai stengiamasi ne vien atpasakoti ar apibendrinti įvykius, vengiant tapti *tik* istoriku (*De civ. D.* 3.18). Apologetinę šio veikalo intenciją rodo ne tik veikalo pavadinimas, bet ir vėlesnis *Retractationes* tekstas, atkreipiantis dėmesį į anuomet, po 410 m. gotų įsiveržimo į Romą, paaštrėjusį antikrikščionišką nusiteikimą:

Tuo metu Romą sugriovė žiaurus ir pražūtingas gotų, vadovaujamų karaliaus Alariko, įsiveržimas. Daugybės netikrų dievų garbintojai, kuriuos esame įpratę vadinti pagonimis, norėdami dėl miesto sunaikinimo apkaltinti krikščionių tikėjimą, dar žiauriau ir karčiau nei įprasta ėmė piktžodžiauti prieš tikrąjį Dievą. Tad, degdamas uolumu Dievo namams, prieš jų piktžodžiavimą ir klaidas ėmiausi rašyti knygas apie Dievo valstybę.³ (*Retrac.* 2.43.1)

P. Brown'o teigimu, *De civitate Dei* laikyti knyga apie Romos nusiaubimą būtų labai paviršutiniška (Brown 1997, 361). Tyrėjas labai taikliai nusako vieną iš pagrindinių knygos tikslų – parodyti žmogaus būklę istorijoje kaip *peregrinatio*: „[...] *peregrinus* yra laikinas gyventojas. Jis turi pripažinti, kad giliai priklauso nuo jį supančio gyvenimo: jis turi suvokti [...], kad jam malonu šiuo pasauliu dalytis su kitais, ką nors tobulinti, vengti didesnių blogybių; jis turi nuoširdžiai dėkoti už palankias tokio gyvenimo aplinkybes. Augustinas dabar norėjo, kad krikščionys suvoktų, kokie stiprūs ir glaudūs ryšiai juos sieja su šiuo pasauliu [...]. Tad *Dievo valstybė* toli gražu ne apie pasitraukimą iš pasaulio: nuolatinė jos tema – „mūsų reikalai įprastiniame mirtingame gyvenime“; „tai knyga apie anapusinį gyvenimą šiame pasaulyje“ (Brown 1997, 375).

Prieš išsamiau nagrinėjant Augustino požiūrį į istoriją, reikia atkreipti dėmesį į tekste vartojamas sąvokas. Augustinas vartoja sąvoką *historia sacra* ir – pagal implikaciją – kalba apie *historia saecularis* arba *historia profana* (Müller 1993, 229–232). Šių dviejų sąvokų Augustinas pats nevartoja, tačiau jos įprastai vartojamos tyrėjų, siekiančių išryškinti minėtų sąvokų perskyrą (Markus 1988, 1–2). *Historia* čia suprantama kaip įvykių raida, o *sacra* pirmiausia orientuoja į Šventąjį raštą; bet kas, kas nepapuola į Senąjį ir Naująjį Testamentus, laikytina *historia profana*, net ir pačios Bažnyčios istorija po Naujojo Testamento (van Oort 2012, 2). Tai veda prie paprastos išvados: mūsų sekuliari istorija, remdamasi *historia sacra*, neranda vietos ir mes, skirtingai negu pranašai, negalime užčiuopti Dievo veikimo istorijoje (Markus 1988, 159). *Historia sacra*, referuojant į šešias pasaulio sukūrimo dienas, Augustino tiek *De Genesi contra Manicheos*, tiek *De civitate Dei* (22.30) yra skirstoma į šešis etapus (*aetates mundi*):

1. Nuo Adomo iki Tvano.
2. Nuo Nojaus iki Abraomo.
3. Nuo Abraomo iki Dovydo.
4. Nuo Dovydo iki Babilonijos nelaisvės.
5. Nuo Babilono iki Kristaus atėjimo.
6. Nuo pirmojo Kristaus atėjimo iki antrojo (laikų pabaiga).

³ Tekste pateikiami *Retractationes* ir *De civitate Dei contra paganos* lietuviški vertimai yra šio straipsnio autoriaus. Kitų veikalų cituojami vertimai pateikiami straipsnio šaltinių sąrašė.

