

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.934>

<https://orcid.org/0009-0004-2695-4694>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Gintarė Kurlavičiūtė

Šv. Augustino kalbos sampratos raida:
nuo verbum vocis iki verbum in corde

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2026

Disertacija rengta 2011–2018 metais studijuojant doktorantūroje Vilniaus universitete ir ginama eksternu.

Mokslinius tyrimus rėmė ERASMUS+ praktikos programa, kuri suteikė galimybę Gintarei Kurlavičiūtei 2016–2017 m. ir 2018 m. atlikti mokslinę doktorantūros praktiką Roma Tre universitete (Italija), vadovaujant prof. dr. Riccardo Chiaradonna.

Mokslinis konsultantas – prof. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Gynimo taryba:

Pirmininkas – prof. dr. Povilas Aleksandravičius (Mykolo Romerio universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Nariai:

doc. dr. Danutė Bacevičiūtė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001),

prof. dr. Giovanni Catapano (Padujos universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001),

doc. dr. Jonas Čiurlionis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001),

doc. dr. Živilė Pabijutaitė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2026 m. birželio 12 d. 15:00 val. Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto 201 auditorijoje. Adresas: Universiteto 9, Vilnius, Lietuva, tel. +370 266 7600; el. paštas fsf@fsf.vu.lt.

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.934>

<https://orcid.org/0009-0004-2695-4694>

VILNIUS UNIVERSITY

Gintarė Kurlavičiūtė

The Development of St. Augustine's
Conception of Language:
From *verbum vocis* to *verbum in corde*

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2026

The dissertation was prepared between 2011 and 2018 at Vilnius University and is defended on an external basis.

The research was supported by ERASMUS+ PhD traineeship program, which in 2016–17 and 2018 allowed Gintarė Kurlavičiūtė to conduct her research traineeship at Roma Tre University (Italy) under the supervision of Prof. Dr. Riccardo Chiaradonna.

Academic consultant – Prof. Dr. Naglis Kardelis (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Prof. Dr. Povilas Aleksandravičius (Mykolas Romeris University, Humanities, Philosophy – H 001).

Members:

Assoc. Prof. Dr. Danutė Bacevičiūtė (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001),

Prof. Dr. Giovanni Catapano (University of Padua, Humanities, Philosophy – H 001),

Assoc. Prof. Dr. Jonas Čiurlionis (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001),

Assoc. Prof. Dr. Živilė Pabijutaitė (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 15:00 on the 12th of June 2026 in Room 201 of the Faculty of Philosophy, Vilnius University. Address: Universiteto 9, Vilnius, Lithuania. Phone +370 266 7600; email: fsf@fsf.vu.lt.

SANTRUMPOS

Augustino kūrinių¹:

<i>Acad.</i>	<i>De Academicis libri tres (vel Contra Academicos)</i>
<i>An. quant.</i>	<i>De animae quantitate liber unus</i>
<i>Beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>
<i>Ciu.</i>	<i>De ciuitate Dei libri uiginti duo</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>Cresc.</i>	<i>Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor</i>
<i>Dial.</i>	<i>De dialectica</i>
<i>Diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus</i>
<i>Doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>
<i>En. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>
<i>F. inuis.</i>	<i>De fide rerum inuisibilium</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>
<i>Gn. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber unus imperfectus</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>
<i>Imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae liber unus</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
<i>Adu. Iud.</i>	<i>Aduersus Iudaeos</i>
<i>C. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum libri sex</i>
<i>C. Iul. imp.</i>	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>
<i>Lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>Mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>
<i>Mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo</i>
<i>Ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>
<i>Perseu.</i>	<i>De dono perseuerantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus</i>

¹ Vadovaujamasi sutartiniu trumpinimo būdu, pasiūlytu Chelius, K. H., 2010. Augustins Werke und Kritische Editionen, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 3, Basel: Schwabe.

<i>Praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>S.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim</i>
<i>Uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>
<i>Util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i>

Kiti pirminiai šaltiniai:

<i>Cat.</i>	Aristoteles, <i>Categoriae</i>
<i>Int.</i>	Aristoteles, <i>De interpretatione</i>
<i>Met.</i>	Aristoteles, <i>Metaphysica</i>
<i>Rhet.</i>	Aristoteles, <i>Rhetorica</i>
<i>Disput.</i>	Cicero, <i>Tusculanae disputationes</i>
<i>Orat.</i>	Joannes Damascenus, <i>Orationes de imaginibus tres</i>
<i>Vit. phil.</i>	Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i>
<i>Lib. apol.</i>	Eunomius, <i>Liber apologeticus</i>
<i>Mut.</i>	Philo Judaeus, <i>De mutatione nominum</i>
<i>Resp.</i>	Plato, <i>Respublica</i>
<i>Soph.</i>	Plato, <i>Sophista</i>
<i>Theaet.</i>	Plato, <i>Theaetetus</i>
<i>Enn.</i>	Plotinus, <i>Enneades</i>
<i>Vit. Pl.</i>	Porphyrius, <i>Vita Plotini</i>
<i>Adv. dogm.</i>	Sextus Empiricus, <i>Adversus dogmaticos</i>
<i>Adv. math.</i>	Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i>
<i>Pyr. hyp.</i>	Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i>
<i>Anim.</i>	Tertullianus, <i>De anima</i>
<i>Praesc. haer.</i>	Tertullianus, <i>Liber de praescriptione haereticorum</i>
<i>Super Boet. De Trin.</i>	Thomas Aquinas, <i>Super Boetium de Trinitate</i>

TURINYS

ĮVADAS.....	9
1. ŠALTINIŲ, FORMAVUSIŲ ŠV. AUGUSTINO MĄSTYMĄ, AIBĖS KONTŪRAI.....	25
2. PERSKYROS <i>ESSE–COGITARE–DICERE</i> PAMATIŠKUMAS	37
2.1. Dievas kaip <i>summa substantia</i>	38
2.2. Siela kaip <i>substantia spiritalis</i>	48
3. KALBOS SAMPRATOS PRADMENYS: <i>VERBUM VOCIS</i> PRIMATAS ..	55
3.1. Semiotinio trikampio užuomazgų koordinatės	55
3.2. Santykio su ankstyvųjų stoikų filosofija revizija.....	59
3.3. Perskirstytos semiotinio trikampio kampų vertės	68
3.4. <i>Illuminatio</i> kaip ženklų validumo pagrindas	72
4. KALBOS SAMPRATOS BRANDŽIOSIOS APIBRĖŽTYS: <i>VERBUM IN CORDE</i> AUGANTIS STATUSAS	84
4.1. Nuo ženklo prie paženklinto daikto ir <i>vice versa</i>	85
4.2. Introspekcija kaip pažinimo sąlyga	90
4.3. Protas kaip <i>imago Trinitatis</i> . Dalybos tarp proto ir jo aktų ...	95
4.4. Vidinės kalbos apibrėžimo bei ištakų link	109
5. KYLANČIOS IMPLIKACIJOS KITOMS AUGUSTINO FILOSOFINĖS SISTEMOS SRITIMS	122
IŠVADOS.....	129
ŠALTINIAI	131
LITERATŪRA	136
SANTRAUKA (<i>SUMMARY</i>).....	146
APIE DISERTANTĘ	192
MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS.....	193
PADĖKA.....	194

IVADAS

Problema ir tyrimo aktualumas. Šv. Augustino (354–430 m.) susidomėjimas kalbos fenomenu pastebėtas ne vieno tyrinėtojo: pvz., veikale *De doctrina christiana* teigiama, jog raštas / raidė (*littera*), kalba (*lingua*) yra vieni iš svarbiausių žmonių įsteigtųjų dalykų, dialoge *De magistro* balansuojama tarp kalbos ribotumo atodangos ir žodžių teikiamos naudos (*utilitas verborum*) pripažinimo. Viena vertus, kalbinių formų daugis (*diversitas linguarum*) traktuotas kaip žmonijos atkritimo į puikybę, juslingumą pasekmė². Antra vertus, kalba supраста ne tik kaip įgalinanti žmonių bendrystę³, bet ir kaip vedanti į amžinąją palaimą – taigi turinti soteriologinį krūvį⁴. Kalboje slypintys klausimai Augustino svarstyti ne savitiksliškai, bet veikiau kaip išvestiniai iš jam fundamentaliausių – Dievo ir sielos – klausimų. Kaip taikliai pastebi Janet Soskice, šio mąstytojo svarbiausias rūpestis – tai rasti bent iš dalies tinkančią verbalinę išraišką Dievui, kuris iš principo yra neišreiškiamas (2023: 138–140). Augustino kalbos sampratos raida – tai šio darbo ašis, kuri atskleidžiama susitelkiant į dvikryptės slinkties, t. y. nuo teologinio prie filosofinio mąstymo režimo ir *vice versa*, atvejus.

Šis filosofinių ir teologinių dėmenų sąveikos Augustino mąstyme klausimas yra platesnės temos dalis. Santykis tarp filosofijos ir teologijos – tai *vexata quaestio*, įgijęs įvairių sprendinių formų filosofijos istorijos tėkmėje. Nepaisant bandymų šias disciplinas sulieti į vieną, subordinuoti ar priešpriešinti, tai dažnai vis tiek vedė prie graikų filosofijos kaip būtiniosios sąlygos krikščioniškosios teologijos konceptualiam susiformavimui ir

² Anot Augustino ST Pradžios kn. 11, 1–8 egzegezės, iš pradžių buvusi tik viena kalba, kol puikybė, kurios vedama po tvano vykusį Babelio bokšto statybą, nesuskaldė žmonių bendrijos į skirtingas kalbas (*Unam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluvium fabricatae, in diversos signorum sonos humanam divideret societatem*) (*Gn. litt.* IX.12.20).

³ Pasak Augustino ST Pradžios kn. 1, 22. 28 egzegezės, palaiminimu „Aukite ir dauginkitės“ Dievas suteikęs žmonėms gebėjimą bei galią ir įvairiais būdais išreikšti tai, ką supratome ir suvokėme vienu būdu, ir įvairiais būdais suprasti tai, ką perskaitėme slėpingai išsakyta vienu būdu (*In hac enim benedictione [Crescite et multiplicamini] concessam nobis a te facultatem ac potestatem accipi et multis modis enuntiare, quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus*) (*Conf.* XIII.24.37).

⁴ Širdimi priimtas tikėjimas veda į teisumą, o lūpomis / burna išpažintas – į išganymą (*Corde enim creditur ad justitiam: ore autem confessio fit ad salutem*) (*En. Ps.* 108.32) (pg. Rom 10.10).

plėtojimui patvirtinimo⁵. Pripažinus šio gelminio sąryšio, t. y. teologijos išisaknijimo į filosofiją, konstantą, galimybės aiškiai nustatyti minėtų disciplinų ribas smarkiai sumenksta. Net ir tertulijoniška nuostata – šių disciplinų suvedimo į priešišką santykį⁶ ir, rodos, bet kokios jų simbiozės galimybės paneigimo klasikinis pavyzdys – iš tiesų jų tarpusavio saitams neprieštarauja. Taip yra todėl, kad dažnai ši nuostata pateikiama vienpusiškai, t. y. be atožvalgos į Tertulijono kūriniuose slypintį filosofinį matmenį ir ne kartą eksplikuotą filosofijos ir teologijos glaudumo nuojautą⁷. Šių disciplinų svarstymas skyriumi, ieškant tarp jų tinkamiausios pavaldumo formos, ryškiausiu pavidalu išsiskleidė brandžiaisiais Viduramžiais. O vėlyvojoje Antikoje, t. y. kuomet išskyla šiame darbe analizuojama Augustino mintis, tegalima justti Viduramžiais klestėjusio principo – *philosophia ancilla theologiae*⁸ – pavienes anticipacijas, kadangi anuomet vyravo tendencija šių disciplinų apskritai nediferencijuoti, t. y. krikščioniškąją teologiją laikyti tiesiog *vera philosophia*. Natūralu, jog Augustinas kaip vėlyvosios Antikos atstovas griežtos skirties tarp šių

⁵ Krikščioniškasis mokymas, išreikštas I Nikėjos ir Chalkedono susirinkimų metu, kovojant su oponuojančiomis jo alternatyvomis, reikalavo argumentacinio svorio, kuris iš esmės turėjęs būti filosofinio pobūdžio (Zachhuber: 2013, 425). Pavyzdžiu, liudijančiu krikščionių mąstytojų reflektavimą, jog pastanga konceptualizuoti krikščionių šventraščio turinius privalo pranokti šventraščio žodyną ir įimti filosofinių tradicijų vartotą kalbą, galėtų tarnauti Jono Damaskiečio (VIII a.) klausimas: kur galėtum rasti Senajame Testamente ar Evangelijoje atvirai / eksplicitiškai vartojamą žodį Trejybė ar vienesmis, ar viena dieviškoji prigimtis, ar trys hipostazės, ar Kristus – viena hipostazė su dviem prigimtimis? (*Ποῦ εὕρεσ ἐν τῇ παλαιᾷ ἢ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὄνομα τριάδος ἢ ὁμοούσιον ἢ μίαν φύσιν θεότητος τρανώς ἢ τρεῖς ὑποστάσεις ἀπολεξεῖ ἢ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ ἢ δύο φύσεις ἀπολεξεῖ*) (*Orat.* 3.11.1-4).

⁶ Tertulijonas (II–III a.) savo nepatiklumą dėl filosofijos ir krikščionybės dermės galimybių išreiškęs garsiaisiais klausimais: tad kas gi bendra tarp Atėnų ir Jeruzalės? Kas bendra tarp Akademijos ir Bažnyčios? Kas bendra tarp eretikų ir krikščionių? (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?*) (*Praesc. haer.* VII.9).

⁷ Tertulijono tvirtinimu: „Žinoma, neneigsime, kad filosofai kartais mąstė / suprato dalykus taip pat kaip ir mes“ (*Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse*) (*Anim.* II.1).

⁸ Tomo Akviniečio gebėjimas spręsti teologines problemas, taikant platų filosofinį pagrindimą, galėtų būti pirmasis šio principo pavyzdys. Kitaip tai dar galima nusakyti pasitelkiant vaizdingus vandens (pasaulietinės išminties simbolio) ir vyno (dieviškosios išminties simbolio) simbolius: filosofijos pasitarnavimas teologijai T. Akviniečio vadinamas ne vandens ir vyno maišymu (*miscere*), bet vandens virsmu (*convertere*) vynu (*Super Boet. De Trin.* Quaestio II. Articulus 3).

žinojimo sričių, filosofijos ir teologijos⁹, nebrėžė, tad siūlomą distinkciją būtų galima kvestionuoti ir laikyti negaliojančia. Nepaisant tokio priekaišto galimybės, tai visgi nekludo šia skirtimi operuojančiai žiūrai šiuolaikinių tyrimų lauke ne tik prigyti, bet ir skleisti keliomis kryptimis. Panoramiškai žiūrint į visą Augustino kūrybinį palikimą, neretai svarstomas skirties tarp ankstyvojo filosofinio ir brandžiojo teologinio kūrybinių laikotarpių pagrįstumas¹⁰, o žvilgsnį fiksuojant ties pavieniu Augustino kūriniu kaip konceptualia visuma, atitinkamai keliamas skirties tarp teologinės ir filosofinės jo dalių teisėtumo klausimas. Kliaujantis Giovanni Catapano pastebėjimu, klasika tapusi pastanga nubrėžti skirtį tarp Augustino ankstyvojo ir brandžiojo kūrybinių klodų sietina su Henri-Irénée Marrou¹¹ vardu: 386–391 m. gimę kūriniai imti laikyti filosofinės minties tarpsniu, o nuo 395 m. (ar 396), t. y. kuomet Augustinas išventintas vyskupu, iki mirties – teologinės minties tarpsniu (2012: 93). Antrinančią pastangą išvelgti kelių minties linijų fatališkas sankryžas Augustino kūryboje vaizdžiai perteikia ir Gaetano Lettieri (2013) įvestos kategorijos: *il primo Agostino, l'altro Agostino*. Visgi tokie skirstymai gali būti pateisinami nebent propedeutiniu požiūriu, kadangi tarnauja kaip vedlys link svarbiausių Augustino mąstymo bruožų suvokties, tačiau, be abejonės, mokant iš supaprastinimo plaukiančio suprastinimo kainą. Šiame darbe polemizuojant su įprastiniais vertinimais siekiama parodyti, jog Augustino filosofinių ir teologinių minties registų persvarstymas ne distancijos, bet veikiau jų tarpusavio sanglaudos ar net suliejimo pjūviu leidžia ir giliau, ir preciziškiau suprasti jo kūrybinį palikimą bei indėlį į filosofijos istoriją.

⁹ Sąvokų *philosophia* ir *theologia* giminingumas akivaizdus jau vien pažvelgus į apibrėžimų lygmenį. *Theologia* apibrėžta kaip svarstymas, pokalbis apie dieviškuosius klausimus (*ratio de divinitate, sermo de divinitate*) (*Ciu.* VIII.1). Filosofija ankstyvuojų kūrybiniu tarpsniu apibrėžta klasikiniu būdu: kaip išminties meilė (*amor sapientiae*) (*Acad.* II.3.7; *Ord.* I.11.32) arba išminties mokslas (*studium sapientiae*) (*Acad.* III.9.20). Vėlyvuojų – veikiau kaip dieviškoji dovana (*divinum donum*) arba dieviškos malonės (*divina gratia*) apraiška (*Ciu.* 22.22).

¹⁰ Dviejų kūrybinių laikotarpių perskyrą sufleruoja ir pats Augustinas visų savo darbų peržvalgoje *Retractationes*: knygos skirstomos į parašytas iki tapimo vyskupu ir po šio įvykio. O tai sufleruoja dvi interpretacines galimybes: Augustino tikrąją tapatybę fiksuojant ties ankstyvuojų tarpsniu, tvirtinant, jog būtent šis tarpsnis yra reprezentatyviausias jo filosofinių svarstymų telkinys, arba ankstyvasias nuostatas vadinant inkliuzais, blėstančiais sulig Augustino intensyvėjančia naryste krikščionių bažnyčioje, tad jo kaip mąstytojo tapatybės šerdį perkeliančią į brandųjį laikotarpį.

¹¹ Marrou *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1938) ir *S. Agostino e la fine della cultura antica* (1987).

Minėtų dėmenų Augustino kūryboje permąstymas, žvelgiant į juos kaip į koegzistuojančias tos pačios monetos puses, yra aktualus bent dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia, tokio pobūdžio tyrimas reikalingas formuojant alternatyvias patristinės¹² literatūros supratimo kryptis. Anot susiklosčiusią žiūrą taikliai įvertinusio Johannesas Zachhuberio, patristinė literatūra arba tiesiog priešpriešinama filosofinėms tradicijoms¹³, arba laikoma esmingai pastarosiomis paremta, t. y. nedisponuojančia argumentacijos autonomiškumu, savarankiškumu¹⁴ (2020: 52–73). Augustino mąstymo, kaip paremto krikščioniška pasaulėžiūra ir turinčio filosofinį matmenį iš esmės, eksplikacija ir būtų žingsnis link minėtųjų filosofijos ir ankstyvosios krikščioniškosios tradicijos supriešinimo ar subordinacijos viena kitai laikysenų atsisakymo. Antra, žvilgsnis į Augustino kūrybą sąveikos tarp filosofinių ir teologinių dėmenų pjūviu yra svarbus ir tuo požiūriu, jog įgalina naujoje šviesoje suprasti šio mąstytojo sprendžiamas metafizines, epistemologines ir etines problemas (*pars naturalis, pars rationalis, pars moralis* (Ciu. VIII.6-8)) – tiek nagrinėjant jas pavieniui, tiek jų kaip darnios visumos atžvilgiu. Apskritai, Augustino kūrybos permąstymo poreikį didina besiplečiantis ir per pastaruosius maždaug 30–40 metų atgimusio susidomėjimo sulaukęs patristinės literatūros tyrimų laukas. Anksčiau be didesnių priekaištų buvo priimtina šį lauką apriboti lotyniškąja ir graikiškąja raštija, o dabar savaime suprantama tapo įtraukti rašytinį palikimą sirų,

¹² Pradedant XVII a. Bažnyčios tėvų tyrimams įvardyti pasitelkiami tokie terminai kaip *patristika, patrologija* (πατήρ, pater – tėvas). Terminas *patrologija* pirmą kartą imtas vartoti 1653 m. protestantų teologo Gerhardo (Quasten: 1950, 1–22; Drobner: 2007, 5–6). Terminas *patristika* imtas vartoti kaip frazės *patristinė teologija* (*theologia patristica*) trumpinys. Tai anaipol neturėtų versti manyti, jog Bažnyčios tėvų mintis tyrimo objektu tapo tik nuo XVII a. Neapsiribojimas šventraščiu ir pastanga apsvarstyti autoritetą pelniusių krikščionių raštus kildintina nuo IV a., kuomet tai tapo tarp Bažnyčios Tėvų paplitusia praktika (Graumann, pg. Parry: 2015, 8).

¹³ Interpretacinei kryptčiai, svarstančiai patristiką ir filosofinę tradiciją disjunkcijos keliu, palanki aplinkybė yra ta, kad greičiausiai nei vienas krikščionių mąstytojas vėlyvojoje Antikoje nevadino savęs filosofu (*philosophus*) (Rashed, Chiaradonna: 2010, 275). Toks titulas krikščionims galėjęs atrodyti atgrasus bent dėl trijų priežasčių: filosofai lengvai mąstė apie Dievą daugiskaitos forma, netikėjo krikščionių skelbiamu *resurrectio* ir nerodė ambicijos fiksuoti pasaulio pradžios tašką, t. y. dažniausiai laikėsi nuostatos, kad pasaulis gyvavęs amžinai.

¹⁴ Interpretacinė krypttis, ieškanti patristikos autorių minties išsiskynimo į filosofines tradicijas liudijimų, dažnai siūlo glaudesnę ar atokesnę ryšį su Platono, neoplatonikų (ypač Plotino, Porfirijo, Jamblichio), taip pat Aristotelio, stoikų mąstymu. Tokie darbai kaip Chadwicko (1966) *Early Christian Thought and the Classical Tradition* ir Armstrongo, Markuso (1960) *Christian Faith and Greek Philosophy* galėtų būti pirmaisiais šios prieigos pavyzdžiais.

koptų, armėnų, gruzinų, etiopų, arabų kalbomis (Parry: 2015, 3–10). Poslinkis įžvelgtinas ne tik lingvistiniu, bet ir laikinio matavimo požiūriu: paplitęs patristikos laikotarpio užbaigimas Grigaliumi Didžiuoju (VI a.), Izidoriumi iš Sevilos (VII a.) ar Beda Garbinguoju (VIII a.) lotyniškuose Vakaruose ir Jonu Damaskiečiu (VIII a.) graikiškuose Rytuose nebėra savaimė suprantamas sprendimas¹⁵. Užtenka paminėti Bizantijos tradicijai atstovaujančius Simeoną Naująjį Teologą (X–XI a.) ar Grigalių Palamą (XIII–XIV a.), jog minėtas riboženkliis taptų kvestionuotinas. Bažnyčios tėvų žemėlapiu pasipildymas naujomis personalijomis neišvengiamai kvestionuoja konvencines „tėvo“ ir „Bažnyčios“ sampratas – ilgaamžis atsakymas, kreipiantis į Romos-Konstantinopolio ašį, nūdienoje sulaukia pataisymų. Trečiasis poslinkis – patristikos rašytinis paveldas nebėra rezervuotas vien teologijos fakultetų, dvasinių seminarijų nariams: įžengęs į pasaulietinę erdvę šis paveldas tapo įvairiapusiškiau tyrinėjamas ir teminiu požiūriu. Visa tai implikuoja, jog ir Augustino kūrybos – kas tiriamuoju požiūriu laikytina klasikiniu pasirinkimu – koordinatės minėtame patristinės literatūros žemėlapyje nebėra savaimė aiškios ir reikalauja patikslinimo.

Siekiant pagrįsti pasirinkto teminio telkinio – Augustino kalbos sampratos raidos – persvarstymo poreikį nūdienoje, kreiptinas dėmesys į XX–XXI a. augustiniškosios tradicijos tyrinėjimų bangą¹⁶, ieškančią šio mąstytojo filosofijos sąsają su įvairiomis naujesnėmis mąstymo kryptimis. Tarkim, tiriant šiuolaikinės hermeneutikos ištakas, dažnai grįžtama prie Augustino įžvalgų jo veikale *De doctrina christiana*. Iš tiesų, sprendžiant *ars interpretandi*¹⁷ kilmės ir plėtotės klausimus, galima būtų iškelti įvairius Augustino filosofijos recepcijos aspektus, visgi tai plati ir atskiro tyrimo reikalaujanti tema. Šios disertacijos horizontas apsiriboja filosofinės

¹⁵ Chronologinių ribų paslankumą aiškiai galima justi jau Migne klasikiniu tapusiame *Patrologia Graeca* ir *Patrologia Latina* leidime (XIX a.). Čia nesama aiškaus riboženklio tarp vėlyvosios Antikos ir Viduramžių autorių, visiems buvo teikiamas tas pats Bažnyčios tėvo statusas: *Patrologia Graeca* tomai užsklešti Genadijumi II iš Konstantinopolio (XV a.), *Patrologia Latina* tomai – popiežiumi Inocentu III (XIII a.).

¹⁶ Tai išsamiai perteikia Pollmanno ir Otteno redaguotas leidinys *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (OGHRA)* (2013).

¹⁷ Kaip tvirtina Gadameris: „Mes jau matėme, kad bet kokios komunikacijos ir bet kokio supratimo tikslas yra sutarimas dėl dalyko. Todėl nuo seno hermeneutikos uždavinys buvo ir yra nustatyti trūkstamą arba atkurti pažeistą sutarimą. Hermeneutikos istorija tai gali patvirtinti, jei prisiminsime, pavyzdžiui, Augustiną, užsimojusį Senąjį Testamentą sieti su krikščionių Evangelijomis...“ (2019: 297). Augustino filosofijos recepcijos įvairovė įsitikinti leidžia šios apžvalgos leidinyje *OGHRA: Schildgen* (2013). *Hermeneutics. I. From Augustine to 1500*; *Wisse* (2013). *Hermeneutics. II. From 1500 to 2000*.

hermeneutikos kūrėjo Hanso-Georgo Gadamerio ir Augustino minties koreliacijomis, atveriant tiek gadameriškosios Augustino filosofijos interpretacijos savitumą bei svarbą nūdienoje, tiek jos teisėtumo ribas. Gadameris originaliu būdu į naują šviesą iškėlė Augustino *verbum in corde* arba *verbum mentis* koncepciją, ją paskelbdamas filosofinės hermeneutikos universalumo pagrindu, ir tokiu būdu sukėlė konsensuso lig šiol nepasiekiančią vertinimų bangą. Ginti hermeneutikos universalumo, t. y. visuotinio galiojimo, pretenziją Gadamerį iš dalies provokavo jo diskusija su Jürgenu Habermasu bei pastanga interpretacija, kuri *ex definitione* reiškiasi per kalbą, įtvirtinti kaip visos filosofijos pamatą. Gadameris savo žymiajame veikale *Tiesa ir metodas (Warheit und Methode)* (1960) kalbos užmaršties (*Sprachvergeessenheit*) užuomazgas išvelgė jau Platono veikale *Kratilas*, o Augustinui priskyrė Vakarų mąstymo tradicijoje išsąknijusios minties ir kalbos perskyros įveiką, t. y. kalbos statuso reabilitaciją minties atžvilgiu, neva kylančią iš jo teologinių svarstymų – iš *Verbum* kaip Dievo tariamo Žodžio, kuris yra vienesmis su juo pačiu, sampratos. Taigi, sulig tendencija kalbos fenomeną šiuolaikinėje hermeneutikoje laikyti filosofinio apmąstymo objektu išaugo ir Augustino teologinio pobūdžio svarstymų reikšmė. Visgi šioji pastanga paaiškinti mūsų pasaulio patyrimo pobūdį – kaip esmiškai kalbišką, interpretatyvų, istorišką – atsiremiant į Augustino išvalgas, atrode įtikinama ir pateisinama tik daliai tyrinėtojų: Jeanui Grondinui (2003), Maartenui Wisse (2013), Matthew W. Knottsui (2021), Arūnui Mickevičiui (2022; 2025) ir kt. Kita dalis kvestionavo gadameriškosios Augustino minties rekonstrukcijos validumą ir tokiu būdu bent iš dalies išklubino hermeneutikos – kaip universalios priegios prie tikrovės ir tiesos – atramos taškus: Johannesas Brachtendorfas (2000), Davidas Vessey (2011), Alberto Romele (2015), Alexanderis S. Jensenas (2017) ir kt. Šiame darbe pateikiama analizė ir ypač Augustino *verbum in corde* sampratos revizija yra pastanga įsitraukti ir naujais registrais plėtoti minėtąją diskusiją.

Kita galimybė Augustino kalbos sampratos raidos klausimą sieti su naujesnėmis mąstymo kryptimis – tai grįžti prie vėlyvojo Ludwigo Wittgensteino kalbos filosofijos bei Johno Langshawo Austino kalbėjimo aktų teorijos. Ar pastarieji laikytini augustiniškosios tradicijos tęsėjais bei koku laipsniu sietinos jų pažiūros? Kuo savita Augustino kalbos sampratos recepcija jų mąstyme? Šiuos klausimus pirmiausia provokuoja paties Wittgensteino cituojamos ištraukos iš Augustino *Išpažinimų*, jam tarnaujančios kaip atspirties taškas veikalo *Filosofiniai tyrinėjimai (Philosophische Untersuchungen)* (1953) plėtotei, t. y. kalbos (*FT* I.1; *Conf.* I.8.13), laiko (*FT* I.89-90; *Conf.* XI.14.17), valios (*FT* I.618; *Conf.* VIII.8.20) ir kt. probleminių pjūvių įvedimui. Nepaisant išlietos kritikos

Augustino idėjai, kad žodžiai reikšmę įgauna iš daiktų, nepaisant verdikto, kad Augustino kalbos mokymosi pavyzdys esąs ydingas¹⁸ (ypač *FT I.32*), galimybė tarp Wittgensteino ir Augustino laikysenų tiesi tiltus visgi išlieka. Tiek įimant Augustino kalbos sampratą, besiskleidžiančią kūriniuose *De magistro* ir *De doctrina christiana* (Giebułowski: 2023), tiek ieškant nuoseklumo tarp *Confessiones* ir *De magistro* (Burnyeat: 1987), tiek darant atožvalgą į Wittgensteino visą kūrybinį gyvenimą, ypač į pastabų rinkinį *Lapelis (Zettel)* (Wetzel: 2013), galima kurti pagrindą šių mąstytojų giminytei. Wittgensteino įžvalga, jog kalba esanti sudėtingesnė nei vien tikrovės atspindys, jog žodžio reikšmė veikia susikuria kalbinio žaidimo¹⁹ kontekste, jog reikšmės radimasis esąs lemtas ne semantikos, bet pragmatikos²⁰ – tai vis Augustino minties atgarsiai. Tuo metu Austino veikale *Kaip žodžius paversti veiksmais (How to Do Things with Words)* (1962) teikiamas prioritetas ne dirbtinei logikos, bet kasdieni žmonių kalbai kaip pagrindiniam kalbos filosofijos tyrimo objektui, bei atožvalga į konteksto dėmenį, įgalinantį iš daugelio interpretacijų atrinkti esminę, taip pat teikia pagrindo sąsąukai su Augustino mintimi. Tarkim, Austino skirties tarp konstatuojamųjų (nurodančių į dalykų padėtį) ir performatyvių (nurodančių į atliekamą veiksma) teiginių šaknys gali būti išvelgtos jau Augustino veikale *De doctrina christiana* (ypač II.36.54) (Jung: 2025, 228). Kiek šiame darbe iškeliamas Augustino kūriniuose slypintis kalbos vartojimo praktikos vaidmuo, siekiant atskleisti žodžių prasmes, kiek svarstomas ženklo ir jo interpretuotojo santykis, tiek žengiamas žingsnis minėtos dvilypės giminytės stiprinimo link. Šie keli siūlymai, žinoma,

¹⁸ Wittgensteino priekaištą, kad Augustino kalbos mokymosi modelis *Išpažinimuose* esąs ydingas, galima atremti įžvalga, jog jis veikia sprendęs klausimą, *kaip* dar nekalbantis kūdikis mokosi, o ne *kas* būtent jo yra išmokta, jog kalbos įvaldymas prasideda be žodžių, jog didelę reikšmę vaidina nekalbiniai dalykai: veido išraiška, balso tonas, kūno judesiai (Kirwan: 2001, 186–187).