Istorija po Kristaus atėjimo neturi mums žinomos trukmės, tai – neatsakomas klausimas („Ne jums žinoti laiką ir metą, kuriuos Tėvas nustatė savo galia“, *Apd.* 1,7; taip pat *De civ. D.* 18.53–54). Tad matome, kad esminis įvykis, tampantis mūsų eros atspirties tašku, yra ne kas kita, bet Kristaus atėjimas. Tai naujas įvykis šventojoje istorijoje (*fit aliquid novi in tempore* (*De civ. D.* 12.14)). Kristus ant kryžiaus miršta kartą ir visiems laikams (*semel*; *De civ. D.* 12.14). Kristaus atėjimo vienkartiškumą Augustinas pabrėžia ir kituose kūriniuose (i.e. *Trin.* 15.27.49). Visi istoriniai įvykiai Augustinui kyla iš Dievo ir pas jį grįžta (van Oort 2012, 3). Pasaulio sukūrimas Augustino mąstyme veda būtent į sielų išganymą – mąstymas yra teleologinis, tad sielos išganymas tampa tiek individo, tiek ir pačios istorijos tikslu. Net ir Augustino pamoksluose atsikartoja tai, kad Kristus atėjo mus išlaisvinti iš *laiko* (van Oort 2012, 4); tad laikiškumas (kartu, be jokios abejonės, ir *historia profana*) yra defektyvi būklė tarp išvaymo iš rojaus ir sielų išganymo.

Nesunku pastebėti, kad frazė *fit aliquid novi in tempore* yra visiškai nesuderinama su cikline laiko samprata, ypač jei pastarąją iš tiesų suprasime kaip *tikslų* įvykių atsikartojimą cikluose. Tokią sampratą Augustinas ne tik atmeta, bet gal net ir kiek iš jos šaiposi, sakydamas, kad po nesuskaičiuojamo, bet aiškaus laikotarpio tas pats Platonas tame pačiame mieste, toje pačioje Akademijoje mokys tuos pačius mokinius, pabrėždamas, kad tai būtų nesuderinama su vienkartiniumi ir unikaliu Kristaus atėjimu (*De civ. D.* 12.14). Augustino nestebina tai, kad pagonyms žvelgė į laiką kaip į atsikartojančius ciklus, nes jie neturėjo apreiškimo, nežinojo apie visa ko pradžią ir pabaigą, kylančią iš Dievo:

Koks tad stebuklas, kad šiuose cikluose pasiklydę, jie nei įėjimo, nei išėjimo neranda? Nei kaip žmonių giminė ir ši žemiška mūsų būklė prasidėjo, nei kaip ji bus galiausiai užverta, jie nežino; mat Dievo didybės suvokti negali, nes nors pats amžinas ir be pradžios, jis davė pradžią laikui ir žmogui, kurio anksčiau nebuvo sukūręs, sukūrė [jį] laike, ne nauju ir staigiu, bet nekintamu ir amžinu nutarimu. (*De civ. D.* 12.15)

Šis klaidingas požiūris gali būti atitaisytas per tiesų (krikščionybės) kelią (*tramite recti itineris*; *De civ. D.* 12.18). Tokį istorijos kryptingumą teleologiniame Augustino mąstyme liudija ir jo vartojami žodžiai – šalia žodžio *historia* dažnai pasirodo žodžiai, nurodantys žemiškąjį gyvenimą kaip tam tikrą kelionę: *cursus*, *procursus*, *excursus* (e.g. *De civ. D.* 15.15; 15.27; 21.1; 25.1; 10.15).

Vis dėlto lieka atviras klausimas: jei amžinybė yra anapus laiko, o Augustino teleologiniame mąstyme šis žemiškas gyvenimas veda į sielos išganymą, koks yra *historia profana* vaidmuo ir kokia jos reikšmė? Savo laikų istorijos mokslą Augustinas teigia esant ne tiek vertingą savaime, kiek pravartų aiškinantis šventąsias knygas, įvardydamas jį kaip praėjusių laikų seką ir patikimą liudijimą apie praeitį, priešindamas ją pranašautojams, kurie ne liudija, bet sako, ką daryti (*De doc.* 2.28.42–44). Žemiškiesiems istorijos įvykiams neteikiama daug reikšmės – tikrą reikšmę turi ne laikino žemiško pasaulio įvykiai, o *historia sacra*, kurios paskutiniame etape Augustinas suvokia save gyvenant: tarp pirmojo Kristaus atėjimo ir laikų pabaigos; o istorijos tikslas, sielų išganymas, yra anapus laiko, Dieve. Atrodo, kad Augustiną net tam tikra prasme sukrečia, kiek reikšmės jo amžininkai priskiria *historia profana*, kokį poveikį amžininkų mąstymui ir jausenoms padarė 410 m.

Romos nusiaubimas (Mommsen 1951, 369), o kartu ir krikščionių tikėjimo išgalėjimas Romoje. Pastarasis, nors žemišką pasaulį Augustinas suprato kaip dieviškojo plano dalį (Fortin 1979, 326) ir stebuklą stebuklą (*De civ. D.* 21.9), kėlė neadekvačias krikščionių viltis ir lūkesčius dėl žemiškojo pasaulio.

Būtent teologinis ginčas su šiais lūkesčiais puikiai atskleidžia Augustino santykį su žemiškąja istorija. Augustino gyvenamuoju laiku kyla viltis, kad pagaliau atėjo *tempora christiana* – visą ligtolinę žmonijos istoriją ne taip sunku sudėti į seką: Babilonijos imperija, Makedonija, Kartagina ano meto supratimu žlugo nugyvenusios daugiau ar mažiau tiek, kiek pagoniška Romos imperija, krikščionys nebebuvo persekiojami ir atrodė, kad pildosi Senojo Testamento pranašystės (Fortin 1979, 326). Net paties Augustino mokinys Orosijus skelbė atėjus taikos ir valdovų krikščionių erą (*Hist. adv. paganos*, 7.33). Augustinas buvo gerokai atsargesnis ir nemanė, kad krikščionybės plitimas kuria nors prasme gali virsti žemiškos gerovės garantu, o entuziazmas, jo teigimu, savyje slepia daugiau negu vieną pavojų – žemiškųjų gėrybių pažadas ne tik verstų abejoti tikinčiųjų nuoširdumu, bet ir tikėjimą paverstų trapiu (Fortin 1979, 333). Augustinui krikščionybė veda ne žemiškos sėkmės link, o į individualios sielos išganyką – net kalbėdamas apie Konstantiną ir Teodosijų jis vaizduoja juos pabrėždamas veikiau asmenines, o ne politines dorybes ir pasiekimus (*De civ. D.* 5.25–26).

Pastaroji idėja nuvedė krikščionių apologetus iki milenarizmo – vilties, kad krikščionių aukso amžius ir rojus žemėje mus aplankys žemiškame gyvenime dar prieš Paskutinį teismą. Tiek Justinas, tiek Ireniejus ir Laktancijus tūkstančio metų viešpatiją *Apreiškime Jonui* interpretavo kaip žemiškos gerovės laiką – visa tai vedė į krikščioniško progreso idėją ir milenarizmo link. Augustinas tam priešinosi: Viešpaties karalystė yra ne žemiško progreso, o dramatiško ir staigaus antrojo Kristaus atėjimo rezultatas (Mommsen 1951, 356–357), tad tai neturi nieko bendra su žemiškomis gėrybėmis ir klestėjimu. Taigi Augustinui, nors ir vertinančiam įvairiausių žmonijos atradimus (Fortin 1979, 328), *historia profana* nebuvo vieta, kurioje gali vykti progresas: ji yra laikiška, o istorijos tikslas, kaip ir Dievas, yra viršlaikis.