¹⁹ Wittgensteinas *Filosofiniuose tyrinėjimuose* kalbos žaidimą apibrėžia kaip žodžių vartojimo procesą, kurio metu vaikai išmoksta gimtąją kalbą, kaip visumą – kalbą ir veiksmus, į kuriuos ji yra įpinta (*FT I.7*) – tuo pabrėžiama, kad kalbėjimas yra tam tikros veiklos arba gyvenimo formos dalis (*FT I.23*). Kalbos žaidimams būdinga didelė įvairovė ir nuolatinė dinamika – vieniems pasenstant ir pasimirštant atsiranda nauji.

²⁰ Pragmatika suprastina kaip sisteminė bet kokių ženklinių sistemų vartojimo analizė, atskleidžianti ženklų ir simbolių santykį su vartotojais; kaip nuo konkretaus vartojimo konteksto priklausančių natūralios kalbos vienetų prasingumo analizė. Tuo metu semantika suprastina kaip konvencinių ir todėl konteksto prasmės nenulemtų aspektų tyrimas (pg. Šaulausko straipsnį *Pragmatika* Visuotinėje lietuvių enciklopedijoje, 2010, t. XVIII: <https://www.vle.lt/straipsnis/pragmatika/>).

neišsemia visų galimų paralelių, kurias būtų galima nutiesti – Augustino svarstymai apie kalbą ribojasi su įvairiais klasikinės filosofijos klausimais bei drauge esantys reikšmingi šiuolaikinei filosofinei problematikai, todėl pasižymintys aukštu tolesnių tyrinėjimų potencialu.

Bendroji tezė. Poslinkis nuo ankstyvosios link brandžiosios Augustino kalbos sampratos raidos fazių kyla iš nuolatinės svorio centro tarp trijų dėmenų – buvimo (*esse*), mąstymo (*cogitare*) ir kalbėjimo (*dicere*) – paieškos ir anaipol nesuponuoja neįveikiamo prieštaravimo; būties, supratimo bei verbalinio žymėjimo sąmazgos klausimas sprendžiamas keliomis tarpusavyje suderinamomis prieigomis: ankstyvuosiuose kūriniuose *De dialectica*, *De magistro* ir kt. tikrosios kalbos statusą teikiant balsu artikuliuotai kalbai (*verbum vocis*), o brandžiuosiuose kūriniuose *De doctrina christiana*, *De Trinitate* ir kt. – mentalinei kalbai (*verbum in corde*), kaip steigiančiai pamatą pirmajai; dermę tarp šių dviejų kalbos sampratos raidos fazių – ankstyvosioms nuostatoms atliekant įvesdinimo į brandžiąsias funkciją – garantuoja pastovus išipareigojimas teologinio pobūdžio principams: ši savo ruožtu grindžia pirmiausia tai, kad visa išlikusi Augustino kūryba yra jau po jo apsisprendimo 386 m. priimti ar veikiau sugrįžti prie krikščioniškosios pasaulėvokos.

Tikslas ir uždaviniai. Tikslas – eksplikuoti Augustino kalbos sampratos raidą bei patikslinti išitvirtinusių interpretacijų validumo ribas, remiantis filosofinių ir teologinių elementų sąveikos jo mąstyme prielaida. Pagrindinio darbo tikslo siekiama vykdant toliau nurodytus uždavinius:

1. Nagrinėjant kalbos suvoktis Augustino ankstyvajam ir brandžiajam kūrybiniam tarpsniams priskiriamuose veikaluose, ypač *De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana* ir *De Trinitate*;
2. Atskleidžiant tikėtinų šaltinių, teikusių postūmį Augustino mąstymui, akiratį; būtent persvarstant Augustino minties rezonavimo su filosofinėmis tradicijomis – ypač neoplatonizmu ir ankstyvuju stoicizmu – atvejus bei įvertinant šių įtikimumą.

Pamatinės metodinės nuostatos. Darbe laikomasi nuostatos, jog, siekiant atverti tikrąjį Augustino mąstymo profilį bei išsivaduoti iš jo falsifikacijų, argumentacinio rezonavimo su ankstesnėmis minties tradicijomis persvarstymas yra taiklesnis išeities taškas nei išankstinė atsietumo prielaida. Tad jo kūryba analizuojama platoniškosios (ypač neoplatoniškosios²¹), ankstyvojo stoicizmo bei kt. filosofinių tradicijų šviesoje, atsižvelgiant į tarp filosofijos istorijos tyrinėtojų paplitusias

²¹ Svarstant neoplatoniškąją tradiciją kaip visumą, pirmenybė teikiama šios tradicijos pradininko Plotino filosofijai.

interpretacijas ir įvertinant jų validumą. Šio darbo analizės tėkmę labiausiai kreipia Giovanni Catapano (2001; 2010a; 2010b; 2010c; 2012; 2013; 2016; 2017; 2018; 2019; 2024; 2019–2024), Jonathano D. Teubnerio (2013), Nello Cipriani (2002; 2015), Mary Sirridge (2000), Giorgio Santi (1990), Johanneso Brachtendorfo (ypač 2000; 2019–2024), Claude Panaccio (2017) bei Alberto Romele (2015) interpretacinės laikysenos, įgalinusios išsigrūdyti bendriausius tyrimo principus bei atlikti pirminių šaltinių atranką. Pritariama Catapano nuomonei²², jog griežtas Augustino ankstyvojo ir brandžiojo kūrybinių klodų, kaip reprezentuojančių filosofinio ir teologinio mąstymo laukus, atskyrimas nebūtų pateisinamas žingsnis – Augustino mintis, būdama daugiaplanė, tik su daugeliu nuostolių gali būti palenkiamą į primygtines schemas. Nors perskyra tarp Augustino filosofijos ir teologijos esanti patraukli sisteminimo ir propedeutiniu požiūriais, iš tiesų tai kelia pavojų užgožti tikrąjį jo mąstymo profilį. Pritariama Teubneriui, jog, nors dabartiniam skaitytojui natūralu filosofinius argumentus Augustino kūryboje atskirti nuo šventraščio turinių, t. y. filosofinių ir teologinių argumentų koegzistavimą niveluoti vien į filosofinius, patraukiant teologinius elementus į paraštes, vis dėlto toks interpretacinis žingsnis prasilenktų su tikrosiomis istorinio Augustino pažiūromis. Keliant prielaidą, jog Augustino pažiūros patyrė raidą, antrinama Cipriani požiūriui, atsakančiam pripažinti lūžius, kardinalius posūkius, bet visgi pritariančiam, jog Augustino kūriniai analizuotini darant atožvalgą į jų parašymo metą. Darbe integruojamas Sirridge siūlymas skirti dvi viena kitą papildančias kalbos teorijas: veikale *De doctrina christiana*, kuriame skleidžiasi kalbos kaip konvencinių ženklų viseto samprata, ir veikale *De Trinitate* – kalbos kaip turinčios glaudų vidinį ryšį su mąstymu ir tikrove, kurią išreiškia, samprata. Atsižvelgiama ir į Santi siūlymą vadovautis išorinio ir vidinio žodžio, t. y. konvencinio (paremto susitarimu) ir universalaus lygmenų, perskyra. Nagrinėjant proto (*mens*), vidujybės, santykio tarp balsu artikuliuotos ir mentalinės kalbos klausimus, dažnai grįžtama prie Brachtendorfo pozicijos. Ypač vertingomis laikomos šio tyrinėtojo įžvalgos, jog vidujybėje kalbėjimas, mąstymas ir matymas (*locutio, cogitatio, visio*) yra viena, tapatu, jog *verbum in corde* samprata vėlyvuosiuose darbuose nėra priešpriešinama ankstyvajai kalbos sampratai, bet veikiau galioja greta jos. Tiriant Augustino *verbum in corde* suvokties raidą, ypač naudingas Panaccio pastebėjimas apie tris šios suvokties etapus: iki 395 m., kuomet jos griežtąja prasme dar nėra, kuomet veikiau klojamas jos atsiradimo pagrindas; nuo 395 iki 417 m., kuomet pirmaisiais pavidalais išskyla *Laiško romiečiams*

²² Asmeninis interviu su prof. G. Catapano, Padujos universitetas, 2023-01-11.

komentare, Homilijose šv. Jono evangelijai bei Pamoksluose; nuo 417 m., kuomet įgauna savo raiškiausią formą veikale *Apie Švč. Trejybę*. Analizei paranki taip pat Romele įžvalga, jog, nors vidinio žodžio sampratos užuomazgas teisėta įžvelgti jau Platono, Aristotelio, ankstyvųjų stoikų filosofijoje, visgi tai negali būti sulyginta su augustiniskąja jos versija. Augustino *verbum in corde* – tai veikiau teologiškai įkrauta sąvoka, suprastina kaip *donum Dei* arba tiesiog išlietos malonės išdava. Galiausiai, šio tyrimo varomoji jėga bei įkvėpimo šaltinis plačiąja prasme – tai krikščioniškosios filosofijos samprata, glūdinti popiežiaus Leono XIII enciklikoje *Aeterni Patris*²³ (1879). Minėtųjų laikysenų suma šiai disertacijai, sutelktai ties Augustino kalbos sampratos raida bei filosofinių ir teologinių minties registrų sąveika, suteikia tam tikrą aiškinamąjį toną, kuris ją išskiria iš kitų tokio pobūdžio darbų.

Šaltinių ir literatūros apžvalga. Šio darbo, sutelkto į Augustino kalbos sampratos raidą, atraminiais šaltiniais laikomi tokie jo kūriniai kaip *De dialectica* (387), *De magistro* (c. 389), *De doctrina christiana* (I–III kn. 396/7; IV kn. 426/7) bei *De Trinitate* (c. 399–420/7). Taip pat analizuojami veikalai *Confessiones* (397–400; ypač X–XIII kn.) ir *De civitate Dei* (412/13–426/7; ypač VIII–XII kn.), kurie, tiriant šio mąstytojo idėjas, yra tapę neapeinama klasika. Kintama apimtimi į tyrimą integruojami ankstyviausi Kasicijako dialogai (386–387) *Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine*, *Soliloquiorum*, Milano dialogas (387) *De immortalitate animae*, Romos dialogai (387–388) *De animae quantitate* ir *De libero arbitrio* (I kn., o II–III kn. parengtos 391–395), pirmieji²⁴ prieš manichėjizmą nukreipti kūriniai *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* (387–9) ir *De Genesi aduersus Manicheos* (c. 388–90), *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/4), kiti ankstyvieji veikalai *De uera religione* (390), *De diuersis quaestionibus* (388–395), *De utilitate credendi* (391–392), tokie brandieji egzegetinio pobūdžio veikalai kaip *De Genesi ad litteram* (401/2–416), *Enarrationes in Psalmos* (c. 392–c. 420), *In Iohannis euangelium tractatus* (406/7–420), keli brandieji poleminio pobūdžio veikalai *Contra Faustum Manicheum* (400–2), *Ad Cresconium*

²³ Prieiga per internetą: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

²⁴ Kiek dialoge *De libero arbitrio* sprendžiama blogio kilties problema (*unde sit malum*), tiek jis taip pat laikytinas ankstyvu atsaku manichėjiškai pasaulėvokai. Blogio klausimas svarstytas metafiziniu ir etiniu pjuviais: metafizine prasme blogio kaip savarankiško vieneto nėra, yra tik gėris, dėl kurio laikosi blogis; etine prasme blogis kylantis iš laisvo valios sprendimo, o ne dėl materijos ar kūno kaltės. Imtina domėn, jog Augustiną į manichėjybę patraukė būtent atsakymo į blogio prigimties klausimą paieškos.

grammaticum partis Donati (405–6), *Contra Iulianum* (c. 422), *Contra Iulianum opus imperfectum* (427–30), mažesnės apimties brandieji veikalėliai *De fide rerum inuisibilium* (c. 400 arba po 420), *De dono perseuerantiae* (c. 429), *De praedestinatione sanctorum* (c. 429) bei *Aduersus Iudaeos* (428–430). Taip pat nagrinėjami abu kūrybinius tarpsnius jungiantys laišškai²⁵ *Epistulae* (386–430), pamokslai *Sermones* (391–430) bei nelygstančios svarbos gyvenimo pabaigoje visą kūrybą peržvelgiantis, pataisantis veikalas *Retractationes* (c. 427). Galiausiai, į čia nepaminėtus Augustino kūrinis (itin gausius ir vargiai išsemiamus) atsižvelgiama tiek, kiek tai relevantiška šiame darbe keliamiems uždaviniams spręsti. Analizei naudojami Augustino kūrinių vertimai į anglų, lietuvių, italų kalbas, originalūs tekstai Jacqueso-Paulo Migne leidimo *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia* XIX a. bei naujausio kritinio leidimo, pasiekiamo per *Brepolis* platformą, pavidalais.

Nors Augustino filosofijai apskritai ir kalbos klausimui specifiskai skirta itin daug kritinių studijų, visgi jų poreikis dėl to nemenksta. Svarstymai apie kalbą yra išsibarstę po visus Augustino kūrinius ir reikalauja siziifiskų pastangų, norint juos susisteminti (Giebułowski: 2023, 212). Nuodugnus tokių studijų pristatymas gerokai viršytų numatytą disertacijos apimtį, tad, užuot pateikus jų pertekliaus įrodymus, apžvelgiama vien ta dalis, kuri relevantiška šio darbo plėtotei. Antikoje bei vėlyvojoje Antikoje gyvavusias kalbos, ženklo teorijas nuodugnai perteikia tokios studijos kaip *Mental Language: From Plato to William of Ockham* (Panaccio: 2017), *Theories of the Sign in Classical Antiquity* (Manetti: 1993), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (red. Frede, Inwood: 2005), *Language. Companions to Ancient Thought: 3* (red. Everson: 1994). Šios studijos leidžia ne tik nubrėžti Augustino kalbos suvokties kontūrus, bet ir svarstyti ją kontekstualiai, t. y. lyginant su ankstyvųjų stoikų, neoplatonikų, Platono ir kt. požiūriais. Ne mažiau parankus ir Augustino minties recepcijos tolesnėje filosofijos istorijoje pjūvis, kuris itin išsamiai išskleidžiamas leidinyje *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (red. Pollmann, Otten: 2013). Analizei pasitelkiami tokie šio leidinio straipsniai kaip *De Trinitate* (Kany), *De dialectica* (Schultheiss), *Divine illumination* (Schumacher), *Ludwig Wittgenstein* (Wetzel), *Hermeneutics. II. From 1500 to 2000* (Wisse).

²⁵ Dalis vėlyvųjų laiškų dėl savo apimties ir turinio laikomi mažais filosofiniais traktatėliais. Pvz.: *Epistola 118: Ad Dioscurum* (410–411), *Epistola 147: De videndo Deo* (413–414), *Epistola 166: De origine animae hominis* (415), *Epistola 167: De sententia Iacobi* (415), *Epistola 187: De praesentia Dei* (417).

Atskiro dėmesio reikalaujantis Augustino kalbos sampratos tyrimų šaltinis – tokie moksliniai žurnalai²⁶ kaip *Augustinian Studies*, *Augustiniana*, *Augustinus*, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, *Recherches Augustiniennes*, *Revue des Études Augustiniennes*, *Journal of Late Antiquity*, *Vigiliae Christianae*, *International Journal of Philosophy and Theology*, *Phronesis*, *Vivarium*, *The Irish Theological Quarterly*, *Journal of Theological Studies*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Church History and Religious Culture*, *Percorsi Agostiniani*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* ir kt., konferencijų, skirtų patristikos tyrimams, pranešimų pagrindu leidžiami leidiniai *Studia Patristica*, *Actes du Colloque International de Bordeaux*, *Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale* ir kt. Šioje disertacijoje mezgamas dialogas su Mylesu F. Burnyeatu (1987), Giovanni Catapano (2010c; 2012), Johnu C. Cavadini (1992; 2007), Laurentu Cesalli ir Nadja Germann (2008), Fredericku J. Crossonu (1989), Jerzy Giebułtowskiu (2023), B. Darrellu Jacksonu (1969), Douglasu W. Johnsonu (1972), Erika Kidd (2017), Johannesu van Oortu (2020b; 2023), Alberto Romele (2015), Jonathanu D. Teubneriu (2013), Mary Sirridge (2000), Gerardu Watsonu (1988), Michaeliu F. Wagneriu (1994) ir kt. mokslininkais, pristatančiais požiūrius minėtuose žurnaluose, tęstiniuose leidiniuose. Siekiant mąstyti Augustino kūrybą kaip vientisą audinį, t. y. suprasti kalbos suvoktį kitų jo sprestų klausimų – ypač proto triadinės struktūros, iliuminacijos, santykio tarp išorybės ir vidujybės – šviesoje, vertingos šios studijos: *The Structure of the Human Mind According to Augustine: Self-Reflection and Knowledge of God in De Trinitate* (Brachtendorf: 2000), *The Reality of Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance* (Hölscher: 1986), *Augustine's Philosophy of Mind* (O'Daly: 1987), *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Zwollo: 2018), *Interiorità e verbum mentis* (Santi: 1990) ir kt. Galiausiai, panoraminiam žvilgsniui į Augustino kūrybą nepamainoma esanti XX–XXI a. pasirodžiusi penkiatomė *Augustinus-Lexikon*²⁷ enciklopedija. Šio darbo plėtotei ypač vertingi tokie jos straipsniai kaip *Verbum* ir *Mens* (Brachtendorf), *Philosophia* ir *Signum-res* (Catapano), *Illuminatio* (Fleteren).

²⁶ Matyt, išsamiausių patristikos tyrimams skirtų žurnalų sąrašą galima rasti čia: <https://patristicum.org/risorse-digitali?pageid=&folderid=63>.

²⁷ Spausdintinė šios enciklopedijos versija užbaigta leisti 2024 m. Internetinė versija pasiekama čia: <https://doi.org/10.24894/AugustinusLexikon>.

Mokslinis disertacijos naujumas. Svarstant šio darbo temos *status quaestionis* Lietuvoje, ji papildo ne itin gausius, tačiau teminiu požiūriu įvairiems klausimams skirtus Augustino minties tyrinėjimus. Lietuviškajame XX–XXI a. akiratyje pastaruosius visų pirma reprezentuoja Prano Kuraičio (1930; 1932), Prano Dovydaičio (1930; 1931), Romano Plečkaičio (2006), Nerijaus Čepulio (2006), Algio Mickūno (2014), Gedimino Karoblio (2004), Tomo Kiaukos (2006), Dalios Marijos Stančienės ir Juozo Žilionio (2005; 2006; 2007), Arvydo Ramono (2015), Manto Tamošaičio (2021), Miglės Miliūnaitės (2022), Rasos Valienės (2024) įnašai²⁸. Atskiro dėmesio reikalauja Dariaus Alekno tyrinėjimai, besiskleidžiantys daugialybiais pavidalais: disertacija *Šv. Augustino veikalo De doctrina christiana adresato paveikslas* (2007), į lietuvių k. išversta Peterio Brown'o studija *Augustinas iš Hipono. Biografija. Naujas leidimas su Epilogu* (2019), įvairūs patristikos tematikai skirti darbai ir kt. Teminiu požiūriu šiam darbui artimiausios esančios Marijos Oniščik²⁹ (2008) įžvalgos, jog Augustino kalbos filosofija pasižyminti praktiniu, pragmatiniu pobūdžiu bei esanti gimininga vėlyvojo Wittgensteino kalbos sampratai. Darbe taip pat polemizuojama su Arūno

²⁸ Kuraičio straipsniai *Šv. Augustino gnoseologinės pažiūros* žurnale *Logos* 1930 m., 1932 m.; Dovydaičio straipsniai *Šv. Augustino asmenybės modernumas ir jo filosofijos aktualumas* žurnale *Logos* 1930 m., 1931 m.; Plečkaičio skyrius *Aurelijaus Augustino antropologijos novatoriškumas* bei Čepulio skyrius *Augustinas – valios filosofas* leidinyje *Šv. Augustinas: tradicijos, kontekstai, interpretacijos* 2006 m.; Mickūno skyrius *Self-identity and Time* leidinyje *Augustine for the Philosophers: The Rhetor of Hippo, the “Confessions”, and the Continentals* 2014 m.; Karoblio straipsnis *Ką „De civitate Dei“ byloja mūsų laikams?* žurnale *Soter* 2004 m.; Kiaukos straipsnis *Augustino laiko sampratos ontologinės ir teologinės ypatybės* žurnale *Problemos* 2006 m.; jungtinis Stančienės ir Žilionio straipsnis *Aurelijaus Augustino septynių laisvųjų menų recepcija ugdyme* žurnale *Pedagogika* 2006 m.; Stančienės straipsniai *Pranas Dovydaitis: Augustino filosofijos aktualumas* žurnale *Logos* 2007 m. bei *Kalno pamokslas Aurelijaus Augustino ir Tomo Akviniečio etikoje* žurnale *Logos* 2006 m.; Žilionio straipsnis *Aurelijus Augustinas: moralinio blogio genėžė* žurnale *Logos* 2005 m.; Ramono straipsnis *Dieviškosios malonės samprata šv. Augustino ir Pelagijaus mokyme* leidinyje *Mokslo ir tikėjimo dialogai. Tiltai. Priedas: Mokslo darbai* 2015 m.; Tamošaičio straipsniai *Meninės reprezentacijos kritika šv. Augustino Išpažinimuose* žurnale *Literatūra* 2019 m. bei *Istorinio pasakojimo prielaidos Augustino De civitate Dei* žurnale *Literatūra* 2021 m.; Miliūnaitės straipsnis *Filosofinių nuostatų ir religinės muzikos patirties konfliktas Šv. Augustino „Išpažinimuose“* žurnale *Logos* 2022 m.; Valienės Augustino laiško *De videndo Deo* vertimas bei įvadinis žodis kolektyvinėje monografijoje *Theōsis: dievėjimo sampratos nuo Antikos iki naujausių laikų* 2024 m.

²⁹ Oniščik pranešimas *Augustinas ir kalbos pragmatika* skaitytas 2008 m. LFD konferencijoje „Prasmė filosofijoje ir filosofijos prasmė“. Pranešimo santrauka: http://www.filosofija.vu.lt/prasme/10_Oniscik.pdf.

Mickevičiaus³⁰ (2022; 2025) laikysena Augustino ir Gadamerio minties santykio klausimu: gadameriškoji interpretacija, tarp vidinio žodžio ir išorinio žodžio steigianti tam tikrą neišardomą sankabą, taip pat numatanti, jog vidujybė neaptinkama tiesiogiai, o tik per savo atvertį išorybėje, bei apeliuojanti į Augustino kūrybą kaip šių idėjų ištakas, užklausiama kaip reikalaujanti korekcijos. Savitą gadameriškojo požiūrio recepciją, o drauge ir sugrįžimą prie Augustino idėjų galima aptikti ir Antano Maccinos³¹ darbuose. Atsižvelgiant į tai, kad Augustino filosofinei minčiai Lietuvoje vis dar trūksta išsamių studijų, disertacijoje atliktą analizę galima laikyti bent iš dalies atliepiančia šį poreikį ir todėl turinčia pridėtinę vertę vėlyvosios Antikos ir Viduramžių filosofijos tyrimų plėtoje lietuvių kalba.

Nors tarptautinių tyrimų laukas, skirtas Augustino nuostatoms apie kalbą kaip tokią, esąs gausus, o disertacijoje pateikiama analizė riboto masto, vis dėlto ji išsiskiria tuo, jog suponuojamo semiotinio trikampio – objekto, ženklo ir jo prasmės – viršūnių vertes atveria naujais aspektais, atskleidžia tarp jų kylančias įtampas. Šio darbo išskirtinumą taip pat laiduoja interpretavimo strategija, sutelkta į filosofinių ir teologinių dėmenų sanglaudos Augustino mąstyme atvejus. Parodoma, jog kalbos, kaip su tikrove ir mąstymu susietos terpės, klausimams priklausomai nuo jų svarstymo stadijos taikomas skirtingas apmąstymo būdas: vienu atveju, pasitelkiant abstrakčius principus, samprotavimas išvedamas deduktyviai, kitu atveju, vadovaujantis vidinės inherencijos principais, teiginiai grindžiami krikščionių šventraščiu kaip autoritetu³². Šie registrai taikomi ne pavieniui, bet veikia nuolat suliejant, suvedant į dialogą: toks minties dvilytiškumas anaipol nereiškia dichotomijos ar eklektikos, pritemptai suimančios draugėn nebendramačius dalykus, bet veikia numano rafinuotą dviejų argumentacinių gijų sintezę, leidžiančią pasiekti heuristiškai turtingesnių mąstymo rezultatų. Taikomas interpretavimo būdas ne tik pasitarnauja sprendžiant šį konkretų Augustino kalbos sampratos raidos

³⁰ Mickevičiaus straipsniai *Hans-Georg Gadamer: verbum interius Importance for Hermeneutics* žurnale *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science* 2022 m. bei *H.-G. Gadameris: kalbos užmaršties problema ir jos įveika hermeneutiniame prasmės supratime* žurnale *Problemos* 2025 m.

³¹ Pvz., Maccina, 1998. *Daiktas ir žodis: lietuvių kalbos filosofija*. Vilnius: Aidai.

³² Šv. Rašto teisingumą ir nelygstamą vertę iliustruoja tolesnės Augustino ištaros: argumentas, prieštaraujantis dieviškųjų raštų autoritetui, kad ir koks aštrus būtų, iš tiesų tik apgaudinėja tiesos regimybė, nes teisingas jis būti negali. Kita vertus, jei Šv. Rašto autoritetas pasitelkiamas, prieštaraujant visiškai aiškiam ir neabejotinam argumentui, tai taip darąs nesupranta, ką darąs (*non intellegit qui hoc facit*), ir prieštaraujās tiesai pasitelkdamas ne raštų prasmę, kurios negalėjęs prapasti, bet savo paties prasmę (*Ep.* 143.7).

klausimą, bet ir apskritai įgalina geriau suprasti jo argumentaciją kaip tokią, todėl juo paremtai tolesnei analizei garantuoja augančią hermeneutinę vertę.

Disertacijos struktūra. Šiuo darbu siūloma atsvara tendencijai visam Augustino veikalų korpusui primesti struktūrą, paremtą anachronistiniu skaidymu į filosofinį ir teologinį segmentus, kadangi toks suskirstymas anaipol nėra raktas į geresnį jo kūrybos supratimą. Svari dalis pastangų sisteminti Augustino kūrybą dažnai rėmėsi prielaida, jog *pars philosophiae*, t. y. filosofinių svarstymų klestėjimą, visų pirma derėtų fiksuoti ties jo ankstyvuju kūrybiniu tarpsniu. Augustino darbų vertimai, paskelbti XIX–XX a., tarnauja kaip iškalbingas šios tendencijos pavyzdys. Tarkime, leidimo *Nuova Biblioteca Agostiniana* (pradėtas 1967) užsklandoje – Franco Monteverde (2006) pasiūlytame *Introduzione generale a Sant’Agostino* – filosofiniais darbais įvardijami būtent 386–391 m. laikotarpiu sukurti tekstai³³: Kasicijako dialogai *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*; prieš pat krikštą Milane sukurtas dialogas *De immortalitate animae* ir laisviesiems menams skirtos knygos *Disciplinarum libri*; Romos dialogai *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*; Tagastės dialogai *De musica*, *De magistro*. Beveik identiškai filosofinių darbų sąrašą apibrėžia ir leidimas *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin* (pradėtas 1937) – skirtumas tik tas, kad *Disciplinarum libri* komponentės statusas suteikiamas ir *De grammatica*. Klausimas čia ir galėtų būti užsklęstas, jei ne alternatyvų požiūrį diegiantys leidimai, kuriuose filosofinės minties telkinių koordinatės Augustino darbų korpuse peržengia minėtąjį „kanoną“. Pavyzdžiui, pirmajame viso korpuso leidime prancūzų k. *Oeuvres complètes de Saint Augustin* (1864–1873), kuriam vadovavo M. Jeanas-Josephas-François Poujoulatas ir Jeanas-Baptiste abbe Raulxas, filosofinių darbų rubrikai greta paminėtųjų kūrinių priskiriami ir tokie veikalai kaip *De moribus ecclesiae et de moribus Manicheorum* (387–9), *De vera religione* (390) ir *Regula ad servos Dei* (parašymo laikas lieka diskutuotinas). O štai leidime *Augustinus Opera-*

³³ Nuodugnumo dėlei grįžtant dar prie Posidijaus *Indiculus*, t. y. pirmosios Augustino tekstų sisteminimo pastangos, ankstyvieji tekstai, kurie Monteverde ir kt. tyrinėtojų dėka šiandien interpretuojami kaip filosofinių klausimų telkiniai, yra rikiuojami kitokiais kriterijais grindžiama tvarka: *Contra Academicos*, *De ordine*, *De immortalitate animae* patenka į skirsnį „Prieš pagonis“ (*Contra paganos*); *De libero arbitrio* – į skirsnį „Prieš manichėjininkus“ (*Contra Manicheos*); *De beata vita*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*, *De magistro*, *Disciplinarum libri* (dvi užbaigtos *De grammatica*, *De musica* ir penkios neužbaigtos *De dialectica*, *De rhetorica*, *De geometrica*, *De arithmetica*, *De philosophia*) – į skirsnį „Ivairios knygos, traktatai, laiškai, sukurti visų uoliai siekiančiųjų mokytis labui“ (*Diversi libri vel tractatus, vel epistolae, ad utilitatem omnium studiosorum conscriptae*) (Ramsey: 2010, 169–202).

Werke (pradėtas 2002) Johannesas Brachtendorfas konvencinių filosofinių darbų sąrašą papildo *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388–395). Leidime *Obras completas de San Agustín* (pradėtas 1951) Victorino Capánaga iš ankstyvųjų dialogų nemini *De immortalitate animae*, *De musica* ir apskritai nei vieno teksto, priklausančio *Disciplinarum libri*, tačiau įtraukia įprastai brandžiajam kūrybiniam laikotarpiui priklausančius *De natura boni contra Manicheos* (399) ir *De anima et eius origine* (419–420). Leidime *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (pradėtas 1990) kaip orientuojančia gaire pasiūloma operuoti kategorija „filosofiniai-dogmatiniai darbai“, kuriems priskiriami veikalai *De Trinitate* (c. 399–420/7), *De civitate Dei* (412/13–426/7), *De vera religione* (390), *De utilitate credendi* (391–392), *De fide et symbolo* (393), *De fide rerum invisibilium* (c. 400 arba po 420), *De divinatione daemonum* (406–410), *De fide et operibus* (413), *Enchiridion. De fide, spe, et caritate* (c. 421). Minėtų iniciatyvų, siekiančių perteikti Augustino mąstymo filosofinį matmenį, suma nėra pasiekusi išbaigtumo, todėl išlieka atvira korekcijoms – šiame darbe keliamo tikslo ir uždavinių požiūriu parankiausios esančios konvencinius vertinimus kvestionuojančios iniciatyvos. Kitaip sakant, interpretacinė įvairovė liudija, jog klausimas apie filosofiniais turiniais sodriausius taškus Augustino kūryboje anaipatol nėra iki galo atsakytas ir reikalauja tolesnių tyrimų – tokių, koks pretenduoja būti šis.

Šios disertacijos sąranga yra padiktuota argumentacinio nuoseklumo siekio ir atožvalgos į Augustino pažiūrų chronologiją. Pirmoji dalis skirta klausimui kaip atspirties taškui, būtinam kiekvienai filosofijos istorijos analizei: kokie šaltiniai teikę svarbiausią postūmį Augustino mąstymui? Parodoma, kodėl nusistovėjęs apsiribojimas (neo)platoniskąja tradicija nebūtų pateisinamas interpretacinis žingsnis. Antrojoje dalyje eksplikuojama Augustino filosofinę sistemą, sutelktą į Dievo ir sielos klausimus, grindžianti pamatinė buvimo (*esse*), mąstymo (*cogitare*) ir kalbėjimo (*dicere*) perskyra. Trečiojoje ir ketvirtojoje dalyse, šio tyrimo *maior pars*, analizuojama kalbos suvoktis tokiuose jo ankstyvuosiuose kūriniuose kaip *De dialectica*, *De magistro* ir kt. bei tokiuose brandžiuosiuose kūriniuose kaip *De doctrina christiana*, *De Trinitate* ir kt. Parodoma, jog ankstyvuosiuose prioritetas teikiamas balsu artikuliuotai kalbai (*verbum vocis*), o brandžiuosiuose vyksta poslinkis vidinės kalbos (*verbum in corde*) pirmenybiškumo link – kas numato tolesnę klausimų tėkmę: kokie filosofiniai siekiai galėję lemti tokią slinktį, ar esama abiejų raidos etapų vienybės ir, jei taip, kas esąs ją laiduojantis veiksnys. Galiausiai, paskutinėje darbo dalyje pasiūlomas eskizas, kokios iš to kyla implikacijos kitoms Augustino filosofinės sistemos dalykinėms sritims.

1. ŠALTINIŲ, FORMAVUSIŲ ŠV. AUGUSTINO MĄSTYMĄ, AIBĖS KONTŪRAI

Siekiant rekonstruoti Augustino pasaulėvokos skiriamuosius bruožus, savaime kyla iki šiol kontroversiškas, reikalaujantis atskiros dėmesio jį pasiekusių šaltinių klausimas. Iš karto verta pastebėti, kad šioje dalyje pateikiama tikėtinų šaltinių apžvalga neturėtų versti manyti, kad tai tesanti vien priemonė išeksponuoti Augustino mąstymo skolas Antikos ir vėlyvosios Antikos filosofinėms tradicijoms – priešingai, tai veikiau laikytina pagalba aiškesnėje šviesoje įvertinti jo paties indėlio į filosofijos istoriją mastą. Darbe laikomasi nuostatos, kad dvi kraštutinės interpretacinės prieigos pavieniui – mąstytojo kūrybinių laimėjimų suvedimas į ankstesnes mąstymo tradicijas arba išankstinė atokumo nuo šių tradicijų prielaida, t. y. gebos inovuoti, mąstymo laisvės suabsoliutinimas – vestų link simplifikacijos. Veikiau aristoteliškojo *aukso vidurio* tarp abiejų prieigų ieškojimas laikomas taikliausiu pasirinkimu, kuris reiškia tiek pirminių korelacijų, sąskambių su pirmtakais neversti skubotomis išvadomis apie tarpusavio griežtą priklausomybę, tiek neignoruoti iš įkontekstinimo, įšaknijimo persvarstymo sklindančios šviesos.

Prieš pradėdant gvildinti Augustiną pasiekusių ir jo pasaulėvoką formavusių šaltinių klausimą, nuoseklu bent eskiziškai pateikti jo gyvento laikmečio³⁴ – vėlyvosios Antikos³⁵ – intelektualinių tendencijų apžvalgą. Šis

³⁴ Šiame darbe Augustinui suteikiamas mąstytojo, atstovaujančio vėlyvajai Antikai ir anticipojančio Viduramžius, statusas. Augustiną laikant vėlyvosios Antikos mąstytoju, kliaujamasi tokių tyrinėtojų kaip Catapano ir Lagerlundas pasiūlyta periodizacija. Catapano (2018) studijoje *Il coraggio di pensare: Dagli arcaici al Medioevo* Viduramžių vardą teikia laikotarpiui nuo VI iki XIV a. Panašiai Lagerlundas (2010) enciklopedijoje *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500* Viduramžius skaičiuoja nuo V iki XV a. (pg. Catapano: 2019, 23). Atveriant alternatyvaus požiūrio galimybes, paminėtinos kelios įmantresnės periodizacijos: Gersono (2010) redaguotoje studijoje *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* siūloma manyti, jog vėlyvoji Antika tęsiasi iki pat IX a., tad šiuo atveju Augustiną būtų galima drąsiai atsaistyti nuo epochų sandūros mąstytojo įvaizdžio. Marenbono (2011) inauguracinėje paskaitoje *When was Medieval Philosophy?* Viduramžius pasiūlyta fiksuoti nuo Plotino iki Leibnizo – šiuo atveju Augustinas turėtų nebektėti vėlyvosios Antikos mąstytojo statuso ir virsti Viduramžius reprezentuojančiu atstovu.

³⁵ Terminas „vėlyvoji Antika“ imtas vartoti XX a. (James 2008: 20–30). Tiek anglų k. kaip *Late Antiquity*, tiek vokiečių k. kaip *Spätantike* pirmiausia pasirodė menotyros kontekste: Friedlaender (1945) *Documents of Dying Paganism. Textiles of Late Antiquity in Washington, New York and Leningrad* ir Riegl (1901) *Die Spätromische Kunstindustrie nach der Funden in Österreich-Ungarn*.

laikotarpis laikytinas vienu vienalytiškiausių periodų filosofijos istorijoje, kadangi ginčus kursčiusios filosofinės mokyklos dreifavo į vienintelę platoniskąją, palaiapsniui tapusią eklektišką, t. y. persisunkusia savo varžovų – ypač peripatetikų, stoikų – idėjomis (Catapano: 2017, 119–126). Augustino laikmetis įprastai siejamas su neoplatonizmo³⁶ suklestėjimu – būtent taip nūdienoje vainikuojama nuo Plotino (205–270) prasidėjusi platonizmo atmaina, kuri išskirtina pastanga įveikti Platono ir Aristotelio teiginių prieštarumą, mokymu apie tris viena iš kitos emanuojančias hipostazes ir asmens galutinio tikslo mistifikavimu. Norint įsitikinti neoplatonizmo įsigalėjimu, užtenka prisiminti, jog neoplatonizmo židiniu apie 410 m. vėl tapo Atėnai su neoplatonikais Plutarchu ir Sirijanu priešakyje; taip pat panašiu laiku neoplatonikų mokykla Amonijaus (Hermijaus sūnaus) dėka taip pat įkurta Aleksandrijoje. Neoplatonizmo auganti sklaida teikė conceptualinį mąstymo pagrindą daugeliui mąstytojų³⁷ – sankaba su neoplatonizmu laikytina lotyniškąjį ir graikiškąjį Romos

Vėlyvosios Antikos gimimo metais laikytini 1971 m., kuomet paskelbtas žymusis Brownso veikalas *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. Pastarasis esantis savotišku manifestu, suteikusių apie 200–700 m. laikotarpiui naują reikšminį lauką. Lig tol šis laikotarpis buvo matuojamas ankstesniųjų etalonais, likdamas jų šešėlyje ir neretai pelnydamas civilizacinės stagnacijos, dekadanso įvaizdį. Brownso dėka šis laikotarpis įgavo naujus atskaitos taškus, imtas suprasti kaip toks Antikos tęsinys ar sekmuo, kuris turėtų būti vertinamas savo paties, o ne kitų laikotarpių kriterijais. Įsteigti vėlyvąją Antiką taip pat reiškė nubrėžti platesnes geografines (įtraukti Artimieji Rytai) ir chronologines (atitolinta Viduramžių pradžia) ribas, įgalinti daugiadiscipliniškumą – sukurti palankesnę darbo lauką, kurio stokojo ankstesni tyrinėtojai. Visgi, Jameso taikliu pastebėjimu, nepaisant tyrimų suklestėjimo ir pasiektų įspūdingų rezultatų skaičiuojant nuo 1971 m., tyrimų kryptis išlieka diktuojama multikultūralistinės pasaulėvokos. Jamesas kvestionuoja vėlyvosios Antikos tyrimuose preferuojamas tęstinumo, asimiliacijos, integracijos, transformacijos sąvokas, išskirtinį susitelkimą į dvasinį tikrovės lygmenį, paliekant nuošalėje krizės, nuosmukio analizę, marginalizuojant politinį ir kt. tikrovės lygmenis.

³⁶ Terminas „neoplatonizmas“ atsiradimui pamatai buvo pakloti XVIII a., sulig Bruckerio penkiatomio veikalas *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742–67) pasirodymu (Catana: 2013, 166–200). Vokiečių istorikas Bruckeris, klasifikuodamas įvairias platonizmo atmainas, neoplatonizmui suteikė „eklektinės atskalos“, „Aleksandrijos filosofijos“ vardus. XVIII a. pab. pasiūlytieji įvardijimai buvo pakeisti terminu „neoplatonizmas“, kuris prigijęs iki šių dienų.

³⁷ Neoplatonizmas laikytinas tuo conceptualiniu pagrindu, kuris ryškesniu ar blankesniu pavidalu buvo būdingas visiems krikščionių mąstytojams nuo Augustino iki Anzelmo Kenterberiečio (Moran: 2014, 508–524). Kitaip sakant, neoplatonizmas tarnavęs tarsi bendroji paradigma, darniau derėjusi su teologinių klausimų darbotvarke nei Aristotelio pažiūros ar stoikų materializmas.

imperijos arealus vienijusiu bendruoju vardikliu, – tačiau tai jokiū būdu nereišké, kad prieš tai buvusios platonizmo formos, pvz., vidurinis platonizmas³⁸, nustojo savo gyvasties (jo pavyzdžiu galétų tarnauti Platono sekėjo Temistijaus komentarai Aristotelio veikalams). Mezgamas santykis su neopltoniškojo mąstymo paradigma savo laipsniu įvairavo, skleidėsi daugialypėmis atmainomis. Tarp iškilesnių mąstytojų, įrašytinų į neopltoniškosios tradicijos liniją ir operavusių lotynų kalba: Apulijus iš Madauros (II a.), kurio kūryboje juntami tiek Platono filosofijos, tiek Aristotelio, peripatetikų, stoikų logikos elementai; Makrobijus (IV–V a.), kurio kūryboje atsispindi pažintis su Platono, Plotino, Porfirijo, Cicerono idėjomis; tokie Augustino amžininkai kaip Kalcidijus (IV a.) ir Martijanas Kapela (V a.). Neopltonizmo centriniais vartais į lotyniškąją literatūrą neabejotinai laikytinas Plotino ir Porfirijo tekstų vertėjas Marijus Viktorinas (III–IV a.). Žvilgsnį perkėlus į graikiškąją arealą, priešakyje iškyla Klemensas Aleksandrietis bei Origenas (II–III a.), Tėvai Kapadokiečiai (IV a.), Pseudodionisijas Areopagitas (V–VI a.), tokie Augustino amžininkai kaip Nemesijas iš Emesos ir Sinesijas iš Kirėnės (IV–V a.). Nors, apskritai žvelgiant, lotyniškoji vėlyvosios Antikos filosofinė literatūra kiekybiniu požiūriu nusileidžia graikiškajai, dėl Augustino ir Boecijaus itin gausaus kūrybinio palikimo šie kiekybiniai svertai smarkiai palenkiami lotyniškosios literatūros naudai. Vargu, ar tai galétų paaiškinti dažnai nurodomas faktas, jog lotyniškajame pasaulyje nebūta institucionalizuotų filosofijos mokyklų – jų stoką bent iš dalies kompensavo retorikos mokyklos, kuriose neabejotinai vietą rado ir filosofijos studijos. Kad ir kaip rezervuotai būtų žvelgiama į išorinių veiksmų įtaką idėjų raidai, sunku būtų paneigti, kad imperatoriaus Justinijano sprendimas 529 m. uždaryti Atėnuose atkurtą Platono Akademiją bei neopltonikų mokyklos Aleksandrijoje uždarymas 641 m. yra riboženklis, keitęs visų pagoniškių platonizmo atmainų tolesnę egzistenciją.

Priėmus pasiūlytąją intelektualinio konteksto Augustino gyventu laikmečiu versiją, t. y. sutikus dėl jo priklausymo platoniškosios tradicijos sekėjų ratui³⁹, natūraliai kyla klausimas, kokios konkrečios personalijos

³⁸ Bruckerio dėka ši perskyra ėmė reikšti tokias chronologines ribas: vid. platonizmas tapo siejamas su 80 pr. Kr. – 220 po Kr. periodu, neopltonizmas – su 200–550 m. periodu. Debatai, ar ši perskyra yra atverianti tikrąją *status quo*, anaipol nėra užsklėsti. Pasak Catanos, šios distinkcijos atsisakymas būtų kur kas tinkamesnis atspirties taškas, leidžiantis persvarstyti šioms laikotarpiais priskiriamus mąstytojus ne vien Platono filosofijos šviesoje (2013: 166–200).

³⁹ Įdomu, jog Augustinas pats sau niekuomet neteikė Platono sekėjo titulo (Zwollo: 2018, 448). Iš itin gausių tyrinėjimų, siekusių Augustino kūrybą svarstyti neopltoniškosios tradicijos šviesoje, kaip iškilesni paminėtini šie: Marrou studija *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique* (1958), Garvey studija *St.*

galėjo jam priklausyti. Kitaip tariant, ką iš tiesų reiškia Augustino žymusis pareiškimas apie jį pasiekusias platonikų knygas⁴⁰: *quosdam libros Platoniorum* (*Conf.* VII.9.13-14), *Plotini paucissimis libris* (*Beata u.* I.1.4)? Spėjimų ratą galima būtų apriboti trimis neoplatonikais, kuriuos pats Augustinas nurodo kaip artimesnius jo laikams (*recentiores*): Plotinu⁴¹, Porfiriju⁴² ir Jamblichu⁴³ (*Ciu.* VIII.12) (Beatrice: 1989, 248–250). Pastariesiems reiškiamą simpatiją neturėtų klaidinti, neva Augustino santykis su platonikų pažiūromis buvęs vienpusiškai pozityvus – iš tiesų jis buvęs daugiabriaunis, kartais įgavęs ir griežtos kritikos toną. Tai įtaigiai iliustruoja Porfirijo pažiūrų ambivalentiškas vertinimas: viena vertus, Porfirijui suteiktas žymiausio, puikiausio pagonių filosofo statusas (*nobilissimus philosophus paganorum*), kadangi jis atstovaujantis geriausiai, t. y. platoniskajai, mokyklai, kita vertus, jis laikytas netikru, apgaulingu filosofu (*falsus philosophus*), kadangi priešgyniaujantis krikščionybei, kuri suprasta kaip vienintelė *verissima philosophia* (Catapano: 2018, 65). Svarstant pažinties su Porfirijo pažiūromis klausimą, veikiausiai *De regressu animae* (dar žinomas kaip *De philosophia ex oraculis*) buvęs vienu iš tų pagrindinių tekstų, kurie priklausė Augustino disponuotoms *libri Platoniorum* (O'Meara: 1958, 103). Keliant pažinties su Plotino filosofija klausimą, pasakytina, kad ji veikiausiai vykusį šių *Eneadų* dalių pagrindu: I.2.3 (Apie dorybes); I.4.7 (Apie laimę); I.6.7-8 (Apie grožį); I.8.13 (Apie blogio kilmę); III.2.13 (Apie Apvaizdą); III.4.2 (Apie asmeninį demoną); IV.3.12 (Apie sielą); V.1.10 (Apie tris hipostazes) (Beatrice: 1989, 251). Nors Plotiną, Porfiriją galima būtų vadinti klasikiniiais kandidatais, svarstant Augustino *libri Platoniorum* autorystės klausimą, vis dėlto šiandien nebėra pagrįsta sąrašą vien jais ir užskleisti. Minėtųjų neoplatonikų įkvėpimo šaltinis – Platonas – yra pirmasis papildantis pastarąjį: vertinant vien formaliai, Platono vardas ir įvairūs jo vediniai Augustino veikaluose nuskamba apie 252 kartus (O'Connell, pg. Bowery: 1999, 654–657; Fleteren: 1999, 651–654). Kad ir kuris atsakymas ar jų kombinacija būtų pasirinkta, viena yra akivaizdu, jog Augustinas neturėjęs tiesioginės prieigos prie šaltinių graikų k., jo pažintis su Platonu ir / ar jo minties linija sekusiais filosofais galėjęs

Augustine: Christian or Neoplatonist? (1939), Heideggerio paskaitų rinktinė *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921).

⁴⁰ Susidomėjimo šių knygų autoryste pradžia fiksuotina ties 1859 m. ir sietina su Bouillet asmenybe (Beatrice: 1989, 248–250).

⁴¹ Plotino kandidatūros rėmėjais įvardytini tokie tyrėjai kaip Grandgeorge, Alfarcas, Norregaardas, Henry, Testardas, Hadot, O'Connellis.

⁴² Atitinkamai Porfirijo – O'Meara, Courcelle, Theileris.

⁴³ Išsamių Jamblichio kandidatūrą sveriančių darbų stinga. Tikėtina šio stygiaus priežastis – referencijų į Jamblichą stoka Augustino kūriniuose.

vykti vien antrinių šaltinių, t. y. vertimų į lotynų k., pagrindu. Įprasta manyti, jog Plotino *Eneadų*, Porfirio *De regressu animae* vertimai jį galėję pasiekti Marijaus Viktorino dėka, Platono *Timajo* vertimas – Cicerono dėka, o *Faidono*, *Faidro*, *Valstybės* vertimai – per tuometines rinktines, kompiliacijas. Svarstant prieigos prie pastarųjų klausimą, keltinos Senekos *Contra superstitiones* ir Kleanto fragmentų vertimų, tokių sąvadų kaip *Opiniones omnium philosophorum*, kandidatūros. Laurai už platonikų minties sklaidą Augustino artimiausioje lotynų kalba operavusioje aplinkoje taip pat tenka Simplicijonui, Ambraziejui, Malijui Teodorui (Catapano: 2016, 721–722). Neoplatoniškųjų ir krikščioniškųjų elementų santykis⁴⁴ Augustino mąstyme, ypač ankstyvuojų jo kūrybos tarpsniu, t. y. dar iki *Confessiones* – tai diskusijų, suklestėjusių pirmaisiais trimis XX a. ketvirčiais, ašis (Johnson: 1972, 25–53). Tokie konkretesni klausimai – kiek Augustino kūryboje yra šių tradicijų sandūros taškų, kokia tvarka juos reiktų hierarchizuoti ir pan. – lig šiol sulaukia ne tik nevienareikšmių atsakymų, bet ir neteikia ženklų apie artėjantį konsensumą.

Visgi Augustiną įrašyti vien į platonikų ar neoplatonikų gretas būtų pernelyg konformistiškas žingsnis, jo minties rezonavimo su kitomis filosofinėmis tradicijomis atveju paieška anaiptol nėra marginalus projektas. Aristotelio minties tradicija galėtų būti pirmasis tiriamąjį lauką papildantis kandidatas. Čia galima būtų nepatikliai pastebėti, jog Aristotelio analitinė svarstymo maniera tikrai neprimena Augustino retoriškai užaštrintos plunksnos, tačiau akademiniai debatai šiandien vyksta jau ne dėl Augustino pažinties su Aristotelio idėjomis fakto, o tik dėl šios pažinties masto⁴⁵. Apologiją minties giminystei tarp šių dviejų mąstytojų galima pradėti atkreipiant dėmesį į Augustino vėlyvųjų debatų varžovo Julijano kreipinį (net jei ir esama jame kiek ironijos) į Augustiną – „kartaginiečių Aristotelį“ (*Aristoteles Poenorum*) (*C. Iul. imp.* 3.199). Kita drąsinanti paskata įžvelgti jų minties bendrystę kyla iš paties Augustino ne tik eksplisitinio pareiškimo apie savo ankstyvą pažintį su Aristotelio *Kategorijomis* (*Conf.* IV.16.28), bet ir ne kartą siūlomomis dešimties kategorijų, kaip *categoriae* arba *praedicamenta*, rikiuotėmis (*Conf.* IV.16.28, *Trin.* V.1.2, *Trin.* V.7.8). Į klausimą, ką iš tiesų Augustinas turėjęs galvoje, sakydamas, kad į jo rankas

⁴⁴ Prielaida, jog Augustino mąstymas esantis išaknytas į abi šias tradicijas, išgalėjo Courcelle paskelbus studiją *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1950).

⁴⁵ Aristotelio minties įnašą Augustino filosofijoje svarstė Schneideris tokiuose autoritetinguose darbuose kaip *Das Wandelbare Sein* (1938) ir *Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (1957), taip pat Edwardsas studijoje *Aristotle and Early Christian Thought* (2019).

patekęs „kažin koks aristoteliškas veikalas“ (*Aristotelica quaedam*), pavadintas „Dešimčia kategorijų“ (*Decem categoriae*), atsakoma įvairiopa. Įprastai yra atmetama idėja apie jo prieigą prie originalo graikų k. (kaip ir jau aptartu platonikų knygų atveju) ir veikiau svarstomos vertimų į lotynų k. galimybės. Stipriausi kandidatai yra šie trys Augustino laikmečiu cirkuliavę tekstai: Marijaus Viktorino vertimas ir komentarai Porfirijo *Isagoge*, Martijano Kapelos *De Nuptiis* skyreliai ir paslaptingos autorystės *Categoriae Decem* (Minio-Paluello: 1945, 65–67). Tyrinėtojų nuomonės šiuo klausimu vėlgi išsiskiria: siūloma šios trijulės favoritu laikyti Marijų Viktoriną, ypač jei atsižvelgiama į *De Trinitate* V skyrių, kuriame Augustinas pateikia intriguojančią, lotyniškajam pasauliui adaptuotą Aristotelio dešimties kategorijų versiją (Lössl: 2012, 99–121), arba *Categoriae Decem* (Kenny: 2005, 125–132). Nors diskusija šiuo klausimu dar nėra užsklęsta, visgi galima pastebėti, jog atožvalga į *Categoriae Decem* autorystės istoriją neleidžia šio teksto laikyti labiausiai tikėtiniu kandidatu. Nuo VIII a. pab. (Alkuino dėka) iki XVII a. pab. (šv. Mauro benediktinams atlikus Augustino *corpus* apvalymą nuo abejotinos autorystės tekstų) *Categoriae Decem* buvo laikomas paties Augustino tekstu. Atsisakyti idėjos apie pastarojo autorystę nebuvo sunku jau vien dėl to, kad *Categoriae Decem* nėra minimas nei paties Augustino visų savo darbų peržvalgoje *Retractationes*, nei Posidijaus *Indiculus*. Tačiau, nepaisant tyrėjų mėginimų veikalėlių galutinai atsieti nuo prieskyros Augustinui ir suteikti *Paraphrasis Themistiana* vardą (Minio-Paluello – už; Lösslas – prieš), šiandien veikalėlis dažnai įgauna *Pseudo-Augustini Categoriae Decem* arba *Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana* antraštes. Svarstant kitų Aristotelio veikalų šansus patekti į Augustino akiratį, paminėtina intriguojanti hipotezė apie jo pažintį su Porfirijo komentarais ne tik Aristotelio logikos klausimams skirtiems kūriniais, bet ir *Fizikai*, *Metafizikos* XII knygai, *Nikomacho etikai* (Booth: 1977, 76–77). Net jei šie įvardyti motyvai nėra pakankami Augustiną priskirti peripatetikų sekėjų ratui, visgi nebūtų pagrįsta tokį tyrimo projektą tiesiog atmesti. Juolab kad, griežtai tariant, nei vienas patristikos laikotarpiui priskiriamas mąstytojas nelaikytinas Aristotelio filosofijos sekėju – visgi referencijų į Aristotelio veikalų korpusą epizodiškumas nebūtinai reiškęs jo filosofijos ignoravimą, galėjo būti mezgamas latentinis santykis, eksplacitiškai demonstruojant lojalumą krikščionių šventraščiu (Edwards: 2019, viii–xi). Nors Platonas helenistiniame pasaulyje iš tiesų savo populiarumu viršijo Aristotelį – Edwardso žodžiais tariant, Platonas buvęs „Kantu“ ir „Šekspyru“ viename asmenyje, –tai savaime dar nereiškia, jog

šiuo laikotarpiu pasirodę Aristotelio veikalams skirti komentarai⁴⁶ esantys paviršutiniai ir neverti atožvalgos.

Pradėtos apologijos – Augustino neapriboti naryste platoniškojoje tradicijoje – naudai taip pat pasitarnauja žvilgsnis į jo santykį su skeptikų bei stoikų minties tradicija. Nepaisant skepticizmui teikto pranašumo prieš manichėjizmą – Augustinas skeptikus vadina nuovokesniais (*prudenciores*) (*Conf.* V.10.19) – pagrįsti simpatijas pastariesiems nebūtų lengva vien dėl jiems išlietos kritikos jo ankstyviausiame išlikusiame dialoge *Contra Academicos*. Tačiau vien jau tai, kad Augustinas jautė būtinybę nustatyti savo santykį su šia filosofine tradicija, yra verta imti domėn aplinkybė. Tyrinėtojų sutarimu, žinios apie Akademijos skepticizmo tradiciją jį greičiausiai pasiekė Cicerono dėka. Pastarojo veikalas *Academica* galėjęs būti įkvėpimo šaltiniu Augustino dialogui *Contra Academicos* (Curley: 1996, 28–29). Apskritai Ciceronas vaidino išskirtinį vaidmenį formuojant ankstyvąjį Augustino filosofinių interesų lauką – ne kartą eksplicitiškai rodomas ir implicitiškai juntamas susižavėjimas pastarojo pasaulėvoka. Deja, nūdienės galimybės identifikuoti šių dviejų mąstytojų minties giminybę neapsieina be kliuvinių: abu *Academica* leidimai išliko tik daliniu pavidalu, jau nekalbant apie *Hortenzijų* (Augustino prioritetinį Cicerono veikalą: *Conf.* III.4.7, *Beata u.* 1.4), kuris mūsų laikų apskritai nepasiekė.

Keliant klausimą, kas įgalino Augustino pažintį su *libri Stoicorum* (*Cresc.* I.19.24), stoikų filosofijos pernešėju į lotyniškąją tradiciją tradiciškai laikomas Varonas. Didžiulį autoritetą savo laiku pelnęs Varono enciklopedinis veikalas *Disciplinarum libri IX* greičiausiai buvęs Augustino ankstyvojo užmojo išdėstyti *artes liberales* įkvėpimo šaltiniu (Hagendahl: 1967, 589–593). Pavyzdžiui, imant vieną iš šios numatytos rinktinės – veikalėlio *De dialectica* – atvejį, Augustino minties jungtis su stoikų ženklinimo teorija tapo bene visuotinai pripažįstama tokių tyrėjų kaip Fischeris (1912) ir Barwickas (1957) dėka (Ebbesen: 2007, 138–139). Šioji „klasika“ neapsiėjo be opozicijos, kvestionavusios ne tik Varono ištikimybę stoikų pažiūroms, bet ir Augustino prieigą prie stoikų filosofiją perteikiančio šaltinio – pastarąsias intrigas atitinkamai sukūrė Fehlingo (1958) ir de Rijko (1977) teoriniai indėliai. Tradicinės interpretacijos, jog Augustiną stoikų tradicija pasiekė per Varoną, svorį lengvina tai, jog paties Augustino tekstai

⁴⁶ Pažintis su helenistinio pasaulio mąstytojais, kūrusiais komentarus Aristotelio veikalams, dabartiniams tyrinėtojams tapo kur kas gilesnė dėl Sorabji pirminių šaltinių sisteminimo ir jų vertimų. Minėtina nelygstamos vertės Sorabji šaltinių rinktinė *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook* (pirmą kartą išleista 2004), pasirodžiusi trijų tomų, skirtų psichologijos, etikos, religijos, fizikos, logikos ir metafizikos klausimams, pavidalu.

laikomi Varono kai kurių neišlikusių veikalų pagrindiniu atkūrimo šaltiniu (Hagendahl: 1967, 589–593). Klausimo keblumą taikliai atskleidžia Hagendahlis įžvalga, jog veikale *De civitate Dei* (Augustino *opus magnum*) nuorodų į Varoną ir jo veikalus gausu, o ankstyvajame nebaigtame tekste *De dialectica* nė vienos. Šis neaiškumas vargiai gali būti išsklaidytas, kadangi Varono *Disciplinarum libri IX* nėra išlikę. Apskritai dėl mūsų laikus pasiekusių ankstyvųjų stoikų veikalų stokos neišvengiamai kliaujamasi tokių mąstytojų kaip Sekstas Empirikas, Diogenas Laertietis ir kt. veikalais kaip pastarųjų pažiūras perteikiančiais liudijimais. Šioji aplinkybė yra daugelio ginčų dėl validžiausios stoikų teorijos rekonstrukcijos priežastis.