Žmogiškoji istorija Augustinui nenuspėjama – ji baigsis paskirtu laiku, tačiau ne dėl to, kad žmonės kažką padarė ar padarys. Tikroji istorija, apie kurią mąstoma *De civitate Dei*, yra *historia sacra*, o jos tikslai yra transcendentiniai ir nesisiejantys su politine sfera ar žemiškuoju laiku; istorijos reikšmės ar prasmės negalima išskaityti iš istorinių įvykių (Barnes 2012, 104). Tad Augustinas į 410 m. Romos nusiaubimą gali žvelgti kitaip, ramiau – nei politinės pasaulio krizės, nei pokyčiai ar perversmai nėra susiję su *historia sacra*, lygiai taip negalima tikėtis, kad atėjo krikščionių imperijos amžius. Augustinui ne itin rūpi imperijos likimas, jam rūpi individualaus žmogaus sielos išganymas:

Tad kalbant apie mirtingųjų gyvenimą, kuris per keletą dienų nugyvenamas ir užbaigiamas, ar svarbu kieno valdžioje mirsiantysis gyvena, jei tie, kurie valdo, neverčia jo [pasiduoti] bedievytei ir neteisybei? (*De civ. D.* 5.17)

Augustinas žemiškosios istorijos atžvilgiu laikosi principo *nil sub sole novum* ir tai kelia pagundą, kuriai pasiduoda ir P. Barnesas (2012, 104), ir H. Arendt (1961, 66), teig-

dami, kad Augustino požiūris į sekuliariąją istoriją nesiskiria nuo romėnų ir yra ciklinis; tačiau tai būtų supaprastinimas – Augustinui sekuliarioji istorija turi ir pradžią, ir pabaigą, ir tikslą, į kurį veda, net jei tas tikslas, remiantis žemiškąja istorija, ir nepasiekiamas. Tad jo istorijos samprata ne apskrita, o linijinė ir kryptinga – matematine prasme tai net ne tiesė, o atkarpa su pradžia ir pabaiga, kurios galutinis tikslas yra anapus jos pačios, žmogiško patyrimo ribose neapčiuopiamas ir žinomas tik Dievui. Tokia linijinė ir kryptinga istorijos samprata sudaro visas reikiamas prielaidas moderniajai istorijos sampratai.

Išvados

1. Augustinas jokia prasme nėra istorikas, į jį reikėtų žvelgti kaip į istorijos teologą-filosofą – Augustino mąstymas apie istoriją yra teleologinis ir matytinas bendrame jo filosofijos kontekste.
2. Augustino istorijos samprata atsiremia į jo laiko sampratą, kurioje yra aiški ir reikšminga perskyra tarp laikiško žemiškojo pasaulio ir viršlaikiškos amžinybės – ši yra paties laiko egzistavimo sąlyga.
3. Augustino mąstymas apie istoriją grįstas *historia sacra* koncepcija ir vertintinas nuolat atsižvelgiant į skirtį tarp *historia sacra* ir to, ką galime vadinti *historia profana* arba *historia saecularis*.
4. Augustino istorijos samprata nėra ciklinė, ji turi aiškia pradžią, pabaigą, kryptį ir tikslą (reikšmę), tuo ji skiriasi nuo graikų ir romėnų istorijos sampratos ir sukuria prielaidas moderniam istoriniam pasakojimui.
5. Kristaus atėjimas Augustinui yra naujas ir vienkartinis įvykis istorijoje, paneigiantis bet kokį istorijos cikliškumą ir apibrėžiantis Augustino gyvenamąjį laiką kaip laikotarpį tarp pirmojo ir antrojo Kristaus atėjimų (laikų pabaigos).
6. Augustino istorijos samprata atmeta milenarizmą ir krikščioniškojo progreso idėją. Viešpaties karalystė galima tik Kristui atėjus antrą kartą. *Historia sacra* tikslai negali būti įgyvendinti žemiškajame gyvenime, tad ir politinės pervartos žemiškojoje sekuliarioje istorijoje neturi eschatologinės reikšmės.