Sudarius filosofinių šaltinių, formavusių Augustino mąstymą, bendriausią eskizą, svarbu pažymėti, kad pažinties su krikščioniško pobūdžio literatūra apimtis yra ne mažiau teorinių rūpesčių keliantis klausimas. Akivaizdu, kad Augustino pažintis su krikščionybe nebuvo apribota krikščionių šventraščių⁴⁷, net jei pastarojo monopolinė vieta tarp kitų disponuotų šaltinių yra įtikima vien jau dėl jo egzegetinio pobūdžio veikalų gausos⁴⁸. Svarstant šių šaltinių tikėtiną apimtį, imtinas domėn Augustino rodomas susidomėjimas šventraščio aiškintojais, komentuotojais (*tractatores*)⁴⁹ (*Trin.* I.4.7; *Trin.* II.1.2). Būtent Augustino pažintis su Hilarijono, Tėvų Kapadokiečių, Ambraziejaus, Marijaus Viktorino,

⁴⁷ Šventraščiui priskiriamų knygų sąrašą (*totus autem canon Scripturarum*) Augustinas pateikia veikale *De doctrina christiana* (II.8.13). Vienas iš svarbių šio sąrašo ypatumų esantis tas, jog įtraukiamos visos deuterokanoninės ST knygos: nors Barucho kn. (priklausanti deuterokanoninėms kn.) neįvardijama, vis dėlto ji įtraukiama kaip Jeremijo kn. dalis (Costello: 1930, 65–70). Augustino nurodomas šventųjų raštų kanonas (*scripturae canonicae*) dera su nustatytoju bažnytinių susirinkimų, vykusių Šiaurės Afrikoje 393 m., 397 m., 419 m., metu (beje, dviejų paskutiniųjų susirinkimų dalyviu buvęs ir pats Augustinas). Vienas iš įtikimų motyvų, skatinusių rengti šiuos susirinkimus vieną po kito – pastanga atremti šv. Jeronimo pažiūras, t. y. deuterokanoninių knygų įtraukimo į visuotinį kanoną kvestionavimą.

⁴⁸ Tokių kaip *De Genesi ad litteram libri duodecim*, *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*, *De Genesi aduersus Manicheos libri duo*, *De consensu euangelistarum libri quattuor*, *De sermone domini in monte libri duo*, *Quaestiones euangeliorum libri duo*, *Quaestiones XVI in Matthaem*, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio liber unus*, *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, *Expositio epistolae ad Galatas liber unus*, *De octo quaestionibus ex ueteri testamento*, *Annotationes in Iob liber unus*, *Speculum*, *Locutionum libri septem*, *Quaestionum libri septem*, *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, *Enarrationes in Psalmos*, *De disciplina christiana* ir kt.

⁴⁹ Nuo IV a. neapsiribojimas šventraščiu, bet apeliavimas į autoritetą pelniusių krikščionių raštus tapo tarp Bažnyčios Tėvų paplitusia praktika (Graumann, pg. Parry: 2015, 8).

Grigaliaus iš Elviros, Pseudoatanazo, Dedimo Aklojo krikščioniškosios teologijos klausimams skirtais tekstais šiandien nebekelia abejonių (Cipriani: 2015, 154–156). Žinoma, toks Augustiną pasiekusių šaltinių skirstymas į dvi klases – filosofinius ir krikščioniškuosius – tėra sąlyginis ir neturėtų kurti lūkesčio, jog daroma scholastinės skirties tarp filosofijos ir teologijos laukų prielaida. Kalbant apie tuometinę krikščioniško pobūdžio literatūrą, būtina pabrėžti, jog ji neabejotinai įėmė filosofinės argumentacijos sandus. Kodėl, užuot apsiriboję pažodiniu įsipareigojimu šventraščiui, ankstyvieji krikščionys nevengė pasitelkti filosofinės argumentacijos, galima paaiškinti trimis motyvais: (1) dėl laikmečio diktuoto iššūkiu atremti skepticizmo nuotaikas, t. y. įteisinti tikrojo pažinimo galimybę; (2) dėl būtinybės suformuoti savo identitetą, rasti teisingos šventraščio interpretacijos kriterijų ir užkirsti kelią viduje augančiai interpretacinei įvairovei; (3) dėl ambicijos į visuotinumą, kuris reiškė, jog dialogo su helenistine kultūra mezgimas negalėjęs vykti, ignoruojant pašnekovo mąstymo pagrindus, t. y. helenistinę edukacinę sistemą, cirkuliuavusias sąvokas ir jų istorinį šleifą – filosofinis neraštingumas tokių uždavinių akivaizdoje buvęs tiesiog nepateisinamas (Karamanolis: 2013, 1–28). Ne mažiau svarbu pažymėti ir tai, jog filosofinių tradicijų vertę apibrėžiančio kriterijaus Augustinas ieškojęs būtent krikščionių šventraštyje: Jn 1.1-18, Rom 1.18-25, Kol 2.8 tapo atraminiais taškais, formuojančiais jo sprendimus tikrosios filosofijos⁵⁰ (*vera philosophia, germana philosophia*), tikrojo filosofo⁵¹ klausimais (Catapano: 2016, 726).

Kadangi krikščioniškoji pasaulėvoka šaknijasi žydiškojoje tradicijoje – pasak Augustino, be Senojo Testamento nebūtų ir krikščioniškosios teologijos, – verta aptarti jo santykį ir su ja. Nors tai vis dar nėra nuodugnai apsvartyta tema, akivaizdu, jog šis santykis esąs daugiasluoksnis: tokie jo kūriniai kaip *Contra Faustum Manicheum* (400–2), veikalo *De ciuitate Dei* (412/13–426/7) dalis, kurioje apžvelgiama žydų tautos (*gens Iudaea*) istorija, bei ypač vėlyvasis traktatėlis *Aduersus Iudaeos* (428–30) yra pakankami tuo įsitikinti. Augustino svarstymai apie žydiškąją tradiciją pirmiausia formavosi jo ginčų su manichėjininkais kontekste – tai ne kartą pastebi tokie tyrinėtojai kaip Fredriksen ir Oortas. Visgi, Oorto manymu, tiesioginiai ryšiai su tuo metu gyvenusiais žydais taip pat formavo Augustino nuostatas šios tradicijos

⁵⁰ Tikroji filosofija kitaip dar buvo įvardijama kaip „mūsų krikščioniškoji filosofija“ (*nostra christiana philosophia*) ir priešinama „pagonių filosofijai“ (*philosophia Gentium*) (C. Iul. IV.14.72).

⁵¹ Atsakymas į klausimą, kas yra tikrasis filosofas, formuluotas dvejopai: „mylintysis išmintį“ tikslintas į „mylintysis Dievą“ (*verus philosophus est amator dei*) (Ciu. VIII.1).

atžvilgiu (2023: 20). Tuo metu, Fredriksen tvirtinimu, „žydai“ Augustinui – tai visų pirma teologinė kategorija, nepriklausoma nuo to, kiek su jais jis buvęs susipažinęs kasdieniame gyvenime (2010: 370). Taigi, klausimas, kuo iš tiesų remiasi Augustino spekuliacijos apie šią tradiciją, tebėra atviras diskusijoms. Įdomu pastebėti, jog darydamas skirtį tarp hebrajų, izraelitų ir žydų Augustinas iš pradžių hebrajus vertinęs teigiamai, o izraelitus ir žydus – neigiamai, bet palaipsniui ši takoskyra išblankusi (Oort: 2023, 1–23). Viena vertus, hebrajai (arba izraelitai, žydai) kaip asmenys bei jų kalba svarstyti tarsi šis tas švento, kita vertus, dėl nuolatinių paklydimų savo tautos istorijoje, dėl Jėzaus Kristaus nužudymo drauge įgavę ir negatyvų prasminį krūvį. Viena vertus, jie laikyti tarsi mūsų knygų sergėtojais (*quasi custodes librorum nostrorum*), t. y. krikščionybėje išsipildančių pranašysčių saugotojais, taigi pasitarnaujančiais⁵² krikščionių bažnyčiai, kita vertus, krikščioniškojo tikėjimo priešinkais (*inimici fidei*), įstatymo besilaikančiais kūniškai (*carnaliter*), nesiekiančiais jo dvasinio, aukštesnio lygmens. Tai iliustruoti galima būtų Augustino raginimu atlaikyti dvilypį iššūkį – viduje ir išorėje – blogus krikščionis bei eretikus, žydus, pagonis atitinkamai⁵³ (*S.* 15.6). Visgi iškalinga yra ir tai, jog traktatėlyje (ar veikiau platesnės apimties pamoksle) *Aduersus Iudaeos* siekta ne paneigti žydiškas nuostatas, nepaisant pavartoto žodžio *aduersus* pavadinime, bet veikiau paraginti krikščionis su meile (*cum dilectione*) skelbti, liudyti žydams, kviesti juos atsiversti į krikščionybę (*Adu. Iud.* 10.15). Taigi, čia į žydus pažvelgta kaip į potencialius krikščionis, labiau per palankią nei priešišką optiką, t. y. žydiškoji pasaulėvoka vertinta kaip iš principo perlydoma į krikščioniškąją. O savo ruožtu krikščionių bažnyčia apmąstyta kaip tikrasis Izraelis (*verus Israel*) – kas tik dar kartą liudija apie gilių krikščioniškojo tikėjimo šaknų pripažinimą.

Iš visų oponuojančių krikščioniškajai teologijai ir lyg šešėlis ją lydėjusių srovių atskiro dėmesio nusipelno jau paminėtas manichėjizmas⁵⁴, t. y. tuometinė gnosticizmo atmaina, paremta persų pranašautojo Manio (*c.* 216–276) mokymu. Apie Augustino palankumą jai liudija vien jau tai, kad jo pats ankstyviausias kūrinys *De Pulchro et Apto* (*c.* 380, neišlikęs) galėjęs turėti manichėjiškų elementų (Oort: 2020b, 293–324). Tačiau jau po

⁵² Įdomu, jog žydų diaspora Augustino vertinta pozityviai, nes sulig žydų išsisklaidymu sklidę ir jų šventieji raštai (Oort: 2023, 9).

⁵³ *Foris tolera haereticum, tolera Iudaeum, tolera paganum. Tolerā et intus malum christianum.*

⁵⁴ Manichėjininkų tekstų graikų, lotynų ir koptų kalbomis vertimai į anglų kalbą prieinami Gardnerio ir Lieu redaguotoje studijoje *Manichaean Texts from the Roman Empire* (2004).

atsivertimo ar veikiau sugrįžimo⁵⁵ prie krikščionybės 386 m. jo kūryboje aiškiai juntama pastanga kurti distanciją nuo manichėjininkų, kurių slaptai draugijai jis kaip *auditor* priklausęs apie devynerius metus. Manichėjybei būdingą dualistinę pasaulėvoką, paremtą gėrio ir blogio, Šviesos ir Tamsos karalysčių, dviejų visiškai skirtingos prigimties pradų prielaida, Augustinas keitė monistine pasaulėvoka. Ypatingos jo kritikos sulaukė manichėjininkų nuostata, jog gėris esąs nejudrus ir neveiklus, o į jį nuolat kėsinausi galinga ir veikli blogio jėga. Kaip atsaką šiai radikaliai, tiesmukai vizijai Augustinas kūrė blogio kaip *privatio boni* sampratą, taip gėrio ir blogio santykio lygtį reformuluodamas iš naujo. Visgi, nepaisant daugybės problemų, kurių sprendimas vis atsiremavo į priešpriešą manichėjiškai laikysenai, Augustino sėkmės atsiriboti nuo pastarosios laipsnis tebekvestionuojamas. Pasak Oorto, plėtodamas dviejų *civitates* arba *societates* teoriją⁵⁶ brandžiajame veikale *De civitate Dei* jis iš dalies vėl grįžęs prie atsisakytos dualistinės pasaulėvokos (2013: 199–234). Darant prielaidą, jog dviejų *civitates* kaip autonomiškų aibių, kurios nėra subordinuojamos, palenkiamos viena kitai ar redukuojamos viena į kitą, postulatus pateisinama įžvelgti jau ankstyvojoje Augustino kūryboje, manichėjizmą galima būtų laikyti ne tik jo kritikos taikiniu, bet tuo pat metu ir jo minties varomąja jėga. Kartais net teigiama, jog augustinė teologija apskritai vargiai suvokiama be *Šviesos religijos* išmanymo, jog manichėjybės teigiama įtaka visai Vakarų civilizacijai nepelnytai pražiūrima (Oort: 2020a, 133–149). Visgi šiame darbe antrinama Ratzingerio požiūriui, jog Augustino pasaulėvokai iki 386 m. (iki atsivertimo į krikščionybę) geriau suprasti imtinai domėn veikiau Cicerono ir Vergilijaus kūrybinis palikimas, o saitai su manichėjizmu neturėtų būti pervertinami (pg. *Ibid.*, 137–138). Ieškant argumentų šiai laikysenai, itin paranku persvarstyti pirmąsias devynias *Išpažinimų* knygas, kuriose Augustinas filosofiniu požiūriu nuodugnai ir giliai aprašo laikotarpį iki savo atsivertimo.

Pažymėtina, jog atsitraukimas nuo manichėjininkų Augustinui reiškė ne vien pastangą atsisakyti dualistinės pasaulėvokos, bet ir priešiško žydiškajai tradicijai: „Faustas [manichėjininkų lyderis] teigia: ... Vis dėlto

⁵⁵ Pasak Catapano, turint galvoje Augustino ankstyvą krikščionišką auklėjimą, tiksliau būtų kalbėti apie jo sugrįžimą prie krikščionybės, o ne apie atsivertimą griežtąja prasme (2024: 29). Pažymėtina, kad vienas iš svarbiausių postūmių šiam sugrįžimui – tai jo pažintis su *libri Platoniorum*.

⁵⁶ Plėtojant *dviejų miestų* teoriją, didelę reikšmę vaidina valios kryptis – meilė Dievui arba tam, kas žemiau Dievo, lemia priklausomybę vienam ar kitam miestui kaip mistinei bendrijai. Galiausiai tai reiškia, jog mūsų gyvenamasis pasaulis esąs šių mistinių bendrijų, amžinai laimingųjų bei amžinai pasmerktųjų, mišinys (*permixtio*), tačiau šių bendrijų narių koncentracija konkrečiose politinėse bendruomenėse esanti regima vien Dievui.

gražinkite Įstatymui jo deramą orumą, pašalinkite iš jo žydų begėdystes kaip ataugas, pripažinkite jo iškraipymo kaltę perrašinėtojams, ir tuoj pat pamatysite, kad mes judaizmo (*Iudaismus*), o ne Įstatymo (*Lex*) priešai“⁵⁷ (*C. Faust.* 22.2). Šis jų priešiškusumas ėjęs drauge su doketizmu, kas krikščioniškąjį mokymą apie *Incarnatio* bei *Resurrectio* darė nepateisinamą. Augustinas atremia tokias manichėjininkų nuostatas, Senąjį Testamentą svarstydamas *secundum spiritum* būdu ir gindamas Jėzaus Kristaus realų kūniškumą kaip sąlygą atpirkimui. Pripažinus Augustino palankumą žydiškajai tradicijai, kaip siūlo manyti Fredriksen (2010), tampa įmanoma iškelti šios disertacijos teminiam laukui svarbų klausimą: koku laipsniu jam buvusi pažįstama iš žydiškosios tradicijos išplaukianti žodžio kaip įsaknyto į veiklą (o ne abstraktaus, iškūnyto vieneto) samprata. Žydams tikrasis žodžio supratimas reikalavo veikimo, konkrečių praktinių įsipareigojimų laikymosi, o ne vien spekuliatyvaus, teorinio pritarimo. Žinoma, visa tai svarstyta, imant domėn Augustino priekaištą žydams, jog šie įstatymo laikosi kūniškai⁵⁸ (*carnaliter*), o tai jiems esanti kliūtis išvelgti tikrąją šventraščio ašį – Kristaus malonę (Fredriksen: 2010, 268). Malonė – tai viena esminių temų Augustino teologiniame repertuare, pelniusi jam *Doctor Gratiae* titulą bei drauge atverianti atskiro aptarimo reikalaujantį platų krikščioniškosios teologijos horizontą.

Šiais nepretenduojančiais į griežtas išvadas Augustino pasaulėvoką formavusių šaltinių aibės kontūrais siekta atverti kelią tolesniems svarstymams – kodėl Augustino *libri philosophorum* nebūtų pateisinama užsklęsti vien ties platoniškos manieros mąstytojų raštais, kodėl saitai su ankstyvųjų stoikų, skeptikų, Aristotelio ir kt. minties tradicijomis laikytini pagrįstais ir reikšmingai papildančiais konvencinę interpretaciją. Drauge tai pastanga tikėtinų tarpininkų, įgalinusių Augustino pažintį su filosofiniais šaltiniais graikų k., nesusiaurinti iki klasikinės Cicerono, Marijaus Viktorino ir Varono trijulės, bet veikiau atsklęsti kelius platesnėms šio klausimo sprendimų kryptims. Remiantis šioje dalyje pateiktais pastebėjimais kaip pagrindu, tolesnėse darbo dalyse analizuojama, koku laipsniu tokie Augustino kūriniai kaip *De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana*, *De Trinitate* ir kt. yra grįsti dialogu su filosofinėmis tradicijomis bei kokiais būdais šis dialogas nukreipiamas krikščioniškosios pasaulėvokos linkme.

⁵⁷ *Faustus dixit:... alioquin reddite Legi propriam dignitatem, Israeliticis ab eadem turpitudines tamquam verrucas incidite, deformationis eius crimen scriptoribus imputate, et statim videbitis nos Iudaismi inimicos fuisse, non Legis.*

⁵⁸ Kūnas (*caro*) skirtinas nuo buvimo kūniško pobūdžio (*qualitas carnalis*) – kūnas kaip toks yra geras gero Dievo kūrinys, o buvimas kūniško pobūdžio turi negatyvią moralinę žymę, taikomą visų pirma nusidėjėlio sielai (Fredriksen: 2010, 170).

2. PERSKYROS ESSE–COGITARE–DICERE PAMATIŠKUMAS

Augustino mąstymas apima platų klausimų ratą, tačiau tai dar nereiškia, jog šie neturi vienijančios ašies ar sprendžiami izoliuotai vienas nuo kito. Daugelis jo sprendžiamų problemų laikytinos išvestinėmis iš dviejų svarbiausių – Dievo ir sielos⁵⁹ – klausimų. Pastarieji klausimai – tai didžiausias Augustino rūpestis, lydėjęs jį tiek ankstyvosios, tiek brandžiosios kūrybos tarpsniuose. Šiandien tokią formuluotę – *de anima* ir *de Deo* – galima interpretuoti kaip įimančią ir filosofinio (pvz., sielos supanašėjimo su Dievu bei jos galutinio tikslo), ir teologinio pobūdžio (pvz., *Incarnatio*, *Resurrectio*) sritis. Sielos ir Dievo problemų susaistymas, sujungimas (*σύγκρισις*) sufleruoja dar platoniską ir Cicerono raštų įkvėptą žingsnį (Doignon, pg. Catapano: 2001, 246–247). Catapano ir kitų tyrinėtojų taikliu pastebėjimu, šiuos klausimus performulavus į savęs paties ir prado / šaltinio pažinimo problemas, lengvai pasiekama Plotino mintis: pvz., „tas, kuris išmoko pažinti save, pažins, iš kur yra atėjęs“⁶⁰ (*Enn.* VI.9.7.33-34). Nepaisant šių iš tiesų tikėtinų sąšaukų, Augustino priimtas sprendimas savąją „darbotvarkę“ susiaurinti iki šių dviejų laikytinas precedento neturėjusiu, originaliu filosofijos istorijoje sprendimu (Catapano: 2001, 247). Mąstomosios tikrovės sričiai teikiamą pranašumą juntamosios, materialiosios⁶¹ atžvilgiu (platoniskosios tradicijos atgarsį!) iliustruoti galima kad ir šiais Augustino teiginiais, jog palaimingiau ir pranašiau šiek tiek suvokti apie Dievą nei surinkti žinias apie visą pasaulį, juolab, kad

⁵⁹ Jau ankstyviausiuose dialoguose *Soliloquiorum*, *De ordine* (vadinamuosiuose Kasicijako dialoguose) Augustinas apibrėžia rūpimą probleminį lauką, apribotą Dievo ir sielos klausimais.

„A. – Noriu pažinti Dievą ir sielą.

A. – *Deum et animam scire cupio.*

R. – Nieko daugiau?

R. – *Nihilne plus?*

A. – Visiškai nieko.“

A. – *Nihil omnino (Sol. I.2.7).*

„Klausimas dvilypis: vienas apie sielą, kitas apie Dievą“ (*duplex quaestio est, una de anima, altera de deo*) (*Ord.* II.18.47).

⁶⁰ *ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.*

⁶¹ Įprastai pastebimas Augustinui būdingas abejingumas *disciplina naturalis* atžvilgiu (Cipriani: 2013, 51). Visgi šio mąstytojo požiūrį į materiją, materialumą galima būtų vadinti nepelnytai pamiršta tema. Šią spragą ištaiso Moro parengta monografija *Il concetto di materia in Agostino* (2017), kurioje minėtoji tema atsiveria kaip teisėta ir reikšminga – Augustino materijos samprata (kaip *materia spiritalis vel intellectualis; m. animalis; m. corporalis*) esanti glaudžiai susieta su kintamumu (*mutabilitas*), kuris savo ruožtu esąs kūrinijos bendrasis vardiklis, atskiriantis ją nuo Kūrėjo lygmens.

Dievas esantis arčiau (*propinquior*) žmogaus už visus sukurtuosius esinius⁶² (*Gn. litt. V.16.34*), jog žmogus sudarytas iš sielos ir kūno, iš kurių siela esanti geresnė (*melior*), o kūnas blogesnis⁶³ (*deterius*) (*Sol. I.12.21*). Augustino prioritetinius klausimus apie Dievą ir sielą galima būtų svarstyti pasitelkiant įvairiausių pūvių, tačiau šio darbo teminiame lauke taikliausia ir labiausiai pasitarnaujanti yra skirtis tarp būties (*esse*), mąstymo (*cogitare*) ir kalbėjimo (*dicere*) lygmenų. Tiek Dievas, tiek siela Augustino svarstomi kaip būvantys, mąstantys / pažįstantys bei save išreiškiantys kalba. Nepaisant to, kad Dievas labai viršija, pranoksta⁶⁴ sielos plotmę ir kad siela savo ruožtu siekdama vienybės su Dievu turinti peržengti save pačią, būtent pastaroji skirtis tarp būties, mąstymo ir kalbėjimo padeda išryškinti ne tik nuotolio, bet ir sąlyčio tarp Dievo ir sielos taškus.

2.1. Dievas kaip *summa substantia*

Žvelgiant į Dievo klausimą per žmogiškąją (taigi itin ribotą) prizmę, pažymėtinas kalbos neatitikimas mąstymo atžvilgiu ir šio nepajėgumas adekvačiai išreikšti Dievo būties. Šis trijų plotmių prasilenkimas išreiškiamas tolesne formuluote: nepasakoma, kaip kad apmąstoma, ir neapmąstoma, kaip kad yra⁶⁵ (*Trin. V.3.4*). Kitaip sakant, kalba praskleisdama dieviškąją tikrovę drauge ją ir paslepia: Dievas iš principo yra neišreiškiamą substancija (*substantia ineffabilis*), tačiau žmogus pasitelkdamas žodžius visgi siekia ją išreikšti (*Gn. litt. V.16.34*). Tokiu būdu tarp šių trijų plotmių – būties, mąstymo ir kalbos – įsteigiamas sunkiai peržengiamas barjeras, tačiau drauge šis barjeras ir pasitarnauja aiškinant

⁶² ... *tamen propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt... cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere.*

⁶³ *Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est.*

⁶⁴ Augustinas terminą *transcendere* (pereiti, peržengti, pranokti) pasitelkia, norėdamas perteikti platonikų filosofavimo esmę – jiems filosofavimas reiškias peržengimą, t. y. daugelio materialių dalykų suvedimą į vieną Idėją bei daugelio Idėjų suvedimą į visa ko pradmenį (Aertsen: 2004, 139–140). Šis terminas Augustino vartojamas iš esmės dviejuose kontekstuose: nusakant sielos kilimą į Dievą bei patį Dievą. Pirmuoju atveju pabrėžiama, jog Dievo paieška įpareigoja pranokti ne tik tai, kas išoriška, bet ir save patį. Antruoju – jog Dievo statusas išskirtinis tuo, jog jis, būdamas aukščiausia substancija, peržengia visus kintančius kūrinis. Svarstyti, jog Augustino sąvoka *transcendere* galėjusi būti Plotino sąvokos *ἐπέκεινα* (anapus, toluomoje, anoje pusėje) vertimas – tuomet ji suvoktina pastarosios šviesoje (Knittermeyer, pg. Aertsen: 2004, 145).

⁶⁵ *nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur ut sunt.*

prieštaras, iškylančias analizuojant Dievo problemą. Prieštarų pagrįstumas galioja vien kalbos lygmenyje, jos nėra perkeltinos nei į mąstymo, nei juo labiau į būties lygmenis. Todėl vienas esminių Dievo nusakymų krikščioniškoje tradicijoje – *una essentia, tres Personae* – pasirodo kaip paradoksalus tik paviršiniame, t. y. kalbiniame, sluoksnyje, kuris neatitinka gilesnių mąstymo ir būties sluoksnių. Svarbu pastebėti, jog Dievui *per se* šios skirtys niveliuojasi: jo paties būtis, mąstymas-pažinimas ir išraiška per Žodį yra tapatūs dalykai. Dar daugiau, Dievas svarstytinas kaip esantis, mąstantis ir tariantis aukščiausiu laipsniu – Dievas esąs *summa substantia*, t. y. substancija aukščiausiu laipsniu ir vieninteliu egzemplioriumi.

Taikant perskyros tarp *esse, cogitare* ir *dicere* lygmenų optiką, Dievo kaip visos tikrovės prado problema sprendžiama tvirtinant, jog (1) Dievas būva tokiu būdu, jog sutampa su pačia būtimi; Jo būtis kaip nekintanti visiškai skiriasi nuo sukurtųjų esinių kintančios būties; Dievas būva kaip paprastas, nesudėtas, t. y. visa, ką kalbėdami predikuojame apie Dievą, yra Jis pats; (2) Dievui būti ir mąstyti yra vienas ir tas pats aktas, Dievo mąstymui būdinga tai, kad tarp Jo ir Idėjų nesama metafizinės skirties, t. y. Idėjos cirkuliuoja Dievo „prote“ jo „minčių“ statusu; (3) galiausiai Dievas kalbos aktu kuria pasaulį bei išreiškia save Žodžiu, prilygstančiu Jam pačiam, t. y. tarp dieviškųjų asmenų – Tėvo, Sūnaus, Šv. Dvasios – besiskleidžiantys trilypiai santykiai nereiškia hierarchijos ir nepanaikina Jo tobulo paprastumo, nesudėtumo. Siekiant eksplikuoti šį postulatų visetą, pirmiausia reikalinga atožvalga į substancijos problemą, numanančią *esse* dėmens analizę. Klausti, kas yra *substantia* (arba *οὐσία*), Augustinui tolygu kelti aukščiausios būties instancijos klausimą: substancija apibrėžta kaip „kažkas, kas yra“⁶⁶ (*En. Ps.* 68.I.5) – tad nenuostabu, jog šis terminas taikomas visų pirma Dievui. Formuluoję „kažkas, kas yra“ implicitiškai glūdi metafizinės hierarchijos esinijoje ir santykio tarp šių hierarchinių lygmenų problema. Atsakymų, kokį kriterijų reiktų taikyti, idant vieniems esiniams būtų suteiktas prioritetas vietoje kitų, filosofijos istorijoje būta įvairių. Augustinas, neskubėdamas substancijos statuso suteikti materialiajai tikrovės daliai, bet visų pirma jį skirdamas mąstomiesiems esiniams, iš esmės žengia platoniškąją arba neopltoniškąją mąstymo liniją, kas lėmė, jog tapo įprasta dėmesį pirmiausia sutelkti į Plotino išvalgų jo mąstyme pėdsakus. Tokia formulotė kaip Dievas yra *summa substantia* (*Conf.* VII.16.22) galėtų būti atraminis taškas, leidžiantis nutiesti paraleles su neopltoniškąja tradicija. Plotinas savo ruožtu eksplicitiškai simpatizuoja platonikams, *οὐσία* siejantiems su inteligibiliuoju tikrovės lygmeniu, o

⁶⁶ *substantia ergo aliquid esse est.*

Aristotelį kritikuoja (ypač *Enn.* VI.1.1) už kategorijų sąrašo neišsamumą, t. y. inteligibiliųjų esinių stoką jame (Chiaradonna: 2014, 216–225). Kitaip sakant, Plotino substancijos samprata *toto caelo* skiriasi nuo peripatetikų: jam vien inteligibilusis esinys yra iš tiesų nusipelnęs *οὐσία* statuso, o visa kita (*τὰ ἄλλα*) tėra antrinė, žemesnio lygmens substancija. Taigi tai, kas iš tiesų yra, yra tobulai vieningas Idėjų pasaulis, kuris pristatomas kaip nediskursyvi dieviškojo Intelkto, antrosios hipostazės, veikla, o žemesniojo lygmens esiniai vadinami *οὐσία* tik homonimiškai⁶⁷. Plotino kritiška laikysena Aristotelio *Kategorijų* atžvilgiu reiškia, jog, norint iš tiesų pagrįsti Aristotelio daromas ontologines perskyras, tenka priimti Platono filosofijos įskiepi. Pažymėtina, jog šioji Plotino pastanga Aristotelio filosofiją sverti Platono filosofijos šviesoje atitinka laikmečio dvasią: harmonijos tarp šių mąstytojų paieškos įvairiomis formomis ėmė skleistis jau II a. po Kr.⁶⁸

Darant nedidelį ekskursą ir žvelgiant į sąvokos *οὐσία* reikšminius laukus Aristotelio filosofijos ribose, pasakytina, kad pasirodydami daugialypiais pavidalais jie pareikalauja tyrėjų interpretacinio išradingumo. Koegzistuojančių substancijos sampratų pagrindinės koordinatės yra tokie Aristotelio veikalai kaip *Metafizika* ir *Kategorijos: Metafizikoje* surengiamos keturių kandidatų (esmės, universalijos, rūšies, substrato) į substancijos statusą rafinuotos varžybos, pagrindiniais substancijos bruožais nurodomas gebėjimas egzistuoti atskirai ir individualumas (*τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι*) (*Met.* VII.III.1029a). *Kategorijose* substancija apibrėžta kaip pamatinis subjektas, pagrindas, laikantis neesminius, antrinius tikrovės elementus, nors drauge esama ir tam tikro galvosūkio dėl skaidymo į pirminių ir antrinių substancijų atvejus: pirmine substancija (*οὐσία πρώτη*) vadinamas konkretus biologinis esinys (pvz., štai šis žmogus, štai šis arklys), o antrine substancija (*οὐσία δεύτερα*) – šio konkretaus objekto rūšis, giminė (pvz., žmogus kaip toks, arklys kaip toks, gyvūnas). Taigi bendrybių vadinimas substancijomis, nors ir antrinėmis, galėtų būti pagrindu žvilgsnį sugrąžinti į Platono siūlytą ontologiškai stipriausių vienetų – inteligibiliųjų esinių, Idėjų – teoriją ir šiuo būdu pateisinti Plotino priekaištus Aristoteliumi.

Sąvokos *οὐσία* kelionei į lotyniškąją filosofinę tradiciją įprastai yra būdingi du prasminiai akcentai, išreiškiami sąvokomis *essentia* ir *substantia*: terminu *essentia* įprastai yra nurodoma dalyko esmė, savastis, tai, kas dalyką daro juo pačiu; terminu *substantia* – veikiau dalyko buvimas, realumas.

⁶⁷ Pasak Aristotelio, dalykai, kurių įvardijimas yra tas pats, o esmės apibrėžimai skirtingi, vadintini homonimijomis (*Cat.* 1a1–6).

⁶⁸ Pavyzdžiui, lankstesnė *Kategorijų* interpretacija sietina su Aleksandro iš Afrodisijos vardu – jo dėka Aristotelio pirminių substancijų sąrašė vieta surandama ir pirmajam Judintojui (arba visa judinančiai Nejudamybei).

Svarstant Augustino sąvokos *substantia* vartosenos ypatumus, svarbu pažymėti, kad jis ją dažnai gretina su *essentia*. Toks griežtos skirties tarp pastarųjų vengimas – Augustinas eksplicitiškai jomis referuoja į istorinį šleifą turinčią *oβoía* (*Trin.* V.2.3) – reiškia ne visada pageidaujamus teologinius sekmenis. Aštriausios prieštaros kyla, kuomet į svarstymo lauką įtraukiamas didžiausią ontologinį krūvį turintis tikrovės elementas, t. y. Dievas, kuris apibrėžiamas ne tik kaip *summa substantia* (*Conf.* VII.16.22), bet ir kaip *summa et altissima essentia* (*Trin.* X.12.19). Pabrėžiant dalyko egzistencijos, realumo prasminį akcentą, Dievo kaip Švč. Trejybės apibrėžimas – *una essentia, tres substantiae* – tampa save pačią paneigiantis ir taisomas sąvoką *substantia* keičiant sąvoka *persona*. Kitas šių sąvokų reikšminės sanklodos atvejis – kai jomis nurodoma daikto esmė, savastis, tai, kas dalyką daro juo pačiu – taip pat yra ne mažiau pretenzingas. Kalbėti apie Dievą pamatinio subjekto, substrato (*subiectum* arba *ὑποκειμενον*), kuris glūdi po kintamaisiais, t. y. kuris nėra priskiriamas niekam kitam ir kuriam yra priskiriama visa kita, terminais reikštų bent teorinę neesminių dalykų, priklausančių jam *in subiecto, in substantia* režimu, galimybę (*Trin.* VII.4.9-5.10) ir būtų neatleistina teologinė klaida. Pastaroji reikšmė taikytina vien kintantiems (*mutabilis*) ir sudėtos, t. y. paprastumo stokojančios, struktūros (*non simplex*) esiniams, priklausantiems materialiajam tikrovės lygmeniui: pvz., kūnui, esančiam ontologiniu pagrindu spalvai ar formai.

Nepaisant įvairių Augustino mąstymo įsišaknijimo neoplatoniškoje tradicijoje pavidalų, jo pamatinės metafizinės nuostatos veikiau paremtos krikščioniškąja pasaulėvoka – tai leidžia pritarti Andersono laikysenai (1965: 1–11). Būtent Plotino svarstymas apie būtį viršijantį tikrovės lygmenį – Vienį arba Gėrį – nėra suderinamas su Augustino nuostata Dievą, nepranokstamą tikrovės viršūnę, tapatinti su pačia būtimi: Dievas įvardijamas kaip aukščiausia būtis (*summa essentia*) (*Ciu.* XII.2), pats būti (*ipsum esse*) (*Trin.* V.2.3), tas, kuris yra aukščiausiu laipsniu (*qui summe est*) (*Uera rel.* 18.35). O neoplatoniškoje tradicijoje būtis tėra viena iš tikrovės sklaidos pakopų. Taigi pastanga tarp Dievo ir būties dėti lygybės ženklą veikiau kyla iš išipareigojimo krikščionių šventraščiui, kuriame ši idėja ne kartą nuskamba eksplicitiškai (pvz., Iš 3.14). Dievą skelbiant pačia būtimi ir visko, kas egzistuoja, priežastimi⁶⁹ (*Diu. qu.* 16), įsteigiama hierarchinė būties struktūra – esiniams suteikiama būties skirtingu laipsniu⁷⁰ (*Ciu.* XII.2). Šitai įtvirtinama ne tik Dievo ontologinė viršenybė, bet ir apibrėžiamas jo atsakomybės laukas: šis apribotas esinija, t. y. vien tuo, kam

⁶⁹ *Deus omnium quae sunt, causa est.*

⁷⁰ *aliis dedit esse amplius, aliis minus.*

būdinga būtis. Kitaip sakant, iš jo atsakomybės lauko išbraukta visa, kas krypsta į nebūtį, į esaties stygių (*deficere ab essentia; tendere ut non sit*), t. y. kas pagal apibrėžimą esantis blogis kaip gėrio trūkumas (*privatio boni*) (*Mor.* II.2.2). Kadangi Dievas yra *summe esse*, jo priešingybė tegali būti *non esse*, tačiau tai implikuoja, kad iš tiesų nėra jokio antipodo, t. y. jokio esinio, kuris aktualiai būtų ar potencialiai galėtų būti priešingas Dievui (*Ciu.* XII.2). Todėl, kuomet Dievas įvardijamas aukščiausiuoju gėriu (*summum bonum*), tai anaipol nereikia pretenzijos įsteigti tai, kas viršytų būtį, kadangi aukščiausias gėris iš tiesų ir yra, sutampa su pačia aukščiausiaja būtimi⁷¹ (*Uera rel.* 18.35). Dievo kaip aukščiausiojo Gėrio įvaizdis veikia leidžia paaiškinti kūrybos akto intenciją, postūmį suteikti būtį kitiems, nors ir ne aukščiausią būtį, kuria yra jis pats⁷² (*Ciu.* XII.2). Dievą laikant būtimi ir gėriu vienu metu, motyvas, dėl kurio visa buvo sukurta – idant būtų, turėtų būtį (*cur ea fecit? Ut essent*) – tampa pateisinamas tuo požiūriu, jog bet kuris būties pavidalas laikytinas geru; tai, kas yra gera, yra arba pats Dievas, arba iš Dievo (*aut Deus, aut ex Deo*) (*Uera rel.* 18.35).

Dievo būtis ypatinga paprastumu, nesudėtumu, Dieve visa, ką vadiname „savybėmis“, yra Jis pats: „ką turi, tuo ir yra“ (*quod habet hoc est*) (*Ciu.* XI.10.1). Pvz., Dievui būdingas gerumas, didumas nereikia Jo dalyvavimo Gėrio ir Didybės Idėjose, bet veikia Dievas yra pats Gėris ir pati Didybė. Tai reiškia, kad Dieve nėra jokios akcidencijos (*nihil itaque accidens in Deo*), t. y. kad jame *ex definitione* negali būti nieko prarandamo (*amissibilis*) ar kintančio (*mutabilis*), kad jis išlieka absoliučiai nekintantis (*omnino incommutabilis*) (*Trin.* V.4.5). Tokia savybės / kokybės (*qualitas*) ir substancijos sutapties idėja galėtų liudyti Aristotelio minties peržengimą. Pažymėtina, kad santykio tarp kintamumo ir nekintamumo lygtį į apyvertą sugražina krikščionių šventraščio aksioma, skelbianti, jog nekintantis, amžinas Dievas įsikūnijęs, tapęs istorine asmenybe. Šios dvi Augustino mąstymo linijos – jog Dievas esantis pastovus, nekintantis ir drauge jog Dievas nusižeminęs iki žmogaus lygmens, tapęs sąlygotas laikinių aplinkybių ir tapsmo – nėra iki galo suvienijamos, tarp jų tvyranti įtampa tik iš dalies užgrindžiama (Johnson: 1972, 43).

Toliau telkiantis į *cogitare* dėmenį, galima kelti dvilypį Dievo būties ir mąstymo santykio bei Dievo ir Idėjų santykio klausimą. Pirmasis spęstas *esse* ir *cogitare* aktus sutapatinant, t. y. būtis nėra pagrindas, ant kurio steigiasi išvestinis dalykas, mąstymas, Dievo būtis negali stokoti mąstymo-pažinimo, Dievui būti ir reiškia mąstyti-pažinti ir *vice versa* – Dieve *esse*,

⁷¹ *summum bonum est summe esse.*

⁷² *sed non summe esse, sicut est ipse.*

vivere, intellegere aktai sutampa⁷³ (*Ciu. VIII.6*). Antrasis spręstas tolstant nuo Platono Idėjų pasaulio ir Demiurgo santykio traktuotės ir veikiau artėjant prie viduriniam platonizmui būdingos laikysenos. Augustino mąstyme vyrauja tendencija Idėjas ir Dievą sulieti, t. y. Idėjas laikyti tiesiog esančiomis dieviškajame prote⁷⁴ (*Diu. qu. 46*). Idėjos (kaip *ideas, formas, species, rationes*) Augustino žymiajame *Quaestio de ideis* apibrėžtos kaip pirmieji pavidalai arba pastovios, nekintančios, nesukurtos, amžinos, visuomet išliekančios tuo pačiu būdu daiktų priežastys. O visa, kas tik gali imti ir liautis būti, visa kintančioji plotmė svarstyta kaip sukurta pagal Idėjas – tad kiekvieno kūrinio būtis nesanti savarankiška, bet laikosi dėl dalyvavimo (*participatio*) jose. Šios iš filosofinės tradicijos kylančios nuostatos tarnavusios tarsi išeitis neprasilenkti su krikščionių šventraščiu ir drauge paaiškinti, kaip Dievas kūręs sulig Idėjomis – Dieve pagal apibrėžimą visa privalo būti amžina, nekintama, teisinga, tad amžinosios Tiesos tiesiog esančios pats Dievo protas (*Lib. arb. II.6-7*). Svarstant Idėjų buvimo anapus Dievo (*extra se*) teorinę galimybę, tektų pasiekti nepageidaujamą sekmenį, jog Dievas kūrybos metu privalėjęs remtis kažkuo jam pačiam išorišku, t. y. tuo, kas nėra integralu su jo paties esme, – o tai liudytų Dievui priderančio tobulumo stoką. Privilegija regėti Idėjas ir tokiu būdu pasiekti aukščiausią palaimą rezervuota vien tik racionaliajai sielai (*anima rationalis*), t. y. sielai, kuri disponuoja vidine, inteligibiliąja akimi – protu, svarstymu (*mens, ratio*). Maža to, Idėjų regėjimui racionalumas nėra pakankama sąlyga, greta būtina ir atitiktis krikščioniškiems moraliniams standartams, t. y. idant taptų apšviesta ir artima Dievui (*Deo proxima est*), siela turi būti mylinti, šventa ir tyra.

Klausimas, ar ir koku būdu Dievui būdingas *dicere* aktas, sprendžiamas, žengiant į kūrimo metafizikos ir Švč. Trejybės probleminius laukus. Mintis, jog Dievas atlieka *dicere* aktą, pirmiausia kildintina iš krikščionių šventraščio⁷⁵: pastarajame dažnai kartojama frazė *Dixit Deus* Augustino yra traktuojama kaip ženklas, jog visa yra sukurta per Žodį (*per Verbum suum fecit*), jog Dievas vykdamas savo valią būtent per Žodį (*Gn. litt. I.2.6-3.8*). Sprendimas svarstyti Dievą kaip tariantį, išreiškiantį save verbališkai⁷⁶ (*Trin. XV.21.40*) galėtų kurstyti lūkestį, jog tai esantis būdas pamąstyti kūriniją ir Kūrėją saistančius bendruosius bruožus. Tačiau iš tiesų

⁷³ *quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intellegere, quasi possit vivere non intellegens.*

⁷⁴ *divina intellegentia continentur; in ipsa mente Creatoris.*

⁷⁵ Krikščionių šventraštis suprantamas kaip Dievo valios (*voluntas Dei*) išraiška (*Doctr. chr. II.5.6*).

⁷⁶ *in coaeterno sibi Verbo suo dixit quodam modo.*

Dievo ištarnos kūrimo akto metu, pvz., pirmoji ištara *Fiat lux*, nėra giminingos žmogiškajai kalbai – *Fiat lux* nėra įsiterpęs ir pranykęs inkluzas Dievo gyvenime ar nuoroda į Jo valios pokytį, t. y. iš sprendimo tylėti į sprendimą ištarti, o vėliau vėl į sprendimą nutilti. Klausimas „Nejau Dievo Žodis skamba ir liaujasi?“⁷⁷ (*Io. eu. tr.* I.8-10) atsakomas neigiamai. Dar daugiau, Dievas apibrėžiamas kaip grynasis intelektas (*purus intellectus*), nepasitelkiantis balso / skambėjimo ir kalbų daugio (*sine strepitu et diversitate linguarum*), todėl klausimas, kuria kalba Dievas pavadino šviesą dieną, o tamsybės naktimi, atsakomas, jog tai nei hebrajų, nei graikų, nei lotynų ar kokia kita kalba (*Gn. adu. Man.* I.9.15).

Svarstant *dicere* dėmenį, dar iškalbingesnis esąs Švč. Trejybės klausimas, kadangi visas Dievo tariamas Žodis (*totum Verbum*) yra tiek pat amžinas (*coaeternus*) kaip ir jį tariantis Dievas (*Gn. litt.* I.2.6-3.8). Kitaip sakant, dar prieš pasaulio kūrimą Dievas, tardamas Žodį, kuris yra lygus jam pačiam, nepaliaujamai ir nekintamai **taria save patį**⁷⁸ (*Trin.* VII.1.1). Trys dieviškieji Asmenys svarstomi kaip tariantysis, tariamas žodis bei juos abu vienijanti meilė (*dicentem... verbum eius... caritatem*) (*Trin.* XV.6.10). Klausimas, kaip Dievas save išreiškia per Žodį, prilygstantį jam pačiam, sprendžiamas vėlgi *dicere* ir *esse* aktus laikant lygiaverčiais: Dievui būti (*Deo esse*) ir būti dieviškuoju Asmeniu (*personam esse*) yra tas pats (*Trin.* VII.6.11). Reikšminga pažymėti, kad spręsdamas Švč. Trejybės klausimą Augustinas savitu būdu pasitelkia aristoteliškąją *relativus* kategoriją: aristoteliškasis *substantia-accidens* (arba *οὐσία-τὰ συμπεβηκότα*) modelis taisomas, numatant tarpinį trečiąjį kelią, kuris reiškia daugiau nei *accidens*, tačiau ir ne *substantia* griežtąja prasme. Tvirtinama, jog nors apie Dievą nieko negali būti sakoma akcidencijos atžvilgiu (*secundum accidens*), kadangi jam būdingas nekintamumas, vis dėlto iš to dar neplaukia, jog visa, kas tik apie jį sakoma, yra būtina pasakoma substancijos atžvilgiu (*secundum substantiam*) (*Trin.* V.5.6). Šis nepatenkantis nei į substancijos, nei į akcidencijos režimą kalbėjimo būdas vadintas *ad aliquid*: Tėvas vadinamas Tėvu ne savo paties (*ad se*), bet Sūnaus atžvilgiu (*ad Filium*), lygiai taip Sūnus vadinamas Sūnumi Tėvo atžvilgiu (*ad Patrem*). Kategoriją *relativus* laikyti akcidencija, anot Augustino, būtų klaida, kadangi Sūnaus buvimas Sūnumi ir Tėvo buvimas Tėvu nėra nei pradžią turintis įvykis, nei kada nors liautis galintis dalykas – nesama jokios akcidencijai būdingos kaitos. Nors Tėvystė ir Sūnystė yra apibrėžiama kaip amžina, nekintanti, *relativus* tapatinti su substancija taip pat būtų klaidingas žingsnis dėl

⁷⁷ *Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est?*

⁷⁸ *semper atque incommutabiliter dicit se ipsum.*

esančios krypties ne į save patį (*ad se*), bet į vienas kitą (*ad invicem, ad alterutrum*) – tinkamiau tai vadinti substancialiu, amžinu santykiu. Galima būtų papriekaištauti, kad *ad aliquid* išsiskirstymas į kelis atvejus (pvz., *ad Filium, ad Patrem*) galiausiai numano tam tikrus ontologinius vienetus, tarp kurių šis *ad aliquid* galėtų cirkuliuoti. Taip pat galima būtų kvestionuoti, ar *ad se* ir *ad aliquid* perskyra neįsteigia skirtingų ir galbūt net subordinuotų Dievo buvimo būdų. Tačiau lūkestis už *ad aliquid* išvelgti jį palaikantį tvirtesnį ontologinį vienetą, anot Augustino, būtų teisėtas tik kintančiame tikrovės lygmenyje – svarstant nekintančio Dievo klausimą, atsakymas į klausimą „kas trys“ (*quid tria*) nereiškia įvairovės (*diversitas*), paneigiančios Dievo vienumą (*unitas*), įsteigimo (*Trin.* VII.4.9). Pripažindamas skirtį *ad se* ir *ad aliquid* galiojančia, Augustinas vėlgi jos nelaiko kaip nors ardančia Dievo prigimties paprastumą ar steigiančia subordinaciją. Dieviškąjį Asmenį apibrėžus tuo, kas jis yra kito Asmens atžvilgiu, neišklabinamas Dievo vienoviškumas ir ontologinis tvirtumas, t. y. tai nėra priežastis jam paliauti būti ar silpniau būti savo paties atžvilgiu; taip pat Dievą apibrėžus savo paties atžvilgiu, neįsteigiama kliūtis dieviškųjų Asmenų buvimui. Atsakymas į klausimą, kodėl šiems vienas kito nepanaikinantiems Dievo buvimo būdams nebuvo suteikta loginė ar ontologinė hierarchija, o veikia siūloma jų absoliutaus lygiavertiškumo idėja, vėlgi glūdi krikščioniškosios pasaulėvokos postulatuose.

Augustino novatorišką operavimą kategorija *relativus* – aristoteliškosios jos sampratos peržengimą – galima aiškinti apologetinėmis paskatomis, t. y. kaip polemikos su arijonų erezija sekmenį. Lygybės tarp trijų dieviškųjų Asmenų gynyba skleidėsi akistatoje su arijonais bei neoarijonais, siūliusiais Asmenų pavaldumo vienas kitam santykius ir iš dalies grąžinusiais į apyvertą Plotino ontologinių lygmenų hierarchijos schemą. Augustino laikysena ypač atsiskleidžia polemikoje⁷⁹ su Eunomijumi⁸⁰, kuri savo iškalbingiausias koordinatas įgauna *De Trinitate V*

⁷⁹ Pasak tradicinės interpretacijos, Augustinas, kritikuodamas arijonų ereziją, apeliuoja į Eunomijų (Hill: 1991, 49). Augustino pažintis su Eunomijaus kūryba vykusį netiesiogiai, t. y. greičiausiai per Tėvų Kapadokiečių – Bazilijaus Didžiojo *Adversus Eunomium*, Grigaliaus Nisiečio *Contra Eunomium* – vertimus į lotynų k. Pasak alternatyvaus siūlymo, *De Trinitate V* kn. išvelgtina polemika veikia su nuosaikiais arijonais (Barnes: 1993, 185–195).

⁸⁰ Eunomijus (330?–394) – žymiausias IV a. pab. arijonų antrosios kartos (arba tiesiog neoarijonų) atstovas, Aetijaus mokinys, kritikavęs I Nikėjos susirinkimo metu patvirtintą krikščionių tikėjimo išpažinimą. Nuosaikieji arijonai, tokie kaip Akakijus ir Eudoksijus, kritikuodami dieviškųjų Asmenų tapatumą esmės lygmeniu, siūlė priimti esmės panašumo prielaidą. Kuomet radikalieji arijonai, tokie kaip Eunomijus, dieviškuosius Asmenis siekė dar labiau atskirti, t. y.

knygoje. Kokios svarbiausios šių priešgyniaujančių argumentacijų sankirtos? Eunomijaus siūlymu, du dieviškuosius Asmenis, Tėvą ir Sūnų, reikėtų svarstyti nepagimdytojo (*ἀγέννητος*) ir pagimdytojo (*γέννητος*) sąvokomis, kas galiausiai veda į Asmenų supriešinimą⁸¹ esmės lygmeniu. Tėvas suvokiamas kaip niekuo iš savo esmės nesidalijantis (*μεταδούς*) su pagimdytoju, nieko negimdantis tokio kaip jis pats: jis vienas yra nepagimdytasis ir niekas, kas tik yra pagimdyta, negali turėti nepagimdytojo esmės⁸² (*Lib. apol. 28*). Kadangi Tėvas gimdydamas remiasi ne savo esme, bet valia (*βούλησις*): jis nieko negimdo pagal savo paties esmę (*οὔτε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν*), bet veikiau „ko valiojo, pagimdė“ (*ἐβουλήθη ἐγέννησε*). Argumentui rafinuotumo suteikia dar ir tai, kad Tėvas arba Dievas (*θεός*) apibrėžtas ne tik kaip nepagimdytasis, bet ir kaip vienas, neturintis pradžios, paprastas, nesudėtingas (*Εἷς/μόνος, ἄναρχος, ἀπλοῦς, ἀσύνθετος*), nepriimantis jokios esinijos (*ὄντα*) nei virš savęs, nei su savimi, nei savyje. Tęsdamas nusižengimus tradicinėms krikščionių tikėjimo išpažinimo formuluoatėms, Eunomijus Sūnų įskaitė ne tik tarp pagimdytųjų, bet ir tarp kūrinių, dirbinių⁸³. Vienintelis Dievas svarstytas kaip nepagimdytas, nesukurtas, nepadirbdintas (*ἀγέννητος, ἄκτιστος, ἀποίητος*). Tuo metu Dievo Sūnus (*υἶος τοῦ θεοῦ*) – kaip nepagimdytojo gimdinys (*γέννημα τοῦ ἀγεννήτου*), nesukurtojo kūrinys (*κτίσμα τοῦ ἀκτίστου*), dirbinys to, kuris pats yra nepadirbdintas (*ποίημα τοῦ <ἀ>ποιήτου*), nors ir vienintelis toks iš visų likusiųjų gimdinių, kūrinių, dirbinių.

Pasiūlytieji pavaldumo santykiai, žinoma, neapsiriboja dviejų pirmųjų Asmenų atveju – kai Dievas, kaip visa ko kūrėjas (*δημιουργός*), pagimdė, sukūrė, padirbdino savo Sūnų, po to per Sūnų sukūrė Šv. Dvasią (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐποίησεν*) ir visus likusius kūrinius (*μετὰ δὲ τοῦτο τὰ λοιπὰ πάντα*) (*Lib. apol. 28*). „Per Sūnų“ Eunomijaus svarstyme reiškė, jog Šv. Dvasia sukurta Tėvo valdžia, įsakymu (*ἐξουσία, πρόσταγμα*) ir Sūnaus veiksmu, galia (*ἐνέργεια, δύναμις*). Kitaip tariant, šioji seka implikavo, kad Sūnus savo esme, protu / sumanymu yra pavaldus Tėvui⁸⁴, o Šv. Dvasia

nuosaikiųjų arijonų siūlyta esmės panašumo prielaida suprasta kaip grėsmė niveliuoti skirtumus tarp dieviškųjų Asmenų, todėl laikyta nepakankama pataisa.

⁸¹ Eunomijus siekė pateisinti Asmenų hierarchiją, remdamasis krikščionių šventraščiu (Jn 14.28): pvz., „Tėvas, kuris mane siuntė, yra didesnis / aukštesnis už mane“ (*Ὁ πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν*) (*Lib. apol. 11*).

⁸² Šiais pareiškimais pasipriešinta I Nikėjos susirinkimo patvirtintam tikėjimo išpažinimui, skelbiamam Sūnaus išskirtinį statusą, viengimystę iš Tėvo esmės (*μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*).

⁸³ I Nikėjos susirinkimo metu patvirtintas tikėjimo išpažinimas Sūnų skelbė esant „gimusį, bet nesukurtą“ (*γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα*).

⁸⁴ *ὑποταγμένον οὐσίᾳ καὶ γνάμῃ*.

(beje, kaip ir visa likusi kūrinija) pavaldi Sūnui⁸⁵ (*Lib. apol.* 26–27). Hierarchinės grandinės atskaitos tašku paskelbtas viršenybe ir vienvaldyste (*ὑπεροχή, μοναρχία*) disponuojantis Tėvas-Dievas. Šių pareiškimų pakanka suprasti, kodėl galiausiai, pasak Eunomijaus, Sūnus nesantis nei tos pačios, nei panašios esmės kaip Tėvas (*μήτε μὴν ὁμοούσιον <μηδὲ ὁμοιούσιον>*), kodėl užkirstas kelias esmės lygybės (*ισότης*), esmės atsiradimo / tapsmo ir dalijimosi (*γένεσις, μερισμός*) idėjų plėtotei.

Augustino kritika Eunomijaus ambicijai įvykdyti dieviškųjų Asmenų skyrybas esmės lygmeniu grįsta įžvalga, jog operavimui *nepagimdytasis–pagimdytasis (ingenitus–genitus)* distinkcija trūksta loginio pateisinimo. Šią kritiką galima skirstyti į kelis sluoksnius: pirmiausia atmesta prielaida, kad visa, kas apie Dievą sakoma, būtinai sakoma esmės, o ne akcidencijos atžvilgiu⁸⁶ (*Trin.* V.3.4). Ši prielaida, anot Augustino, neatlaiko savo būtinybės, jei pasiremiamą šventraščio teiginiu: *Aš ir Tėvas esame viena*⁸⁷ (*Jn* 10.30). Šiuo teiginiu apeliuojant pranešti šį tą apie Dievo esmę, plaukia išvada, jog Asmenys esantys vienesmiai; o nurodant į šį tą akcidentiško – jog ne visa, kas sakoma apie Dievą, yra sakoma esmės atžvilgiu. Tokiu atveju, anot Augustino, arijonams nereikėtų ir distinkcijos *ingenitus–genitus* suvokti esmės atžvilgiu. Vis dėlto šis priekaištas nereikšęs pastangos sugriauti Dievo imunitetą akcidencijoms ar juo labiau paneigti Asmenų skirtingumą: nors viena yra būti Tėvu, o kita yra būti Sūnumi, vis dėlto jų esmė nesanti skirtinga⁸⁸ (*Trin.* V.5.6). Į Augustino kritikos taikinį taip pat pateko sąvoka *ingenitus*. Šiai, skirtingai nei sąvokoms Tėvas (*Pater*) ar gimdantysis (*genitor*), būdingas keliaprasmiškumas, t. y. *ingenitus* neimplikuoja buvimo tuo, iš kurio kyla pagimdytasis, o veikia apima abi – buvimo ir nebuvimo gimdančiuoju – galimybes (*Trin.* V.6.7-7.8). Dėmesį perkėlus į sąvokų *ingenitus–genitus* poros antrąjį narį, galima pastebėti, jog *genitus* ir jo sinonimas *filius* tariami ne esmės, bet santykio požiūriu (*secundum relativum*), todėl ir *ingenitus* nereiškia nieko daugiau, o vien neiginį santykio požiūriu (*non filius* arba *infilius*). Kitaip tariant, Augustino pastebėjimu, *non* dalelytė ar *in-* priešdėlis nėra pakankami terminą, kuris tariamas santykio požiūriu, paversti šį tą perteikiančiuoju substancijos požiūriu. Galiausiai tai reiškia, kad sąvokų *ingenitus–genitus* porai tiesiog trūksta logiškai ir teologiškai pateisinamos simetrijos: pagimdytasis referuoja į gimdantįjį (o ne į nepagimdytąjį), kaip ir Sūnus referuoja į Tėvą, ir *vice versa*. Augustino

⁸⁵ *ὄποτεταγμένον δηλαδὴ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου τῷ Χριστῷ μετὰ πάντων.*

⁸⁶ *non secundum accidens, sed secundum substantiam.*

⁸⁷ *Ego et Pater unum sumus.*

⁸⁸ *diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia.*

atsakas arijoniškai pozicijai, išsiskleidęs mezgant dialogą su Aristotelio teiginiais *Kategorijose*, yra vienas iš pavyzdžių, kaip filosofinės prigimties linijos inspiravo naujus ėjimus teologinėje plotmėje.

Taigi, Dievo klausimą sprendžiant per trijų dėmenų – būties, mąstymo ir išraiškos per Žodį – optiką, paaiškėja, kad santykis tarp šių įvardytinas ne kaip *distinctio realis*, bet vien kaip *distinctio intelligibilis*. Šiuo būdu įsteigiamas toks ontologinis tikrovės pamatas, kuriam būti, mąstyti ir kalbėti yra vienas ir tas pats aktas: Dievas dėl savo absoliutaus paprastumo būva mąstydamas ir kalbėdamas, mąsto būdamas ir kalbėdamas, kalba būdamas ir mąstydamas. Šių aktų paskirumo įspūdis esąs nulemtas vien žmogiškojo mąstymo ribotumo, todėl laikytinas nebent kaip propedeutiniams tikslams palanki išlyga – kur kas tikslesnė būtų jų tapatinimo ar suliejimo prielaida.

2.2. Siela kaip *substantia spiritalis*

Kaip jau minėta, svarstymas apie Dievą – kaip aukščiausią ir vienintelę nekintančią substanciją – Augustino mąstyme glaudžiai koreliuoja su mąstančiosios sielos arba proto⁸⁹ (*mens*) klausimu: protas įvardijamas kaip geriausia⁹⁰ žmogiškosios prigimties dalis (*nihil eo esse in sua natura melius*) (*Trin.* V.1.2). Pastanga žmogaus prigimties racionaliąją dalį aiškinti jungiant su dieviškąja plotme būdinga jau ankstesnei filosofinei tradicijai ir galėtų teisėtai tapti atskiro platesnio tyrimo objektu. Pavyzdžiui, Augustino ypač vertintas Ciceronas suponavo žmogaus pranašumą (*praestantia*),

⁸⁹ Augustino sąvoką *mens* verčiant „protas“ vadovaujamosi Brachtendorfo pastebėjimu, kad lotynų kalboje ši sąvoka apima du reikšminius laukus: viena vertus, *mens* nurodo vidujybės ašį, centrą (sinonimai *animus*, *cor*), kita vertus – intelektualinį potencialą ir jo aktualizavimą (sinonimai *intellectus*, *intellegentia*, *ratio*, *cogitatio*) (2010: 1270). Taip pat atsižvelgiama į tokių vertėjų kaip McKennos (1963) ir Hillo, Rotelle (1991) sprendimą *mens* atitikmeniu anglų kalba laikyti sąvoką *mind*. Paminėtina, kad vertimų į kitas kalbas atvejai teikia pagrindo svarstyti ir alternatyvias *mens* vertimo galimybes – kaip siela ar dvasia. Pavyzdžiui, Augustino pasiūlyta triada *mens et amor et notitia eius* (*Trin.* IX.4.4) į italų kalbą verčiama kaip *lo spirito, il suo amore, la sua conoscenza* (Trape, Sciacca, Beschin 1973) ir kaip *la mente stessa, il suo amore, la sua conoscenza* (Catapano, Cillerai 2012). Vertėjai į prancūzų kalbą šią triadą pateikia kaip *l'âme, son amour, sa connaissance* (Agaesse, Moingt 1955) ir kaip *l'âme elle-même, l'amour et la connaissance de soi* (Douzieme 1868). Vokiečių kalba ši frazė nuskamba kaip *der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis* (Schmaus 1935), ispanų kalba – *el alma, su amor, su conocimiento* (Arias 1985).