Bibliografija

Šaltiniai

- Aristotle, Longinus, Demetrius. 1995. *Aristotle: Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style*. Cambridge: Harvard University Press.
- Augustinas, Aurelijus. 2013. *Apie krikščionių mokslą*. Vertė Darius Alekna. Vilnius: Aidai.
- Augustinas, Aurelijus. 2019. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitė, Vaidilė Stalioraitytė. Vilnius: Hubris.
- Augustine. 1957. *City of God, Volume I: Books 1–3*. George E. McCracken, ed. and trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 1960. *City of God, Volume VI: Books 18.36–20*. William Chase Greene, ed. and trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 1963. *City of God, Volume II: Books 4–7*. William M. Green, ed. and trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Augustine. 1965. *City of God, Volume V: Books 16–18*. 35. Eva M. Sanford & William M. Green, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 1966. *City of God, Volume IV: Books 12–15*. Philip Levine, ed. and trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 1968. *City of God, Volume III: Books 8–11*. David S. Wiesen, ed. and trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 1972. *City of God, Volume VII: Books 21–22*. William M. Green, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustine. 2014. *Confessions. Books 1–8*. Carolyn J. B. Hammond, ed. and trans. London: Harvard University Press.
- Augustine. 2016. *Confessions. Books 9–13*. Carolyn J. B. Hammond, ed. and trans. Cambridge: Harvard University Press.
- Biblija, arba Šventasis Raštas: Ekumeninis leidimas. 2005. Vertė Antanas Rubšys, Česlovas Kavaliauskas. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.
- Paulus Orosius. 1967. *Historiarum adversum Paganos Libri VII*. Carolus Zangemeister, ed. Hildesheim: Georg Olms.
- Plato. 2005. *Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Harold North Fowler, trans. Cambridge: Harvard University Press.
- Sant' Agostino. 1994. *Le Ritrattazioni*. Roma: Citta Nuova Editrice.

Literatūra

- Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press.
- Bacon, Francis (Sir). 2006. *The Advancement of Learning*. Houston: Dodo Press.
- Barnes, Peter. 2012. Augustine's View of History in his "City of God". *The Reformed Theological Review* 71(2).
- Barry, Dainton. 2018: Temporal Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta, ed. Stanford University: Metaphysics Research Lab. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-temporal/>. Accessed: 1 November 2021.
- Brown, Peter. 1997. *Augustinas iš Hipono. Biografija*. Vertė Darius Alekna. Vilnius: Taura.
- Carneiro, Robert. 2000. *The Muse of History and the Science of Culture*. New York: Kluwer Publishers.
- Fortin, Ernest L. 1979. Augustine's "City of God" and the Modern Historical Consciousness. *The Review of Politics* 41(3).
- Gilkey, Langdon. 1976. *Reaping The Whirlwind: A Christian Interpretation of History*. New York: Seabury Press.
- Harrison, Carol. 2004. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press.
- Karfikova, Lenka. 2020: Memory, Eternity and Time. *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Tarmo Toom, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyes, G. L. 1966. *Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St Augustines Philosophy of History*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Markus, R. A. 1988. *Saeculum: History and Society in The Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Markus, R. A. 1999: History. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. A. D. Fitzgerald, ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- McGrath, A. 1995: Augustine of Hippo. *Historians of the Christian Tradition*. M. Bauman & M. Klauber, eds. Nashville: Broadman and Holman.
- Momigliano, Arnaldo. 1966. Time in Ancient Historiography. *History and Theory* 6.
- Mommsen, Theodor E. 1951. St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*. *Journal of the History of Ideas* 12(3).
- Müller, C. 1993. *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus*. Würzburg: Augustinus Verlag.

- O'Daly, G. J. P. 1999: Thinking through History. *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*. Mark Vessey, Karla Pollmann & Allan D. Fitzgerald, eds. Bowling Green State University Press.
- O'Daly, Gerard. 2004. *Augustine's City of God: A Readers Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Donovan, Oliver. 1987. Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought. *Dionysius* 11.
- Padovani, Umberto Antonio. 1931. *La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Perler, O. 1969. *Les voyages de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes.
- Press, Gerald A. 1977. History and the Development of the Idea of History in Antiquity. *History and Theory* 16(3).
- Ratzinger, Joseph. 1954. Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. *Augustinus Magister* 2. Paris: Études Augustiniennes.
- Scholtz, Heinrich. 1911. *Glaube und Unglatibe in der Weltgeschichte*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Starr, Chester G. 1966. Historical and Philosophical Time. *History and Theory* 6.
- Trompf, G. W. 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*. Los Angeles: California University Press.
- van Oort, Johannes. 1991. *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill.
- van Oort, Johannes. 2012. The End is Now: Augustine on History and Eschatology. *HTS Theologiese Studies / Theological studies* 68(1).