⁹⁰ Protui teikiamas išskirtinai aukštas statusas postuluojamas jau ankstyvuojų kūrybiniu tarpsniu (pvz., *lib. arb.* II.3.7–6.13).

išskirtinę padėtį tikrovėje štai taip: žmogaus siela esanti kilusi arba ištraukta, paimta iš dieviškojo proto⁹¹ (*Disput.* V.13.38-39). Dorybę įgijusi siela vadinta tobulu protu (*perfecta mens*), išbaigtu supratimu (*absoluta ratio*), o jos laukiantis atpildas – palaima (*beatitudo*). Galima išvelgti įdomią sąsąuką ir su Plotino išvalga, jog pažindama save siela pažįsta ir pamirštąjį savo pačios šaltinį, kuris vadintas tėvo arba Dievo (*πατρός θεοῦ*) vardu (*Enn.* V.1.1.1-3). Trys ontologiniai lygmenys – Vienis, kuris iš principo neišreiškiamas ir yra anapus būties (*τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἔν*), Intelektas (*νόος*) ir Sielos prigimtis (*τῆς ψυχῆς φύσις*) – paskelbiami esančiais ir mumyse (*καὶ παρ’ ἡμῶν ταῦτα εἶναι*) (*Enn.* V.1.10). Kas dar labiau intriguoja: šie trys esantys ne išoriniame, jusliniame (*αἰσθητός*), bet veikiau vidiniame žmoguje (*τὸν εἶσω ἄνθρωπον*). Vidinis žmogus arba siela laikyta pranašesne už juslinį žmogų dėl savo dieviškos (*θεῖον*) prigimties: siela esanti nemateriali (*ἄυλος*), neužimanti jokios vietos, veikiau anapus vietos (*ἔξω τόπου*), tampanti tobula, išbaigta, turėdama intelektą (*τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα*). Sielą pavadinus Intelektu atvaizdu, panašumu (*εἰκόν*) (*Enn.* V.3.8.44-48), sugestionuota, jog pažįstant dieviškiausią sielos dalį (*ψυχῆς θειότατον*) galima pažinti ir antrąją tikrovės pakopą – Intelektą (*Enn.* V.3.9.1-2). Atsispiriant nuo šių išvalgų tampa nesunku sutikti su Verbeke, jog tiek Plotiną, tiek Augustiną vienija sprendimas savęs paties pažinimą laikyti išeities tašku, vedančiu į aukštesnio, dieviškojo tikrovės lygmens pažinimą (1997: 135–42).

Tačiau ar būtų teisėta teigti, jog Augustinas, protą apdovanodamas privilegija būti atvaizdiškam Dievui, sutvirtino Plotino nuostatas, kurstančias susilieimo tarp sielos ir dieviškųjų tikrovės lygmenų lūkestį? *Nulla modo!* Augustinui kaip tik rūpėjo sielai ir Dievui suteikti aiškias ribas, uždrausti jų pranykimą vienas kitame – protas būdamas atvaizdu, referuojančiu į provaizdį, negali šiam prilygti ar žengti aukščiau savo atvaizdiškumo. Apskritai, kūrinių santykio su ontologinėje viršūnėje esančiu Dievu klausimas Augustino spręstas atsiremiant į iš krikščionių šventraščio kylančią pasaulėvoką: kūrinija (*creatura*) esanti ne tik sukurta *ex nihilo*, bet ir nuolat palaikoma Dievo malone. Šiomis nuostatomis įtvirtinta priešprieša senovės graikų filosofams, kurie, vertinant panoramiškai, svarstė, jog pasaulis egzistavęs amžinai, jog *ex nihilo nihil fit*, ir galiausiai, jog Dievas nesantis suinteresuotas pasaulio būties eiga. Santykio tarp esinijos ir Dievo specifiką atskleidžia tai, kad kūrinija nepriklausanti dieviškajam lygmeniui, kadangi nesanti nei amžina (*coaeternus*), nei tos pačios esmės (*consubstantialis*) kaip Dievas (*Gn. litt. imp.* 1.2). Vien tik žmogus arba

⁹¹ *humanus autem animus decerptus ex mente divina.*

racionalioji substancija (*substantia rationalis*) turinti pranašumą kūrinijoje tuo požiūriu, jog yra sukurta pagal Dievo panašumą (*ad similitudinem*) – išskirtinai žmogus pelno Švč. Trejybės paveikslo (*imago Trinitatis*) statusą (*Gn. litt. imp.* 16.59-61). Ši panašumo, paveiksliškumo trejybiškam Dievui (o ne kuriam vienam dieviškajam Asmeniui!) prielaida anaip tol nesuponuoja pretenzijos nutrinti ribas tarp kuriančiosios ir sukurtosios prigimties. Tarpusavio lygybė rezervuota išimtinai tik dieviškiems Asmenims: antrasis Asmuo, nepaisant tokių jam priskiriamų vardų kaip Tėvo panašumas, paveikslas ir išmintis (*similitudo et imago Patris et sapientia*), suprantamas kaip jokiū aspektu nepavaldu pirmajam Asmeniui, bet absoliučiai jam prilygstantis. Taigi, nors žmogaus lygybės Dievui galimybė yra uždraudžiama, numatytoji paveiksliškumo Švč. Trejybei privilegija garantuoja, kad tarp jų neturi šansų įsiterpti jokia kita prigimtis (*natura interposita*). Pastaroji išvalga atitinka Augustinui pažįstamą Plotino idėją, jog virš racionalios sielos nesama jokios aukštesnės prigimties, išskyrus Dievą (*non habere supra se naturam nisi Dei*) (*Ciu.* X.2).

Po šio pradinio aptarimo jau galima klausti, ką sielai reiškia būti, mąstyti ir kalbėti, t. y. atlikti *esse–cogitare–dicere* aktus. Atsakius į šį klausimą, aiškesnis taptų ir jos giminingumo ir atitinkamai nuotolio nuo Dievo, kuriame visi šie trys aktai sutampa, laipsnis. Dėl anksčiau minėtų priežasčių siela Augustino filosofijoje pelno aukštą dvasinės substancijos (*substantia spiritalis*⁹²) (*Trin.* XII.1.1) statusą arba tiesiog vadinama ne kūnu, bet dvasia (*nec mens corpus, sed spiritus est*) (*Trin.* IX.2.2-3.3). Sielos būtis nuo likusios kūrinijos skiriasi tuo, jog ji turi vien pradžią, bet nepatiria baigties: tai vadinama nemirtingumu ir priešinama amžinumui, kuriuo pasižymi vien Dievas. Išvalgą apie sielos nemirtingumą ir drauge preegzistenciją formulavo jau Platonas, su kuriuo Augustinas mezga išradinę dialogą, pirmąją idėją perimdamas, o antrąją kritikuodamas. Įdomu tai, jog įrodinėdamas sielos nemirtingumą Augustinas visgi pasitelkia ne Platono, o veikiau Aristotelio argumentaciją, būtent *Kategorijose* esančią perskyrą tarp dalykų, kurie pasakomi apie subjektą, ir dalykų, kurie yra / glūdi subjekte. Augustinui šiuo atveju pasirodo parankus buvimo subjekte principas: buvimas subjekte reiškia, kad kažkas yra ne kaip subjekto dalis, bet kaip tai, kas niekuomet negali būti skyriumi nuo to, kuriame yra, kas turi menkesnę ontologinį svorį. Aristotelis šį principą iliustruoja gramatikos ir baltumo pavyzdžiais: gramatika yra / glūdi sieloje, baltumas yra / glūdi kūne, todėl gramatika, baltumas negali būti skyriumi, egzistuoti savarankiškai nuo sielos ir kūno atitinkamai. Sielos nemirtingumo tema ypač plėtojama

⁹² Sąvoka *spiritalis* – kaip priešprieša sąvokoms *corporalis, animalis, carnalis*.

ankstyvajame dialoge *De immortalitate animae*⁹³ (387): tvirtinama, kad mokslas (*disciplina, discere*) yra sieloje kaip subjekte; kadangi mokslas yra šis tas tvaraus, amžino, t. y. mokslas tapatus tiesai, vadinasi, ir jo subjektas, siela, tveria, t. y. niekad nemiršta⁹⁴ (*Imm. an. I.1*). Kitaip sakant, darant prielaidą, jog tiesa, kaip šis tas tvaraus, esanti neatskirama nuo sielos, tarsi „patalpinta“⁹⁵ joje, laiduoja ir sielos tvarumą, kuris galiausiai įvardytas nemirtingumo vardu. Svarstant sielos būties pradžios klausimą, iškeliamos keturios hipotezės: arba visos sielos kyla iš pirmosios Adomo sielos; arba kiekviena siela sukuriama individualiai iš naujo (*ex novo*), kaip kad buvo sukurta Adomo siela; arba preegzistuojančios sielos Dievo valia siunčiamos į už gimstančius kūnus; arba preegzistuojančios sielos įsikūnija atsitiktinai, spontaniškai (*Lib. arb. III.20.56-21.59*). Pirmosios dvi paaiškėja kaip labiau suderinamos su krikščioniškąja minties tradicija, siekiančia pagrįsti gimtosios nuodėmės perdavimą iš kartos į kartą ir drauge uždrausti sielos preegzistencijos galimybę, tad joms teikiama pirmenybė. Visgi šis sielos būties pradžios klausimas lieka neatsakytas – verdiktas, kuri iš pastarųjų tikėtinų hipotezių esanti labiausiai pagrįsta, nepaskelbiamas.

Sielos būtis (*esse*) išskirtina racionalumu, o šis visų pirma reiškiantis gebėjimą mąstyti (*cogitare*) ir verbališkai išreikšti mąstymą (*dicere*) – tai idėjos, kurias Augustinas paveldi iš savo pirmtakų. Jo paties minties savitumas tas, kad racionalumas glaudžiai siejamas su valiojimo arba valios⁹⁶ dėmeniu. Kitaip sakant, Augustinui sielos būtis yra ne tik mąstanti-pažįstanti, bet ir valiojanti būtis (*sum sciens et volens*) (*Conf. XIII.11.12*) – ši būties, žinojimo ir valiojimo (*esse-nosse-velle*) trijulė, kaip vėliau paaiškės *De Trinitate* kontekste, esanti nelygstančios svarbos. Būtent ji laiduoja, jog siela dėl savo nematerialumo pati sau yra perregima, pasiekiami tiesiogiai per save pačią (*se ipsam per se ipsam novit*) (*Trin. IX.3.3*). Vos tik atsiranda siela, ji jau žino apie save ir valioja savęs – šis žinojimas apie save pačią yra visų likusių pažinimo objektų pasiekimo sąlyga, atitinkamai valiojimas, nukreiptas į save, yra kitų objektų valiojimo sąlyga. Kita ne mažiau svarbi sielos būties ypatybė yra laikiškumas⁹⁷: laikas kaip sielos ištyšimas (*distentio*

⁹³ Šis dialogas įprastai laikomas dialogo *Soliloquia* tęsinium arba užsklanda, todėl jie abu skaitytini nepertraukiamai.

⁹⁴ *Item semper est disciplina... omne autem quod scit animus, in sese habet... semper igitur animus humanus vivit.*

⁹⁵ NB! Sulig iluminacijos teorijos pasirodymu sielos, kaip „talpinančios“ tiesą, idėja keičiama tiesos, kaip viešpataujančios sielai, idėja.

⁹⁶ Arendt Augustiną tituluoja pirmuoju *Valios filosofu*: valios vaidmenį jo mąstyme išsamiai plėtoja savo vėlyvojoje paskaitų rinktinėje *The Life of the Mind* (1981).

⁹⁷ Mąstyti apie laiką Augustinui tolygu mąstyti apie tai, kaip **kalbama** apie laiką: „Kas gi yra laikas? Kas galėtų tai paprastai ir trumpai paaiškinti? Kas galėtų ši

animi) esantis tam tikra jos būties konstanta (*Conf.* XI.26.33). Sprendžiant laiko klausimą, svarbu pastebėti, kad dabartis sielai niekuomet nepasirodo grynu pavidalu, kad ji visuomet patiriama su nedabartiškumo lauku, besidriekiančiu į praeitį ir ateitį, t. y. dabarties branduolyje visuomet aptinkamas nedabartiškumo dėmuo. Tuo metu Dievo būčiai nei toks ištiesimas į laikus, nei dabarties ir nedabarties sampyna nebūdinga, jo nekintamumas, stabilumas, visko iškart aprėpimas vadintas amžinybe: „Tavo šiandiena yra amžinybė“⁹⁸ (*Conf.* XI.13.16). Šiuo būdu įsteigiamas pagrindas, leidžiantis brėžti skirties tarp sielos ir Dievo pirmuosius apmatius.

Atidžiau pažvelgus į perskyros *esse* ir *cogitare* dėmenų santykį, paaiškėja jų nelygiavertiškumas: sielos būtis nesutampa su mąstymu, dar daugiau, taikant *si fallor*, *sum*⁹⁹ principą, mąstymu įrodoma būtis, o ne atvirksčiai. Kitaip sakant, sielos būtis atidengiama mąstymo aktu: klydimo aktas tampa sielos buvimo įrodymo pagrindu. Augustinas *si fallor*, *sum* formuluoja kaip pirmąjį savaimę akivaizdžių tiesų aibės narį ir taip siekia atremti skeptikų poziciją. Eksplikuoti šį principą galima būtų taip: jei dėl visko, ką mąstau, suklystu, tai pats klaidos darymas liudija mano, kaip klaidą darančiojo, esatį. Kitaip sakant, gebos atpažinti tiesą trūkumas nepaneigia, neatšaukia mąstančiojo būties fakto, o tik dar labiau šį faktą atidengia, t. y. klaidos elementas nėra pakankamas pagrindas suabejoti klystančiojo esatimi. Atsispyrus nuo šios nepajudinamos aksiomos, akivaizdžių tiesų aibė plečiama tolesniais sekmenimis: „žinau, kad esu“, „žinau, kad žinau“, „noriu / valioju būti ir žinoti“¹⁰⁰ (*Ciu.* XI.26). Šios akivaizdybės, plaukiančios iš buvimo, žinojimo, mylėjimo / norėjimo (*esse–nosse–amare*) lauko kloja pagrindą protą arba sielą apmąstyti kaip trisluoksnį fenomeną: pastarųjų

dalyką taip suvokti protu, kad suprantamai pasakytų žodžiais? Argi apie ką nors kalbėdami mes kalbame paprasčiau ir suprantamiau negu apie laiką?“ (*Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiaris et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*) (*Conf.* XI.14.17). Pasak Karfikovos, greičiausiai būtent dėl neperskiriama saito tarp laiko ir kalbos laiko mįslė kalbos priemonėmis negali būti iki galo įminta, ir visgi ne kur kitur, o kalbos terpėje stojama į akistatą su laiku (2020: 189–190).

⁹⁸ *Hodiernus tuus aeternitas.*

⁹⁹ Augustino suformuluotas principas *si fallor*, *sum* (*Ciu.* XI.26) gali būti pagrįstai laikomas ankstyva Dekarto *cogito, ergo sum* ir jam tapataus *dubito, ergo sum* principų versija, t. y. Descartes'o filosofinės sistemos varomosios jėgos anticipacija.

¹⁰⁰ *sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est... Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo.*

akivaizdybių sintezės rezultatu laikytina triada *mens–notitia sui–amor sui*, kuri *in extenso* skleidžiasi *De Trinitate* IX kn. Taigi, sielos būtis atidengiama mąstymo aktu, o Dievo atveju veikiau iš jo tobulos būties plaukia būtinybė šiai būčiai būti protingai, mąstančiai, t. y. neprotinga būtis negali būti laikoma tobula būtimi. Svarbu pažymėti, jog sielos tiek būtis, tiek mąstymas, tiek valiojimas nėra savarankiški, bet remiasi į Dievą – taip įsteigiama ne vien ontologinė, bet ir epistemologinė¹⁰¹, dorovinė sielos priklausomybė nuo Dievo. Maža to, sielos mąstymo aktas skyla į du pagrindinius sluoksnius: *nosse* kaip pagrindu skleistis *cogitare* bei *cogitare* kaip aktualizuotu *nosse*. Paprasčiau tariant, *nosse* – tai mąstymo gelmė, pažinimo duotybė, o *cogitare* – tai veikiau mąstymo paviršius, praeinantis pažinimo sluoksniu. Sielos pirmasis mąstymo aktas yra nukreiptas į save pačią ir gali būti vadinamas introspekcija arba savistaba: jau šiame akte atsiskleidžia subtili skirtis tarp savęs paties pažinimo (*se nosse*) ir savęs paties pamąstymo (*se cogitare*) lygmenų (*Trin.* XIV.4.7). Būtent siela, net ir aktualiai neapmąstydamą savęs, išsaugo privilegiją pažinti save kaip savęs pačios atmintį¹⁰² (*Trin.* XIV.6.8), vos tik ėmusi būti ji nesiliauja prisiminti, suvokti, mylėti save¹⁰³ (*Trin.* XIV.10.13). Tai galėtų reikšti, kad į *se nosse* derėtų žvelgti kaip į kažką pastovaus, nesiliaujančio, nuolatinio, o į *se cogitare* – kaip į fluktuojančio, stiprėjančio ir silpstančio (Yam, Dupont: 2012, 35). Šis dvisluoksniškumas vėlgi kontrastuoja su Dievo mąstymu, kuris esąs vienasluoksniu, absoliučiai paprastas, nesudėtinis. Sielos geba mąstymą „išversti“ į verbalinį pavidalą svarstoma išradingai balansuojant tarp *cogitare* ir *dicere* aktų. Sielos atveju *dicere* aktas svarstomas ir kaip iš principo atribojamas nuo kitų dviejų, žinoma, neneigiant jų tarpusavio sąveikos, ir kaip iš dalies persiklojantis su *cogitare* aktu, kuomet Dievo kalbėjimo aktas yra absoliučiai susiliejančias su būties ir mąstymo aktais. Kuomet sielos *cogitare* ir *dicere* aktai laikomi atskirais ir subordinuotais vienas kitam, fiksuojamas jos giminystės Dievui stygius; o kuomet jie tarsi perdengiami įsteigus *verbum in corde* dėmenį, tarp žmogiškosios ir dieviškosios plotmių išvelgtinas distancijos sumažėjimas ar net sąlyčio taškas.

Anonsuojant tolesnes darbe dėstomas mintis, galima pažymėti, jog ankstyvosios kūrybos lauke daug dėmesio sulaukia tariamas, skambantis žodis¹⁰⁴ (*verbum vocis*) – net jei verbaliniai ženklai ir negali iki galo išreikšti

¹⁰¹ Augustino steigiamas epistemologinio pobūdžio pavaldumas Dievui filosofijos istorijoje yra įgavęs iluminacijos teorijos vardą.

¹⁰² *noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui.*

¹⁰³ *numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare.*

¹⁰⁴ Žodžio (*verbum*) reikšmę Augustinas kildina iš veiksmažodžio „užgauti“ ausį (*verberare*) (*Mag.* 5.13).

minties, visgi jie lieka vienintele išeitimi, norint suprasti kitą, nes kito mąstymo laukas netarpininkaujant ženklui nėra prieinamas iš principo. Tuo metu brandžiojoje kūrybos fazėje atliekamas posūkis nuo išorėje skambančio žodžio link vidinio žodžio (*verbum interius*): pastarasis paskelbiamas tikruoju žodžiu ir pirmojo pagrindu. Kalbėjimas svarstomas kaip išvestinis iš pamatiškesnio mąstymo akto – kalbėjimas, kaip ženklinantis mąstančiojo vidujybę, yra tai, kas pretenduoja, tačiau niekuomet neatveria mąstymo iki galo, kalbėjimas veikiau lieka šis tas pavaldaus mąstymui, šis tas su nuostoliu. Tiksliau tariant, šioje fazėje žvilgsnis perkeliamas nuo skirties tarp tariamo žodžio ir daikto (tikrovės) prie skirties tarp vidinio žodžio (minties) ir tariamo žodžio – tokiu būdu priartėjama prie Aristotelio semiotinio trikampio sampratos ir Viduramžių scholastams atveriami keliai įvairioms Augustino ir Aristotelio minties sintezės versijoms (Meier-Oeser, Rosier-Catach, Bottin, pg. Catapano: 2019–2024, 444). Tai reiškia, jog tariamas žodis svarstomas jau ne tiek kaip paties daikto / dalyko, bet kaip minties apie daiktą / dalyką ženklas. Šioje vietoje galima prisiminti, jog Aristotelis *De interpretatione* tariamus garsus traktuoja ne kaip tiesiogiai daiktų / dalykų padėties, bet kaip sielos išpūdžių / patirčių, kurios panašėja į daiktus / dalykus, ženklus (*Int.* I.16a3-8). Siekiant svarstyti Augustino kūrybą kaip visumą, t. y. atsilaikyti jos skaidymo į ankstyvąją filosofinę ir brandžiąją teologinę dalis pagundai, kyla klausimas, ką iš tiesų kalbėjimas ženklina: ar patį dalyką, išorišką mąstančiajam, ar veikiau mąstančiojo mintį apie dalyką? Šios kelios konkuruojančios suvoktys leidžia apmesti Augustino kalbos sampratos metmenis kaip intrigą, kuri eksplikuojama tolesnėse šio darbo dalyse.

3. KALBOS SAMPRATOS PRADMENYS: *VERBUM VOCIS* PRIMATAS

Remiantis gaju filosofijos istorijos naratyvu, Augustinas esąs platoniško posūčio nuo juslinių link mąstomųjų, inteligibiliųjų dalykų, pastariesiems suteikiant viršenybę, adeptu. Nors savaime tai sunkiai ginčijama tiesa, toks tiesmukas vertinimas būtų pernelyg skubotas ir pakankamai neatsižvelgiantis nei į platoniškosios tradicijos rafinuotumą, nei į Augustino minties keliasluoksniškumą. Nagrinėjant jo ankstyvąjį kūrybinį tarpinį, galima išvelgti tam tikro laipsnio giminingumą su ankstyvųjų stoikų pažiūromis ir tokiu būdu sušvelninti platoniškosios tradicijos išsiskynimą Augustino mąstyme įspūdį. Tai reiškia, jog materialiosios, jutiminės plotmės reikšmė inteligibilijai pasiekti turėtų būti persvarstoma, darant atožvalgą ne vien į platoniškosios, bet bent jau ir į ankstyvųjų stoikų laikyseną šiuo klausimu – abiem atvejais peržiūrint įsitvirtinusių interpretacijų validumo ribas. Koks juslinių dalykų vaidmuo siekiant mąstomųjų? Ar jutiminė sritis esanti būtinoji sąlyga prieigai prie mąstomosios? Galiausiai, ar *dicere* aktas turi persvarą prieš *cogitare* aktą? Jei taip, tai kokio pobūdžio tai persvara? Šioje darbo dalyje kaip tik ir mėginama atsakyti į šiuos ir iš jų plaukiančius išvestinius klausimus, didžiausią dėmesį telkiant į tokius ankstyvuosius kūrinius kaip *De dialectica* ir *De magistro*. Išorybės ir vidujybės santykio lygtį galima išvelgti jau viename iš pačių ankstyviausių veikalėlių *De dialectica*. Tuo metu pirmieji iluminacijos teorijos postulatai bei sunkiai sprendžiamas klausimas, ar balsu artikuliuotas žodis (*verbum*) esantis kitų mokymo galimybės sąlyga, ar ženklas (*signum*) iš tiesų įgalina pasiekti paženklinatą daiktą (*res*) bei pastarosios formuluotės inversijos galimybė – tai jau dialogo *De magistro* probleminis akiratis.

3.1. Semiotinio trikampio užuomazgų koordinatės

Kiek šiuolaikinių terminų taikymas Antikos bei vėlyvosios Antikos filosofijai suprasti esąs pateisinamas, tiek semiotinio trikampio – sąryšių tarp objekto, ženklo ir jo prasmės – eskizai išvelgtini jau senovės graikų, ypač Aristotelio ir ankstyvųjų stoikų, bei Augustino filosofijoje. Antrinant Plečkaitiui galima pastebėti, kad būtent Augustinas iškėlęs reikšmingų idėjų, praturtinusių Aristotelio ir stoikų kurtąją semiotiką: skirtingai nei Aristotelis ir stoikai, jis į semiotinę situaciją įvedęs pragmatikos matmenį (2006: 165–166). Augustino kūryboje semiotinis trikampis pirmiausia išvelgtinas nedidelės apimties ankstyvajame kūrinyje *De dialectica* (387). Panoramiškai

vertinant šio veikalėlio teminę aprėptį pasakytina, kad jis skirtas svarstymams, kas yra žodis ir žodžių junginys, koks žodžių junginys yra pakankamas būti teiginiu, kuriems iš jų gali būti taikomas teisingumo ar klaidingumo kriterijus, kurie iš pastarųjų yra paprastos ir sudėtinės struktūros, taip pat jame keliami žodžių kilmės, galios, neaiškumo, dviprasmybės klausimai. Įdomu tai, jog šis kalbos problemų analizei skirtas kūrinys dėl savo išskirtinai techniško stiliaus, aliuzijų į krikščionių šventraščių stokos ir pan. kėlė abejonių dėl autorystės ir ilgai užėmė atokesnę vietą visame Augustino kūrybos korpuse. Pavyzdžiui, Viduramžiais *De dialectica*, palyginti su kitais Augustino veikalais, sulaukė mažai susidomėjimo (Colish: 1985, 330). Kaip ši veikalėlių savo kūrybos kontekste vertino pats Augustinas? Visą kūrybą apžvelgiančiame veikale *Retractationes* (c. 427) Augustinas glaustai užsimena, jog tuoj pat po krikšto rašęs laisviesiems menams skirtas knygas (*Disciplinarum libros*), kurios kaip tam tikri patikimi žingsniai (*quasi passibus certis*) padėtų tiek pačiam pasiekti, tiek kitus nuvesti nuo kūnus turinčių prie nekūniškųjų dalykų (*per corporalia... ad incorporalia*) (*Retr.* I.6). Nors vien iš šio pareiškimo sunku spręsti, koks konkrečiai esąs kūniškųjų dalykų vaidmuo, žengiant prie nekūniškųjų, visgi tai tarnauja bent jau kaip užuomina, kad tai, kas nekūniška, turi tam tikrą reikšmingą saitą su kūniškumu. Pažymėjęs, jog iš šių numatytų darbų užbaigta tėra knyga apie gramatiką, parašytos šešios knygos apie muziką ir knygų apie dialektiką, retoriką, geometriją, aritmetiką, filosofiją¹⁰⁵ pradžios, Augustinas aprašą užbaigia mįslinga pastaba, jog pastarąsias knygų pradžias yra praradęs, tačiau manantis, jog kas nors jas turįs. Galbūt tai ir buvo pagrindinė priežastis, jog nuomonės dėl šio teksto autorystės ilgam išsiskyrė (Jackson: 1975, 1–30). Viena interpretacija, gyvavusi iki XVI a., teksto autorystę priskyrė Chirijui Fortunatianui. Antroji įtaigesnė interpretacija – Augustinui, tai paliudijantys rankraščiai datuojami IX a. Visgi pastaroji nuomonė patyrė kelių šimtmečių pertrūkį – XVII a. šv. Mauro benediktinai savo žymiajame Bažnyčios Tėvų veikalų leidime tekstą *De dialectica* perkėlė į priedą, skirtą klastotėms (*spuria*). Mėginimai išsklaidyti šią autoritetinę „abejonę“ vėl užgimė tik XIX a. ir XX a. akademinuose sambūriuose. Šiandien kiekybinė teksto analizė (žinoma, jei jos patikimumu ir pakankamumu pasikliaujama) suteikia daugiau svertų Augustino autorystės patvirtinimo naudai (Jackson: 1975, 30, 43–71). Mauristų nuomonė bent kol kas nėra papildyta jokiais svaresniais argumentais, todėl *De dialectica* vėl sugrįžo į Augustino veikalų korpusą ir įgavo teisėto tyrimo

¹⁰⁵ Iš Varono siūlytų devynių mokomųjų dalykų sąrašo Augustinas neįtraukė medicinos ir architektūros, o astronomiją pakeitė filosofija (Hagendahl: 1967, 593).

objekto statusą.

Imtis persvarstyti veikalėlį *De dialectica* svarbu bent dėl dviejų priežasčių. Pirmasis *De dialectica* persvarstymo motyvas kyla iš poreikio suprasti Augustino dialektikos¹⁰⁶ sampratą. Dialektikai skiriama išskirtinai aukšta vertė – tai disciplina, Augustino vertinimu, kurią jis išmanantis geriau negu bet kurią kitą filosofijos dalį (*ego vero plura quam de quavis parte philosophiae*) (*Acad.* 13.29). Dialektika vadinta mokslų mokslu (*disciplina disciplinarum*), kuriuo užsiimantis asmuo gali tapti žinančiuoju, išmokti mokyti / padaryti regimą ir mokytis (*docere, discere*) (*Ord.* II.13.38); tiesos mokslu (*scientia veritatis*) (*Acad.* 13.29) arba tiesiog mokslu, padedančiu atskirti, suvokti tiesą (*Dial.* 8.1). Pasak Augustino, svarstymo mokslas arba dialektika (*disputationis disciplina*) labai daug reiškia gilinantis ir sprendžiant Šv. Rašte aptinkamus visų rūšių klausimus (*Doctr. chr.* II.31.48). Dialektika laikyta žinojimu, kaip gerai, teisingai svarstyti: *dialectica est bene disputandi scientia* (*Dial.* 1.5), *scientia bonae disputationis* (*Ord.* II.18.47). Verta pastebėti dialektikos ir retorikos sanglaudą Augustino mąstyme, kuri savo ištakomis siekia dar Aristotelio, ankstyvųjų stoikų tradicijas. Anot Aristotelio, viena vertus, retorika (*ῥητορικὴ*) ir dialektika (*διαλεκτικὴ*) svarstomos kaip viena kitą papildančios (*ἀντίστροφος*) disciplinos, lygiavertės sąjungininkės (*Rhet.* I.1, 1354a1), kita vertus, dialektika drauge pamąstoma kaip disponuojanti viršenybe retorikos atžvilgiu: retorika vadinama dialektikos atšaka, sekmeniu (*παραφύες τι*) (*Ibid.*, I.2, 1356a25), dialektikos dalimi (*μῦριόν*), atspindžiu, pamėgdžiojimu (*ὁμοίωμα*) (*Ibid.*, I.2, 1356a30). Šių disciplinų glaudumo idėja priimtina ir ankstyviesiems stoikams: retorika – tai kalbėjimo mokslas (*ἐπιστήμην... εὖ λέγειν*), dialektika – tai taisyklingo samprotavimo mokslas (*ὀρθῶς διαλέγεσθαι*), teisingų, klaidingų ir nei teisingų, nei klaidingų teiginių mokslas¹⁰⁷ (*Vit. phil.* VII.42). Antrinant tyrinėtojai Jacksonui, galima pastebėti, jog dialektikos apibrėžimas veikalėlyje *De dialectica* rezonuoja su minėtomis stoikų formuluotėmis (Jackson: 1975, 121). Tokios Augustino įžvalgos kaip svarstyti galime vien žodžiais (*disputamus autem utique verbis*), tiesa yra suvokiama iš žodžių (*in verbis*), žodžių neaiškumas arba dviprasmiškumas (*obscuritas aut ambiguitas*) yra tiesos suvokimo kliuvinys (*Dial.* 8) numano stoikiškos kilmės projektą.

¹⁰⁶ Graikiškos kilmės terminui *dialektika* (*διαλεκτικὰ*) siūlytas lotyniškasis atitikmuo *disputatoria*, savo ruožtu *disputatio* nurodytas kaip svarstymo, polemikos, pokalbio (*διάλεξις, διαλογία*) atitikmuo (*Cresc.* 1.14.17).

¹⁰⁷ *ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων.*

Atsispiriant nuo šių pirminių įžvalgų, atsižvelgtina, jog dialektikos statuso klausimas Augustino mąstyme išlieka diskusijos objektu: tai iškalbingai liudija Pėpino ir Catapano polemika. Pasak Pėpino interpretacijos, esama dviejų disonuojančių Augustino laikysenų dialektikos atžvilgiu: pozityvioji veikaluose *De doctrina christiana* ir *Ad Cresconium grammaticum partis Donati* ir negatyvioji veikale *Contra Iulianum* (Pėpin: 1976, 221–255). Kitaip tariant, Augustino liejama kritika Julijanui vertinta kaip neužtikrintumo, ar iš tiesų dialektiką dera taikyti teologijoje, ženklas. Tuo metu Catapano, pateikdamas kitokią *Contra Iulianum* interpretacijos versiją, gynė Augustino požiūrio į dialektiką nuoseklumą¹⁰⁸ (2010c: 241–253). Pasak šio tyrinėtojo, Augustino priekaištai yra nukreipti ne prieš dialektiką kaip tokią, bet tik prieš neteisingą Julijano svarstymą, kuris vadintas *tua dialectica* (c. Jul. III.32) ir kuris priešintas teisingoms krikščioniškojo svarstymo taisyklėms (*leges christianae disputationis*). Tokiu atveju kritikuotini tėra tik tam tikri apreikštųjų tiesų svarstymo atvejai: ydingas jungtis, kurios sietos su eretikų svarstymais, Augustinas vadina *ars disputatoria* klastotėmis, o tokios kritikos būtinybę motyvuoja kaip *verus disputator* pareigą. Papildant Catapano pastebėjimus, galima būtų panašiai nurodyti, jog kritikuodamas Eunomijaus mokymą Augustinas jį taip pat įvardija ne kaip tiesiog *dialectica*, bet kaip *dialectica Eunomii* (*Trin.* XV.20.38) – kaip ir Julijano kritikos atveju. Todėl esama pagrindo manyti, kad dialektikos, kaip teisingo samprotavimo mokslo, statusas Augustino brandžiojoje kūrybos fazėje anaip tol nemenksta. Sugrįžimas prie ankstyvojo veikalėlio *De dialectica* galėtų būti naudingas šios diskusijos dėl termino *dialectica* prasminės apimties plėtotei.

Antra ir dar svarbiau nei pirma, kūrinys *De dialectica* įvesdina į Augustino kalbos suvokties teminį lauką, nes būtent jame pirmą kartą pasirodo pastanga permąstyti kalboje slypinčias problemas. Šis kūrinys sutelktas į ženklą, iš kurio išvedami kiti du semiotinio trikampio kampai, t. y. objektas bei prasmė, analizę: ženklas sujungia du likusius trikampio kampus į darnią sintezę, užtikrinančią prasmės, kreipiančios į objektą, cirkuliavimą tarp ženklo teikėjo ir jo gavėjo. Kitaip sakant, sugestionuojama, jog paženklintasis objektas nėra pasiekiamas pats savaime, bet tik per savo inteligibiliąją reprezentaciją (*dicibile*), kurią atidengia ženklas. *De dialectica* šis ženklas iš esmės svarstomas kaip balsu artikuliuotas verbalinis ženklas, t. y. kaip žodis, kuris skamba, duoda garsą (*omne verbum sonat*); tuo metu užrašytas žodis (*verbum in scripto*) suvokiamas jau ne kaip žodis, o tik kaip

¹⁰⁸ Pastarajai Augustiną ir Julijaną siejančio santykio versijai antrina ir Malatesta (1999: 269–271).

tariamo žodžio ženklas (*Dial.* 5). Galima pastebėti, jog prioritetą ištarai, o ne rašmeniui taip pat teikia ir ankstyvieji stoikai: raidė (*τὸ γράμμα*) apibrėžiama kaip visų pirma reiškianti tam tikrą garsą ir tik po to užrašytą simbolį (*Vit. phil.* 7.56). Panašiai ir Aristotelis *De interpretatione* užrašymus (*γραφόμενα*) traktuoja kaip ištartųjų garsų ženklus (*φωνῆς σύμβολα*) (*Int.* I.16a3-8). Tariamieji garsai savo ruožtu esantys ne daiktų / dalykų padėties, bet sielos išpūdžių / patirčių ženklai (*τῆς ψυχῆς παθημάτων σύμβολα*). Aristotelio teorijai rafinuotumo suteikia ir tai, jog tiek dalykų padėtis (*πράγματα*), tiek šie išpūdžiai (*παθήματα*), kurie pirmąją reprezentuoja, atvaizduoja, apibrėžiami kaip vienodi visiems žmonėms, o ištariamieji garsai, užrašymai – kaip įvairuojantys, įgaunantys skirtingus pavidalus. Kliaujantis Sedley pastebėjimais, ne vien ankstyviesiems stoikams teiginys (o ne žodis) yra tikrasis ženklas, bet esama pagrindo ir Aristotelio kūrinysje *De interpretatione* tariamą garsą traktuoti visų pirma kaip teiginį (o ne paskirą žodį) ir tokiu būdu teiginį laikyti pirmaeilėskesniu ženklu prieš paskirą žodį, kurio prasmė plaukia iš pirmojo (1996: 87). Žinoma, šie pastebėjimai reikalauja nuodugnesnio tyrimo, leidžiančio spręsti, ar ir kokių mastu *De dialectica* laikytina ankstyvųjų stoikų bei Aristotelio filosofijos atmaina ar korekcija. Viena yra aišku, Augustinas visų pirma balsu tariamą žodį (o ne teiginį) svarstydamas kaip ženklą žengia žingsnį, įgaunantį lemtingos svarbos jo pažinimo teorijos ankstyvajai versijai.

3.2. Santykio su ankstyvųjų stoikų filosofija revizija

Ganėtinai įprasta tapo į *De dialectica* teminius laukus žvelgti ankstyvųjų stoikų minties tradicijos šviesoje: šios laikysenos ištakos sietinos su Stanley, kuris knygoje *The History of Philosophy* (1656) Augustino *De dialectica* ištraukas panaudojo, norėdamas pristatyti stoikų logikos, garso arba ištaros, kalbos, žodžio sampratą (Jackson: 1975, IX, 128, 131). Šioji susiklosčiusi padėtis yra taisytina, kadangi tampa interpretacinių nesusipratimų šaltiniu. Žinoma, apginti nuomonę, jog Augustino ir ankstyvųjų stoikų teorijos yra viena nuo kitos visai nepriklausomos, savarankiškos, nebūtų nei lengva, nei tikslinga. Kita vertus, ir išlygų nepripažįstantis priešingas tvirtinimas, jog Augustino terminai tėra stoikiškųjų vertimas į lotynų kalbą, būtų problemos supaprastinimas ir daugelio svarbių niuansų nepaisymas. Regis, interpretaciniu požiūriu nuosaikiausia laikysena būtų šias teorijas siejančius panašumus laikyti reikšmingais, tačiau nepakankamais teorijų sutapimui įrodyti, o išsiskyrimo taškus – iškalbingais Augustino minties atsiskyrimo nuo šios tradicijos liudijimais.

Kokie konkretūs *De dialectica* probleminiai dėmenys traktuojami kaip stoikiškosios minties tąsa? Augustino žodis, prasmę nešanti išstarmė, daiktas / dalykas (*verbum, dictio, res*) įvairiu laipsniu saistomi su ankstyvųjų stoikų ženklinančiuoju (*σημαῖνον*), objektu / dalykų padėtimi (*τυγχάνον*). Ankstyvųjų stoikų ženklas (*σημεῖον*) visų pirma reiškė neverbalinės prigimties ženklą, pvz., dūmus, liudijančius apie ugnį (*Pyr. hyp. II.100*). Ir tik antraeiliškai ženklas suprstas kaip prieigą prie tiesos suteikiantis verbalinis vienetas – kaip antecedentas (*προκαθηγούμενον*), padedantis atverti, atskleisti konsekventą (*ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*) (*Pyr. hyp. II.104*). Šis antecedentas apibrėžtas kaip teiginys (*ἀξιωμα*), kaip pilnasis kalbos išraiškų turinys (*λεκτὸν αὐτοτελές*), kuriam gali būti taikomas teisingumo ir klaidingumo kriterijus. Čia svarbus bent vienas polemėnis ir stoikų teorijos dermę kvestionuojantis niuansas: viena vertus, pilnasis kalbos išraiškų turinys (*λεκτὸν αὐτοτελές*) apibrėžtas kaip ženklas, atveriantis konsekventą; kita vertus – kaip esantis nematerialios, inteligibilios prigimties (*νοητόν*) (*Pyr. hyp. 8.263-4*), t. y. pagal apibrėžimą esantis veiksmo ir atoveiksmio užribiuose, todėl negalintis nei kažko atverti, nei būti kažkieno atvertas. Nepaisant šio stoikų teorijoje slypinčio nenuoseklumo, pasak Markuso (1957: 64–65) ir Manetti (1993: xiii–xiv), pirmosios pastangos suvienyti šias dvi ženklo sampratas, įtvirtinti žodį kaip ženklą *par excellence* turėtų būti siejamos būtent su Augustino vardu.

Įdomiausias polemikos taškas skleidžiasi ties klausimu, ar Augustino iš žodžio kylančios prasmės (*dicibile*) atitikmuo daugiau ar mažiau yra tai, ką ankstyvieji stoikai vadino kalbos išraiškų turiniu (arba kas yra pasakyta, išreikšta) (*λεκτόν*) (*pro*: Orth: 1959, 221–226; Watson: 1988, 88; Rist: 1994, 28; Kirwan: 1994, 210; Long: 2005, 52–53; Catapano: 2010a, 38–39; Catapano: 2010b, 563; Pacioni: 2010, 119; Byers: 2013, 7–8; Panaccio: 2017, 70–75; *contra*: Nuchelmans¹⁰⁹ (1973) ir Ruef¹¹⁰ (1981) (pg. Schultheiss: 2013, 274–277)). Nepaneigiama bendrystė tarp Augustino *dicibile* ir ankstyvųjų stoikų *λεκτόν* sampratų yra ta, jog abiem atvejais jos yra suprantamos kaip inteligibilūs esiniai. Sąvoką *dicibile* Augustinas apibrėžia kaip žodį, kuris ženkline ne žodį, bet tai, kas per žodį suprantama ir yra prote¹¹¹, kaip tai, ką iš žodžio ne ausys, o protas supranta¹¹², kas yra

¹⁰⁹ Nuchelmans, G., 1973. *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity.*

¹¹⁰ Ruef, H., 1981. *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift 'De dialectica' mit einer deutschen Übersetzung.*

¹¹¹ *quod in verbo intellegitur et animo continetur.*

¹¹² *ex verbo non aures sed animus sentit.*

(už)laikoma prote¹¹³ (*Dial.* 5). Tokios frazės kaip „per žodį“ (*in verbo*), „iš žodžio“ (*ex verbo*) yra nuoroda į juslėms teikiamą svarbų vaidmenį, nes žodis veikalo *De dialectica* kontekste visų pirma reiškia išoriškai tariamą, skambantį žodį (*omne verbum sonat*). Savo ruožtu, Seksto Empiriko liudijimu, stoikų *λεκτόν* yra vienas iš keturių¹¹⁴ nekūniškųjų esinių (*ἀσώματα*), kurie su kūniškaisiais (*σώματα*) turi tą patį ontologinį statusą – tiek vieni, tiek kiti yra kažkuo, kuo nors (*τό τί*) (*Adv. math.* 10.218). Stoikų *λεκτόν* yra atskleidžiamas, parodomas, išreiškiamas (*δηλούμενον*) taip pat ištaramo būdu, pastebint, jog suvokti (*ἀντιλαμβανόμεθα*) jį galintys ne visi, pavyzdžiui, barbarai (*βάρβαροι*), t. y. nemokantys graikų kalbos, jo suprasti negalintys (*οὐκ ἐπαίθουσι*) (*Adv. math.* 8.11-12). Tad išėitų, jog ištara (*φωνή*), kaip ir Augustino žodis (*verbum*), yra būtinoji sąlyga kalbos išraiškų turiniams pasiekti. Galvosūkių būtų išvengta, jei tai būtų vieninteliai žmogaus santykį su šiais turiniais paaiškinantys teiginiai. Tačiau esama kuo pagrįsti ir jų supriešinimą su bet kokia jusline patirtimi. Augustino kalbinės prasmės egzistuoja dar prieš ištaramą (*ante vocem*), o tai leidžia įtarti, kad jų būtis nėra saistoma priklausomybės ryšiu nuo ištaramo (*Dial.* 5). Galbūt priešingai – žodžio garsinės išraiškos įgavimas (*in vocem*) yra subordinuotas priešgarsinei plotmei? Šios problemos atitikmuo stoikų teorijoje gali būti įžiūrimas vidinės ir išorinės kalbos perskyroje: išorinė kalba (*προφορικὸς λόγος*) negali būti be vidinės kalbos (*ἐνδιάθετος λόγος*) ir būtent pastarąja žmonės skiriasi nuo neracionalių gyvūnų (*ἀλόγων ζώων*) (*Adv. dogm.* II.275-6; II.287-8). Vidinei kalbai teikiama pirmenybė leidžia įtarti, kad kalbos išraiškų turiniai nėra įsisteigiantys tik suskambus ištarams, bet yra pasiekiami mąstančiajam dar iki ištaramo veiksmo. Nors šios spekuliacijos užbėga dėstomoms mintims į priekį ir reikalauja įdėmesnės analizės, visgi drauge leidžia įsitikinti ir sprendžiamo klausimo daugiapusiškumu.

Maža to, stoikų *λεκτόν* galima suprasti ne tik kaip tai, kas aktualiai yra pasakyta, kas iki pasakymo yra tariančiojo prote, bet taip pat ir kas **gali** būti pasakyta – tai reiškia, jog esama tokių kalbos išraiškų turinių, kurių dar niekas neištarė ir neapmąstė ir kurių galbūt niekada niekas neištars ir neapmąstys (Frede: 1994, 112; Brunschwig: 2003, 218). Ši idėja apie kalbos išraiškų turinių nepriklausomybę nuo mąstymo ir ištaramo ne visiems atrodo priimtina versija, nes sunkiai deranti su materialistinėmis stoikų nuostatomis ir veikiau reiškianti žingsnį link platoniškosios ontologijos. Priekaištai galėtų būti tokie – kalbos išraiškų turinių būtis bent minimaliai yra paremta tuo, ką

¹¹³ *animo tenetur inclusum.*

¹¹⁴ Like trys yra tuštuma, erdvė, laikas (*καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον*) (*Adv. math.* 10.218).

jie išreiškia, t. y. materialiaja tikrove (Long: 1996, 94–98), jas apmąstančiu protu (Long, Sedley: 2002, 165). Šis interpretacijų išsiskyrimas susiveda į bendresnį klausimą: kokie yra stoikų tikrovės pagrindiniai elementai? Ar kūniškieji esiniai esantys ontologiškai tvirčiau už nekūniškuosius, ar tiek vieni, tiek kiti yra lygiavertės tikrovės dalys? Pirmoji laikysena yra paremta paplitusiu tvirtinimu, jog kūniškumas stoikams esąs esminis tikrovės požymis. Antroji laikysena stoikų sprendimą išplėsti kūniškųjų esinių lauką nelaiko pakankamu pagrindu, įrodančiu nekūniškųjų esinių antraeiliskumą. Tikrovės sričiai pirmiausia priklauso tie esiniai, kurie atitinka kriterijų būti kažkuo / kuo nors (*τό τί*), o ne būti kūniškiems (Boeri: 2001, 743). O šį *τό τί* statusą turi tiek kūnai (*σώματα*), tiek keturi minėtieji nekūniškieji esiniai (*ἀσώματα*). Kitas argumentas kūniškųjų esinių tvirtesnio ontologinio statuso naudai kyla iš jų buvimo būdo – pastarieji egzistuoja (*εἶναι*), o nekūniškieji esiniai tik subsistuoja, būva pagrindu (*ὑφίστασθαι*). Viena iš galimybių apginti *λεκτά* egzistencijos savarankiškumą, nepavaldumą – atkreipti dėmesį, jog kūniškieji esiniai mums netampa esantys, tikrovės dalimi tol, kol jie nėra suvokiami (Boeri: 2001, 750). Šioji galimybė užklausti subordinacijos ryšius tarp kūniškųjų ir nekūniškųjų esinių stoikų teorijoje savaime yra intriguojanti. Tačiau net pripažinus jų lygiavertiškumą, tai nebūtų tapatu Augustino rūpesčiui pakilti nuo kūniškųjų prie nekūniškųjų dalykų (*per corporalia... ad incorporalia*) (*Retr.* I.6), kuriems teikta ontologinė persvara pirmųjų atžvilgiu.

Sugrįžtant prie pirmosios laikysenos galima teigti, kad šiai būtų artimesnė pažiūra, jog stoikams nekūniškųjų esinių įsteigimas buvęs veikiau neišvengiama materialistinės pasaulėžiūros išlyga, o ne nuoseklus sprendimas. Tokių nuogaštavimų esama jau Seksto Empiriko veikale *Adversus mathematicos*. Anot jo, kalbos išraiškų turinio buvimą atskirai (*κεχώρισται*) nuo išstarmės ir pažymėto objekto įrodyti keblu vien dėl to, jog įrodymas būtinai remsis kalba, kuri pati yra sudaryta iš šių kalbos išraiškų turinių (*ἐκ λεκτῶν συνέστηκεν*) (*Adv. math.* 8.75-7). Taigi dėl būtinybės atsiremti į kalbines priemones patenkama į begalinę, negalinčią priesti pradžios taško grandinę (*εἰς ἄπειρον ἐκπεσοῦνται*). Kitas prieštaravimas iškyla mėginant suderinti du teiginius: (1) jog pilnasis teiginys (*τὸ αὐτοτελές ἄζῳμα*) yra sudarytas iš dalių, (2) jog nekūniškieji esiniai negali būti nei sudaryti, sudėti (*συντεθῆναι*), nei padalyti, suskaidyti (*μερισθῆναι*) į dalis (*Adv. math.* 8.79). Tad kaip nedalūs kalbos išraiškų turiniai yra išreikiami skaidomais teiginiais? Viena iš išeičių, kurią pasiūlo ir kartu laiko nepasiekiamą Sekstas Empirikas, būtų įrodyti teiginio dalių koegzistavimą, vientisumą. Mėginimas ištarti visą (*ὅλον*) teiginį nebus sėkmingas: pateikus (*προφερόμεθα*) pirmąją jo dalį antroji dalis dar neegzistuoja, o pateikus

antrąją pirmoji nustoja buvusi (*Adv. math.* 8.81-2). Tas pat nutinka mėginant išreikšti ir artikuliuotą garsą arba žodį (*λέξις*): pirmas skiemuo egzistuoja, kol nepasirodo antrasis, o antrojo buvimas būtinai užgniaužia pirmojo tolesnį buvimą. Judant toliau šia svarstymo kryptimi, tenka pripažinti be galo smulkėjančias dalis (*μέρη τοῦ ὅλου*), kurios, anot Seksto Empiriko, negali pretenduoti nei į artikuliuoto garso, žodžio (*λέξις*), nei juo labiau į teiginio (*ἀζίωμα*) statusą (*Adv. math.* 8.83). O tas esinys (*τὸ οὐδ*), kurio dalys nekoegzistuoja (*μὴ συνυπάρχει*), ir pats neegzistuoja (*μηδὲ αὐτὸ ἐκείνο ὑπάρχειν*) (*Adv. math.* 8.81). Pareiškimas, jog teiginiai nėra šis tas vientiso ir todėl nebūva, išklibina ir kalbos išraiškų turinių (*λεκτά*) buvimo pagrindą. Kalbos išraiškų turinio buvimo sąlyga yra jo pasakymas, pareiškimas (kiekvienas toks turinys turi būti pasakytas, pareiškštas – *πᾶν τε λεκτὸν λέγεσθαι δεῖ*), o kadangi nė vienas nėra pasakomas, pareiškiamas (*οὐδὲν δὲ λεκτὸν λέγεται*), tuomet nė vienas jų neegzistuoja (*οὐκ ἄρα ἔστι τι λεκτόν*) (*Adv. math.* 8.80). Pasakymas, pareiškimas apibrėžiamas kaip garso, ženklinančio suvoktą dalyką, ištaramas¹¹⁵. Ir visgi kaip būtų galima suprasti patį Seksto Empiriko svarstymą, jeigu jis nebūtų teiginių, turinčių kalbos išraiškų turinius, seka, t. y. jei svarstyme tvirtinami teiginiai būtų laikomi teisingais? Šiomis pastabomis nepretenduojama įsteigti galutinę interpretaciją, jų tikslas yra kitas – suprobleminus nekūniškųjų esinių statusą stoikų teorijoje, toliau žengti Augustino ir stoikų pažiūrų atskyrimo keliu.

Pagrindą tokiam atskyrimui galima įžvelgti iškėlus klausimą, kas yra pagrindinis kalbos išraiškų turinio nešėjas – žodis ar teiginys. Kitaip sakant, koks mažiausias vienetas gali būti prasmingas? Kokios sąlygos yra keliamos prasmei įgyti? Stoikų pirmoji sąlyga yra buvimas artikuliuotu garsu (*λέξις ἔναρθρον*) (*Vit. phil.* VII.56-7). Toks garsas yra suvokiamas kaip besiskiriantis nuo garso (*φωνή*), kuris tėra triukšmas (*ἤχος*). Tačiau artikuliuotas garsų tarimas nėra pakankamas, ištara gali taip ir likti beprasmė (*ἀσήμαντος*), kaip kad Diogeno pasitelkiamas pavyzdys *βλίτυρι*. Todėl reikalinga antroji sąlyga ir ji yra buvimas kalbine fraze, teiginiu (*λόγος*), kuris jau laikomas visuomet prasmingu (*ἀεὶ σημαντικός ἐστι*). Pasirinkimas *λόγος* versti kaip „kalbinė frazė“, „teiginys“ pateisinamas paties Diogeno pasitelkiamu pavyzdžiu, kuriame *λόγος* reiškia daiktavardžio ir veiksmožodžio junginį „Yra diena“¹¹⁶. Šioji stoikų nuostata kalbos išraiškų turinį kildinti visų pirma iš teiginio galėtų būti aiškinama tuo, jog visuma buvo suvokta kaip ontologiškai pirmesnė už dalį (Sedley: 1996, 87). Tuo

¹¹⁵ *λέγειν γὰρ ἐστὶ... τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν.*

¹¹⁶ *οἶον Ἡμέρα ἐστί.*

metu Augustinas taip pat pabrėžia garso artikuliacijos (*articulata voce*) būtinybę, tačiau prasmę veikiau apmąsto kaip žodžio prasmę: sąvoka *dicibile* apibrėžiama kaip tai, kas per žodį, iš žodžio (*in verbo, ex verbo*) suprantama (*Dial.* 5). Tiesa, dera atkreipti dėmesį į tai, jog žodžiai Augustinui gali būti ne tik paprasti (*simplicia verba*), bet ir sudėtiniai (*coniuncta verba*) (*Dial.* 1.5). Pastaroji perskyra yra paremta išvalga, jog žodžiai gali ženklinti vieną dalyką (*unum quiddam significant*) arba daugelį dalykų (*res plures significant*) (*Dial.* 1.5, 2.5) – tai bent iš dalies tarnauja kaip suartėjimo su stoikų nuostatomis galimybė.

Augustino ir stoikų požiūrių išsiskyrimas išvelgtinas imant domėn, jog stoikų kalbos išraiškų turiniai (*λεκτά*) gali skirtis savo išbaigtumo arba pilnumo požiūriu: esama stokojančių, ką nors praleidžiančių (*έλλιπῆ*) ir išbaigtų, savyje užsibaigiančių turinių (*αὐτοτελή*) (*Adv. math.* 8.70; *Vit. phil.* 7.63). Nepilniesiems *λεκτά* priklauso predikatai (*τὰ κατηγορήματα*), pilniesiems – teiginiai (*τὰ ἀξιώματα*), silogizmai (*οἱ συλλογισμοί*), klausimai, reikalaujantys teigiamo arba neigiamo atsakymo (*τὰ ἐρωτήματα*), ir klausimai, reikalaujantys paaiškinančio atsakymo (*τὰ πύσματα*) (*Vit. phil.* 7.63). Intrigą kuria tai, jog klausimas, ar predikatams tikrai galėjo būti suteiktas kalbos išraiškų turinio (tegul ir nepilno, neišbaigto) statusas, neturi vieno atsakymo. Viena vertus, kaip nepilnas sakinyš nėra sakinyš, taip ir nepilno kalbos išraiškų turinio nereikėtų vadinti turiniu (Frede: 1994, 113). Priešinga nuomonė galėtų įgauti pateisinimą, jei predikato apibrėžimas būtų kildinamas iš Platono kūrinų *Teaitetas*, *Sofistas*. Kitas kontroversiškas klausimas, kokį statusą reikėtų priskirti dalims, į kurias gali būti skaidomos pilnus kalbos išraiškų turinius įgaunančios ištarmės. Pasak vienos nuomonės, šios dalys, t. y. žodžiai, neįgauna kalbos išraiškų turinio, taigi ir nematerialaus esinio statuso – stoikų metafizikoje vargiai atsirastų vieta daiktavardžiams ir jungtukams (Long, Sedley: 2002, 201). Iš žodžių viseto nebent reikėtų išskirti veiksmažodžius, vienintelius įgaunančius neišbaigtų kalbos išraiškų turinių statusą (Long: 1996, 104–106). Veiksmažodis (*ῥῆμα*) ženklina predikatą (*κατηγόρημα*), tuo metu tikrinis daiktavardis (*ὄνομα*) ar bendrinis daiktavardis (*προσηγορία*) ženklina individualias ar bendras savybes, kokybes (*ποιότητα*) (*Vit. phil.* 7.58). O pastarosios kokybės stoikams yra materialios – priešingai nei predikatai (Long: 1996, 104–106). Intrigai padidinti minėtinas priešingas tvirtinimas, paremtas Seksto Empiriko pasitelkiamu pavyzdžiu (*Adv. math.* 8.11), jog stoikų teorijoje tikriniai daiktavardžiai visų pirma esantys *λεκτά* (Schenkeveld, Barnes: 2010, 208). Pastarasis tvirtinimas, nors ir nelabai įtikimas, gali būti pateisinamas stoikų teorijos vėlyvomis terminologinėmis korekcijomis – laikui bėgant prarastas tikslumas ir nepilnieji *λεκτά* bei pilnujų *λεκτά* dalys imti vadinti tiesiog *λεκτά*

(Frede: 1994, 127). Tuo metu Augustino mąstyme daiktavardžiai ir veiksmažodžiai lengvai randa vietą ir yra pirmieji paprastųjų žodžių pavyzdžiai: „žmogus“, „arklys“, „ginčijasi“, „bėga“¹¹⁷ (*Dial.* 1.5). Čia veikiau galima būtų tiesti paralelę su Aristotelio veikalu *De interpretatione*, kuriame daiktavardis (*ὄνομα*) ir veiksmažodis (*ῥῆμα*) apibrėžiami kaip šį tą ženklinantys (*Int.* II.16a26-29, III.16b19-22). Turint visa tai galvoje, Augustino leidžiama jungtis tarp prasių ir žodžių tik su išlygomis gali būti matoma kaip stoikų pažiūrų atitikmuo (Cassin et al.: 2014, 993).

Tačiau tai dar ne klausimo pabaiga. Augustinas daro perskyrą tarp teiginių, kurie gali būti teisingi arba klaidingi, ir tų, kurie negali būti nei patvirtinti, nei paneigti (*affirmari tamen negarive non possit*) (*Dial.* 2.6). Stoikų požiūriu, tiesos ir klaidos kriterijumi (*ἀληθεύομεν... ψευδόμεθα*) pamatuota gali būti tai, kas visų pirma yra kažkas (*τό τί*), tuomet toks kažkas, kuris yra kalbos išraiškų turinys (*λεκτόν*), kuris yra ne ko nors stokojantis, bet išbaigtas (*ἀντοτελέεζ*) turinys, ir galiausiai kuris yra teiginys (*ἀζίωμα*) (*Adv. math.* 8.74). Galima būtų manyti, jog tai Augustino ir stoikų minties sanglaudos atvejis, jei nebūtų paisoma, jog Augustino teiginys (*sententia*) yra apibrėžiamas kaip tiesiog žodžių junginys (*coniuncta verba*) (*Dial.* 4.7). Tai veikiau sąsaja su Aristotelio, o ne stoikų pažiūromis, kuriems teiginys (*ἀζίωμα*) pagal apibrėžimą yra kalbos išraiškų turinys, t. y. tai, kas pasakyta (*λεκτόν*) (Jackson: 1969, 38). Visgi sprendimai, kur yra teiginio centras, kas yra svarbiausioji teiginio dalis, teiginį atskirianti nuo vien žodžių junginio, yra tas pats. Stoikų teoriją iliustruojančiuose Diogeno Laertiečio pavyzdžiuose „rašo“ (*Γράφει*) ir „Sokratas rašo“¹¹⁸ pilnas teiginys yra pastarasis, kuris papildytas linksnį galinčiu įgauti daiktavardžiu (*πῶσις*) (*Vit. phil.* VII. 63–64). Anot Augustino, teiginyje (*sententia*) „žmogus skubėdamas eina į kalną“¹¹⁹ neįtraukus žodžio „eina“ (*ambulat*), jis taptų vien žodžių junginiu (*coniuncta verba*), kuriam būtina kažką pridėti (*expectant aliquid*) (*Dial.* 2.5-6). Tad paaiškėja, kad teiginio branduolys abiem atvejais esąs veiksmažodis. Menką skirtumą galima išvelgti nebent tuo požiūriu, jog stoikai aiškiau reikalauja ir veikėjo, idant teiginys taptų pilnas, o iš Augustino pavyzdžio tai numanyti galima, bet toks reikalavimas lieka nesuformuluotas. Po visų šių pastabų ieškinys stoikų ir Augustino pažiūrų atskyrimui tampa vis labiau teisėtas, tačiau kulminacija dar nepasiekta.

¹¹⁷ *homo, equus, disputat, currit.*

¹¹⁸ *Γράφει Σωκράτης.*

¹¹⁹ *homo festinans in montem ambulat.*

Šioji pasiekama iškelus *dicibile* ir *λεκτόν* buvimo vietos klausimą. Verta prisiminti Augustino vartojamas frazes *animo continetur, animo tenetur*: sąvokos *continetur, tenetur* leidžia manyti, jog protas (*animus*) kalbines prasmes turi savyje¹²⁰. Pirmiausia keltinas klausimas, kas būdinga tai vietai, kuri būtų tinkama jas priimti? Siūlant atsakymą, pažymėtina, jog sprendimas *animus* versti kaip *protą* tėra sąlyginis. Kita vertus, ir kitas vertimo pasirinkimas galėtų sulaukti panašaus priekaišto, nes veikale *De dialectica* nesama *animus* apibrėžimo. O'Daly, aptardamas Augustino terminų *mens, ratio, anima, animus* vartosenos ypatumus, numato *animus* vertimo kaip *protas* galimybę, tačiau dėl Augustinui būdingos sistemingumo stokos siūlo svarstyti ir kitas alternatyvas (1987: 7–8). Laikantis įsitvirtinusio požiūrio, jog Ciceronas yra vienas iš svarbiausių Augustino filosofinės terminijos šaltinių, minėto vertimo versiją gali pateisinti Cicerono pasirinkimas graikiškus terminus *ψυχή* ir *νοῦς* į lotynų kalbą versti tuo pačiu terminu *animus*. Kita vertus, tai nepaaiškina Augustino termino *anima* kaip *ψυχή* atitikmens dažnos vartosenos, šioji yra reta Cicerono veikaluose. Kalbant apie *anima* ir *animus* vartosenos skirtumus, galima nurodyti tam tikrą tendenciją: *anima* dažniau reiškia sielą, kuri yra bendra gyvūnams ir žmonėms, *animus* – išskirtinai žmogaus racionaliąją sielą. Siekdamas atskirti sielos galias Augustinas taip pat vartoja tokius žodžių junginius kaip *anima rationalis, anima irrationalis*. Šiuo atveju į *anima rationalis* galima žvelgti kaip į *animus* pamainą. Tačiau taip pat tiesa ir tai, jog kartais *anima* ir *animus* yra tiesiog aiškesnio skirtumo neįgaunantys sinonimai. Argumentą, kuris leistų terminą *animus* veikale *De dialectica* suprasti veikiau kaip protą, o ne sielą, teikia Augustino daikto, dalyko (*res*) apibrėžimas. Pastarasis apibrėžiamas negatyviai – kaip tai, kas nėra nei žodis, nei žodžio suvokinys prote (*quae iam verbum non est neque verbi in mente conceptio*) (*Dial.* 5). Tad jei *mens* Augustinui yra *animus* pamaina, pastarojo suvokimas kaip proto ar bent racionaliosios sielos dalies yra motyvuotas sprendimas. Įdomu, jog brandžiajam kūrybiniam laikotarpiui priklausančiame veikale *De Trinitate* teigiama, jog *anima rationale vel intellectuale* priklauso tam, kas vadinama *mens* arba *animus* (*Trin.* XV.1). Toks sąvokų *mens* ir *animus* sugretinimas taip pat leidžia numanyti, kad jų reikšmės Augustinui yra artimos. Suprantama, jog *De dialectica* aiškinimas, pasitelkiant vėlesnius Augustino veikalus, neteikia stipraus argumento, tačiau gali būti pagalba nusakant bendriausius jo minties posūkius.

¹²⁰ Probleminiu požiūriu panaši idėja, kad visa, ką protas pažįsta, turi pačiame savyje (*omne autem quod scit animus, in sese habet*), plėtojama *Imm. an.* 1.1.

Sugrįžtant prie *animus* ir *dicibile* santykio ypatumų veikalė *De dialectica* galima priminti, kad kaip jau buvo minėta, Augustinas teikia leidimą kalbinėms prasmėms cirkuliuoti prote. Tai galėtų reikšti, jog joms yra suteikiamas psichologinis statusas (Atherton: 1993, 294). Tačiau tai nesuderinama su stoikų teiginiais, kadangi jiems kalbos išraiškų turiniai yra šis tas už mąstymo ribų. Stoikams šie turiniai egzistuoja šalia, prie mąstymo (*παρρηφισταμένον διάνοια*) (*Adv. math.* 8.12), jie nesutampa su racionaliais išpūdziais, vaizdiniais, bet būva šiems pagrindu (*κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον*) (*Adv. math.* 8.70, *Vit. phil.* 7.63). Valdantysis, protingasis pradas (*ἡγεμονικοῦ*) kalbos išraiškų turinių yra veikiamas ne tiesiogiai (*οὐχ ὑπ' αὐτῶν*), bet sutinkamai su jais (*ἐπ' αὐτοῖς*) (*Adv. math.* 8.409). Tiesa, sunku spręsti, kokios prigimties yra šioji sąsaja, nes stoikams nekūniškas esinys (*ἀσώματον*) nei pats veikia, nei yra kieno veikiamas (*οὔτε ποιεῖν... οὔτε πάσχειν*) (*Adv. math.* 8.263, 8.407). Veikimas ir buvimas paveiktam būdingas išskirtinai tik kūnus turintiems esiniams (*πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*) (*Vit. phil.* 7.55-6). Įkurdindami kalbos išraiškų turinius mąstyme, kuris buvo suvokiamas kaip materialus procesas, stoikai būtų priversti atsisakyti idėjos apie jų buvimą veiksmo ir atoveiksmio užričiuose. Dėl šių išvardytų priežasčių prieštaraujama Panaccio (2017: 75) pažiūrai, jog Augustino steigiamą prielaidą apie kalbinių prasmų buvimą prote esanti stoikiškos kilmės. Siūlymas, jog tarp mąstymo ir kalbos išraiškų turinių esama tam tikros sąsajos, labai toli nuo idėjos apie protą kaip pastarųjų talpyklą.

Ir visgi ar pateiktos priežastys atskyrimo nuosprendžiui yra pakankamos ir neatšaukiamos, ar dar išlieka galimybė sumažinti atstumą tarp Augustino ir stoikų šiuo klausimu? Viena iš galimybių – atkreipti dėmesį į aplinkybę, jog *De dialectica* nėra pasakyta, jog protas tėra išskirtinai vienintelė kalbinių prasmų buvimo vieta. Galbūt, jei Augustinas veikalą būtų užbaigęs, rastųsi šio klausimo papildymų, koreguojančių dabar daromas išvadas. Gairės galimoms korekcijoms įgyjamos, sutinkant, jog galbūt šio veikalė tęsinys, įgavęs naują antraštę, slepiasi neatpažintas kaip toks vėlesnėje kūryboje. Tai reikštų, jog kalbinių prasmų problema veikalė *De dialectica* neapsiriboja vien santykio su filosofinėmis tradicijomis, pvz., su ankstyvųjų stoikų filosofija, persvarstymu, ne mažiau svarbūs yra klausimai apie šios problemos ateitį tolesnėje Augustino minties raidoje. Pavyzdžiui, ar sąvokos *dicibile* ir *significatio* giminingos? Kodėl *significatio*, taip pat reiškiantis kalbinės kilmės prasmę, sužinomas jau ne iš skambančio žodžio kaip kad *dicibile*, o išvydus, pažinus žymimąjį dalyką (*re, quae significatur, aspecta... cognita*) (*Mag.* 10.34)? Kokiam tikslui tarnauja įsteigta skirtis tarp juslinių (*sensibilia*) ir pamąstomųjų (*intelligibilia*) žymimųjų dalykų? Kodėl pamąstomieji yra suvokiami kaip

sužinomi Dievui viduje juos atvėrus (*Deo intus pandente*) (*Mag.* 12.40)? Kokios prielaidos įgalina slinktį tikrojo žodžio (*verum verbum*) klausimu veikale *De Trinitate*? Kodėl nuo šiol jis yra ne tas, kuris tariamas pasitelkiant garsus (*in sono*), bet kuris tariamas viduje, širdyje (*intus dicitur; quod in corde dicimus*), šviečia viduje (*intus lucet*) bei nepriklausantis jokiai kalbinei sistemai (*nec linguae alicuius... est*) (*Trin.* XV.10.19-20)?

Apibendrinant galima būtų siūlyti, jog paplitusi interpretacija, siekianti redukuoti ar nutiesti glaudų bendrystės ryšį tarp Augustino ir ankstyvųjų stoikų tradicijos, yra priimtina tik su išlygomis. Sprendžiant minimalaus kalbinės prasmės nešėjo ir vietos, kurioje yra šios prasmės, klausimus išryškėja Augustino minties savarankiškumas, laipsniškas atsiskyrimas nuo ankstyvųjų stoikų tradicijos. Prasmės ir paskiro žodžio jungtis, kurią svarsto Augustinas, yra daug sunkiau įžiūrima stoikų teorijoje. Augustino, skirtingai nei stoikų, leidimas kalbinėms prasmėms būti prote arba racionaliojoje sielos dalyje liudija daromą prielaidą apie jų priklausymą tam pačiam tikrovės lygmeniui, o ne supriešintiems jos poliams. O tai jau lemtingai svarbus žingsnis nuo stoikų, kurie mąstymą laikė kūnišku, materialiu dalyku, o kalbos išraiškų turinius – ne. Gali būti, jog šios Augustino teorinės viltys, kad prasmė visų pirma yra tariamo žodžio prasmė ir kad jos supratimas reiškia jos buvimą prote, kilo iš manymo, jog sąvokos arba konceptai nėra savarankiškos būties kategorijos, bet veikiau priklauso supratimo lygmeniui. Galbūt tai paaiškina ir intencija, kuri vėliau deklaruota veikale *Retractationes*. Priimtos prielaidos galėjo atrodyti kaip parankiausias būdas šiai intencijai įgyvendinti – nekūniškiesiems arba inteligibiliems dalykams (*incorporalia*) pasiekti.

3.3. Perskirstytos semiotinio trikampio kampų vertės

De magistro (c. 389) – paskutinysis dialogų¹²¹ grupei priklausantis kūrinys, kuriame svarstymas taip pat kaip ir *De dialectica* (387) remiasi į

¹²¹ Augustinas iš viso yra devynių dialogų autorius (pg. Catapano: 2013, 107–109). Pirmoji dialogų grupė vadinama Kasicijako arba prieš krikštą sukurtais dialogais: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*. Antroji – Milano, Romos ir Tagastos arba po krikšto sukurtais dialogais: *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De musica*, *De magistro*. Pirmieji trys dialogai – *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* – išsiskiria savo braižu, siekiančiu Cicerono, Platono ir Aristotelio (pastarojo išliko tik fragmentai) filosofines tradicijas. Likusiuose vyrauja diskusija tarp Augustino, kaip mokančiojo, ir jo pašnekovo, kaip mokinio – tai primena krikščionių praktiką pirmaisiais amžiais, kuomet buvo įprasta kurti mokomojo pobūdžio dialogus. Tiesa, išimtinis esantis *Soliloquia* dialogas, kuriame vyksta pokalbis tarp Augustino ir jo proto (*ratio*).

tris, vartojant dabartinius terminus, semiotinio trikampio smaigalius: objektą (*res*), ženklą (*signum*) (ypač verbalinės kilmės ženklą *verbum*) ir jo prasmę (*significatio*). Objektas (*res*) svarstomas kaip dvilypis: regimas akių jusle arba protu, t. y. inteligibilus / mažstomasis. Ženklas (*signum*) vėlgi visų pirma suprantamas kaip ištartas / skambantis žodis: žodžiai yra ženklai (*verba signa esse*) (*Mag.* 2.3). Ženklo paskirtis yra žymėti, reikšti, duoti suprasti (*significare*) – ženklas privalo kažką reikšti, antraip tai nėra ženklas – taigi vesti link *significatio* atverties. Žodis (*verbum*) – tai artikuliuotas ir reikšmę turintis garsas, t. y. tai, kas, turėdamas kokią nors prasmę, tariama aiškiai suprantamu balsu¹²² (*Mag.* 4.8). Jei ir esama užuominos į vidinį žodį – neištardami jokio garso, tačiau mažstydami pačiais žodžiais, mes kalbame viduje, sieloje (*Mag.* 1.2), – tai šio dialogo kontekste tikrasis žodis tebėra tas, kuris susideda iš garso ir raidžių (*verba certe sono, et litteris constant*) (*Mag.* 5.14). Kitame ankstyviesiems kūriniams priskiriamame dialoge *De quantitate animae* (388) siūloma idėja, kad žodžio garsas yra kūnas (*corpus*), o prasmė (*anima*) – nelyg garso siela¹²³ (*An. quant.* 32.66). Čia galima būtų įžvelgti slypinčią užuominą, jog tariamosios ir mažstomosios kalbos lygtis sprendžiama mažstomosios naudai, kaip ir žmogaus dvilypumas, paremtas kūno ir sielos sąjunga, sprendžiamas sielos naudai. Visgi toks sprendimas būtų teisingas tik iš dalies: Augustinas, vis labiau perimdamas krikščioniškąją pasaulėžiūrą, ieško artimos sanglaudos tarp garsinės žodžio išraiškos ir jo prasmės bei garsinės išraiškos statuso reabilitacijos galimybes.

Dialoge *De magistro* surengiamos dviejų teorinių išeičių varžybos – semiotinio trikampio smaigalių vertės perskirstomos. Viena vertus, iš naujo grįžtama prie *De dialectica* plėtoto diskurso: Adeodatas (Augustino sūnus) ženklams, t. y. išorybės lygmeniui, suteikia lemtingą reikšmę pažinimo procese (ypač *Mag.* 3.6): negalima mokyti be ženklų (*Mag.* 10.31), verbaliniai ženklai atlieka dvi funkcijas – mokyti / padaryti regimą (*docere*) ir priminti (*commemorare*) (*Mag.* 1.1). Skirtis tarp objekto ir ženklo svarstoma kaip paslanki, nestabili: tas pats dalykas priklausomai nuo konteksto gali įgauti tiek objekto, tiek ženklo statusus. Jei dalykas suprantamas kaip *res*, tuomet jis pasiekiamas arba per ženklą, arba imant jį daryti, jei – kaip *signum*, tuomet jis pasiekiamas per kitus ženklus¹²⁴. Tuo

¹²² *verbum sit quod cum aliquo significato articulata voce profertur.*

¹²³ *sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni.*

¹²⁴ Kaip pastebi Crossonas, *Mag.* 7.20 įsteigiamas keturlypis *signum–signum* santykis: (1) ženklas, kuris ženklina kitą ženklą, bet pats nėra pastarojo ženklinamas, (2) ženklas, kuris ženklina kitą ženklą ir pats yra pastarojo ženklinamas, tačiau jų prasminė apimtis esanti skirtinga, (3) ženklas, kuris ženklina kitą ženklą ir pats yra pastarojo ženklinamas, jų prasminė apimtis esanti

metu Augustinas, perkėlęs svorio centrą iš išorybės į vidujybę, susiaurina išorinio mokytojo, operuojančio išoriniais ženklais, galios lauką ir prioritetą suteikia dieviškosios šviesos arba vidinio mokytojo¹²⁵ vaidmeniui (ypač *Mag.* 11.36). Kitaip sakant, ženklas paskelbiamas šį tą reiškiančiu, nuoroda, kryptimi į suvokiamą protu (ne kūno julsėmis!) objektą, tik pažinus patį objektą, o tai įmanoma tik Dievui viduje jį atvėrus¹²⁶ (*Mag.* 12.40). Taigi šiuo atveju pažintas objektas padeda atverti ženklo prasmę, o ne atvirksčiai. Kitaip sakant, siūlomas judesys ne nuo *verbum* prie *res*, bet jau nuo *res* prie *verbum* ir atitinkamai prie *significatio* (*Mag.* 11.36). Šis verbališkai neįtarpinto pažinimo lūkestis galėtų būti formuluojamas kaip nemenka reforma: *significatio* daugiau nebėra pasiekama, sužinoma iš išgirsto žodžio kaip *dicibile* veikalėlyje *De dialectica*, bet Dievo dėka pažinus pačius pažymėtuosius daiktus / dalykus (*significabilia*). Ši idėja kartojama ir brandžiuosiuose kūriniuose: pvz., *De dono perseuerantiae* teigiama, kad Dievas yra vidinis mokytojas (*doctor interior*), iš kurio yra gaunamas ir pažinimas, ir suvokimas (*scientia et intellectus*) (*Perseu.* 24.68). Ar tai galėtų reikšti, jog pažinimą įtarpinantys išoriniai ženklai pamąstomi nei kaip vienintelė galima, nei juo labiau svarbiausia pažinimo sąlyga?

Užimant kraštutinę laikyseną, galima būtų manyti, kad ženklai yra devalvuojami, jiems priskiriama vien pagalbinė, išvestinė funkcija, kadangi jie tik ragina, skatina, stimuliuoja judėti pažinimo link, tačiau jo neįgalina griežtąja prasme – tokiu atveju pažinimo būtina sąlyga beliktų vien iluminacija kaip tiesioginė išvalga protu, nedalyvaujant julsėms, taigi kaip mistinių elementų turinti patirtis. Tarp verbalinių išraiškų ir pačių daiktų steigiamą distanciją, t. y. materialiosios plotmės nureikšminimą, galima būtų

vienoda, tačiau jų apibrėžimas esantis skirtingas, (4) ženklas, kuris ženklina kitą ženklą ir pats yra pastarojo ženklinamas, jų prasminė apimtis ir apibrėžimas esantis vienodas, tačiau jų garsinės ištaros esančios skirtingos (1989: 123). Trys paskutiniai atvejai ypatingi tuo požiūriu, jog jie savirefeksiški, t. y. ženklinantys ir patys save. Šias ženklus siejančio simetriško ir asimetriško santykio versijas Augustinas iliustruoja tolesniais pavyzdžiais:

1. *signum* → *coniunctio*

2. *signum* ↔ *verbum*

3. *verbum* ↔ *nomen*

4. *nomen* ↔ *vocabulum*

¹²⁵ Idėja apie dieviškos kilmės vidinį mokytoją kildintina iš krikščionių šventraščio – *in Evangelio scriptum est: Unus est Magister vester Christus (Retr. I.12).*

¹²⁶ *docetur enim non verbis meis, sed ipisis rebus, Deo intus pendente, manifestis.*

aiškinti kaip išsakinijusio platonizmo Augustino mąstyme pasekmę (Cary: 2008, 87–102). Būdamas įkvėptas neoplatonikų, kuriems pažinimas reiškė kilimą į visą tikrovę steigiančias hipostazes, Augustinas, galima būtų manyti, žengia nuo lingvistinės įvairovės link vidiniame žmoguje slypinčios tiesos, laikytinos šių neoplatoniškųjų aukščiausių principų atitikmeniu (Wagner: 1994, 563–577). Pažymėtina, jog Augustino pažiūrų giminingumo neoplatonizmui laipsnis ir šiandien išlieka diskusijos objektu. Žingsnis pirmyn šia interpretacine kryptimi galiausiai nuvestų prie *De dialectica* ir *De magistro* plėtojama diskursų sankirtos, prie Augustino pažiūrų nuoseklumo stokos pripažinimo bei kurtų prielaidą, jog pradedant kūriniu *De magistro* ir vėlesnėje kūryboje verbaliniai ženklai didesnės reikšmės pažinimo procese nebevaidina. Tačiau šis pirminis išpūdis yra neteisėtas ir atmestinas dėl įvairių priežasčių. Pirmiausia keltini Augustino laikysenos nenuoseklumo išpūdį griauantys retoriniai klausimai: jeigu tikrasis ir vienintelis pažinimo šaltinis apsiriboja iliuminuojančiu Dievu ir iliuminacija reiškusi privačią, izoliuotą patirtį, kodėl Augustinas neužbaigė savo rašytinės kūrybos dialogu *De magistro*? Kodėl dar daugelį metų Hipone (kaip ir Kasicijake, Milane, Romoje, Tagastoje) nesiliovė apeliuoti į įvairius adresatus, užrašytų žodžių nelaike epistemologiškai beverčiais ženklų ženklais¹²⁷? Dar daugiau intrigos teikia tai, jog *De magistro* išdėstytiems teiginiams nebuvo taikyta redakcija – šis dialogas viso gyvenimo kūrinių peržvalgoje *Retractationes* nesulaukė korekcijų (*Retr.* I.12). Siekiant suspenduoti pirminį išpūdį, taip pat verta pastebėti, jog brandžiajame etape pasirodžiusiame kūrinyje *De fide rerum inuisibilium* (c. 400 arba po 420) tvirtinama, jog tiesa atsiskleidžianti prielaidų ir sekmenų grandinėmis (*F. inuis.* 4.6). Pabrėžęs, jog tiesai pasiekti reikalinga tam tikra seka, jog prielaidą ir sekmenį skiria tam tikras įveiktinas atstumas, Augustinas kviečia svarstyti jusliškai neregimų dalykų atvejus, kliovimosi tikėtinomis prielaidomis neišvengiamybę: pavyzdžiui, apie neaplankytų miestų egzistavimą, apie žmones siejančius draugystės ryšius kliaujamasi, nepaisant juslinio akivaizdumo stokos. Remiantis šiuo pagrindu, anot Augustino, panašiai galima pastebėti, jog pasitikėjimas krikščioniškojo Apreiškimo nešama žinia numano Apreiškimą esant to, kas buvo seniai pranašauta (*longe ante praedicta sunt*), išpildymu – tiesa, išvalga apie šią seką esanti pasiekama tik tiems, kurie nėra slegiami priešiško tamsos (*propter inimicitiarum tenebras*) (*F. inuis.* 6.9). Šio kūrinių kontekste argumentas, jog epistemologinių operacijų sėkmės sąlyga yra iliuminacija, nenuskamba – o tai iškalbinga. Taigi galima ne tik pristabdyti požiūrį, jog

¹²⁷ Užrašyti žodžiai tėra ištartųjų ženklai (*verba scripta... signa verborum*) (*Mag.* 4.8).

dialoge *De magistro* atsisakoma veikalėlyje *De dialectica* iškeltų teiginių, bet ir įgalina interpretacinę lygtį performuluoti iš naujo, t. y. iškelti argumentacinės tāsos tarp šių kūrinių hipotezė. Pastaroji implikuoja Augustino epistemologijos išsamesnio tyrimo poreikį: būtina iš naujo klausti, ar iluminacija laikytina priešprieša pažinimui, kuri laiduoja verbalinių ženklų sistemos vartojimas, ar veikia būtent šių ženklų sklandžios apykaitos garantu.

3.4. *Illuminatio* kaip ženklų validumo pagrindas

Pusiausvyros tarp asmens autonomijos ir subordinacijos nuo dieviškosios plotmės paieška – Augustino mąstymo skiriamasis bruožas, turintis lemtingos svarbos filosofinių problemų sprendimams. Būtent filosofiją skirstydamas į tris dalis – *pars naturalis*, *pars rationalis*, *pars moralis* (Ciu. VIII.6-8) – t. y. žengdamas klasikiniu, iš filosofinės tradicijos plaukiančiu keliu, Augustinas eskizuoja tris lygmenis – metafizinį, epistemologinį, etinį, – kuriuose plėtoja asmens pavaldumo Dievui idėją. Jo terminais tariant, šių pavaldumų trejetas: tai iš Dievo gauta egzistencijos pradžia, pažinimo pagrindas, meilės įstatymas (*initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi*) (C. *Faust.* 20.7). Kitaip sakant, tvirtinama, kad asmuo negali būti / egzistuoti, pažinti tiesos ir pasižymėti moralinėmis kokybėmis (dorybėmis), apsieinant be Dievo pagalbos. Užuoť ieškojus šioje triplanėje vizijoje hierarchinės struktūros, veikia minėtieji pavaldumai laikytini tarpusavyje palaikančiais, įgalinančiais vienas kitą. Šis gelminis sąryšingumas numano būtinybę juos svarstyti neatsietai vienas nuo kito, tačiau šiame darbe tai realizuojama tik iš dalies – šio darbo teminė aprėptis siauresnė, pirmiausia įimanti epistemologinės priklausomybės, nūdienoje įgaunančios iluminacijos teorijos vardą, analizę. Pastaroji, kuri formuluota veikia kaip alternatyva¹²⁸ tuo laiku įtakingoms Platono anamnezės ir Aristotelio abstrahavimo teorijoms, bėgant laikui sulaukė įvairių interpretacijų, kurių pagrįstumas vis dar išlieka diskusijos objektu – tai liudija šios teorijos neblėstantį persvarstymo poreikį. Į iluminaciją žvelgiant per filosofinių lūkesčių prizmę, dieviškos kilmės apšvietimo elementas pažinimo procese laikytas mistifikuojančiu, neįtikimu dėl glūdinčių teologinių sandų, neva savaime užkertančių kelią tvirtai epistemologinei teorijai; savo ruožtu žvelgiant teologiniu pjūviu, priekaištauta dėl krikščionių

¹²⁸ Pažymėtina, jog išlieka galimybė iluminacijos teoriją svarstyti ne kaip alternatyvą, bet kaip Platono ir Aristotelio pažiūrų sintezės rezultatą (Nash: 1971, 47–66).

šventraščiu paremtos argumentacijos stokos – iliuminacijos šaltinio, Kristaus, įvaizdis neva įgauna per daug filosofinių bruožų ir nepakankamai atveria įsikūnijusio Dievo Žodžio (*Verbum Dei*) slėpinį. Kaip pastebi Teubneris, dabartiniam skaitytojui natūralu filosofinius argumentus atskirti nuo šventraščio turinių, t. y. filosofinių ir teologinių argumentų koegzistavimą Augustino kūryboje niveliuoti vien į filosofinius, patraukiant teologinius elementus į paraštes, tačiau toks interpretacinis žingsnis prasilenktų su tikrosiomis istorinio Augustino pažiūromis (2013: 1–10). Siekiant iš tiesų suprasti iliuminacijos teorijos pradmenis, pasirodančius dialoge *De magistro*, ypač svarbu neignoruoti Augustino minties teologinio lygmens – dialogas *De magistro* ypač gerai reprezentuoja, kaip filosofinis mąstymas gali būti paremtas Šv. Raštu, kaip šventraštis ir filosofinė tradicija gali suaugti į vieną minties audinį.

Atsakymą, kas lėmė iliuminacijos teorijos interpretacijų gausą, bent iš dalies sufleruoja faktas, jog Augustinas nepaliko atskiro veikalų, kuriame ši teorija būtų išdėstyta nuosekliai, o veikiau ją svarstė fragmentiškai įvairiuose savo kūriniuose: *De magistro*, *Contra Faustum Manicheum*, *Epistola 147: De videndo Deo*, *De Trinitate* ir kt. Šios aplinkybės vertė ir tebevertė Augustino filosofijos šalininkus bei šiuolaikinius tyrinėtojus griebtis interpretacinio išradingumo. Pastangos rekonstruoti šią teoriją įgavo vieną ar kitą pavidalą priklausomai nuo atsakymų į tolesnius klausimus. Ar iliuminuotas protas įgauna gebą pažinti ar veikiau pačius pažinimo turinius? Jei turinius, tuomet kuriuos iš jų: apie Dievą, Idėjas (kaip *rationes aeternae*, *rationes causales*), save patį, išorinę tikrovę? Jei iliuminacija reiškianti nekintančių Idėjų pažinimą, tai kaip tai dera su kūniškųjų, kintančių objektų pažinimu? Ar antrasis yra nuolat koreguojamas atsižvelgiant į pirmąjį? Ar iliuminacija reiškia bendrybių ar veikiau paskirybių pažinimą? Kokia esanti jungtis tarp amžinų ir nekintančių Idėjų ir proto, kuris pats ir jo mintys (įskaitant mintis apie amžinas Idėjas) yra kintantys *ex definitione*? Ar iliuminacija yra proginė ar veikiau besitęsianti sulig visu pažinimo procesu patirtis? Ar esama skirtingų iliuminacijos laipsnių ir kas yra juos lemiantis veiksnys? Ar iliuminuotas protas tėra pasyvus recipientas, ar veikiau aktyvus agentas? Ar Dievo ir proto įnašai pažinimo procese yra subalansuoti, ar dominuojantys poliai kinta, ar veikiau vienas kuris yra nuolat vyraujantis? Galbūt iliuminacija reiškia vien tai, jog proto priimamų sprendimų atžvilgiu įgaunamas užtikrintumas, išsklaidomos abejonės? Esminė už šių klausimų, liudijančių iliuminacijos teorijos interpretacinį paslankumą, slypinti dilema yra šioji – protą laikant pasyviai pažinimą priimančiu recipientu, būtų suardytas jo integralumas; o jo aktyvumą, taigi ir integralumą išsaugojus, būtų mokama Dievo tiesioginio veikimo pažinimo procese kaina. Ši dilema

spęsta įvairiai – esama bent keturių svarbiausių ir daugiausiai debatų sulaukusių interpretacijų (Nash: 1999, 438–440):

- Tomo Akviniečio, kuris Aristotelio aktyvųjį intelektą, abstrahuojantį pasyvaus intelekto turinius, t. y. fantazmus, kūniškosios plotmės vaizdinius, sutapatino su Augustino protą įgalinančia pažinti šviesa.
- Pranciškoniškosios mokyklos auklėtinių, kurie iluminaciją siejo išskirtinai su Dievo veikimu, t. y. Idėjų išliejimu, įspaudimu į pasyvųjį žmogaus protą. Idėjos suprastos kaip virstančios normomis ir tampančios tikrovės patyrimo pagrindu. Pastarąja interpretacine linkme žengė Bonaventūra, Viljamas iš Ovenjė, R. Baconas, G. Leibnizas ir kt.
- XX a. filosofijos istorikų, tokių kaip Coplestonas ir Gilsonas, kurie siekdami išsaugoti proto kaip aktyvaus agento statusą iluminaciją laikė neteikiančia pažinimo turinių, o vien tik formalų užtikrintumą, akivaizdumą, priimant epistemologinius sprendimus.
- Paties tyrinėtojo Nasho, kuris atsispirdamas nuo pranciškoniškosios versijos iluminaciją siūlė suprasti įimant tris paradoksus. Pirmą, protas drauge yra ir aktyvus, ir pasyvus pažinimo metu, t. y. protas pasyviai priima Idėjų pažinimą (kaip *sapientia*), bet yra aktyvus kūniškųjų dalykų, pažįstamų juslėmis, požiūriu (kaip *scientia*). Antra, Idėjos drauge ir skiriasi, ir nesiskiria nuo proto, t. y. Idėjos loginiu bei ontologiniu požiūriais pirmiausia egzistuoja Dievo prote ir tik išvestiniu būdu žmogaus prote. Atvirkštinė prielaida reikštų, kad Idėjoms priskiriamos iš principo nepriskirtinos savybės – kintamumas ir apibrėžtumas. Visgi žmogaus protui suteikus Dievo paveikslo (*imago Dei*) statusą, ši neperžengiama distancija reikalauja jos įveikos – Idėjos kažkoku būdu turi tapti ir racionaliosios prigimties dalimi. Trečia, protas drauge ir yra, ir nėra pažinimą įgalinančia šviesa, t. y. daroma perskyra tarp sukurtos, kintančios šviesos ir nesukurtos, amžinos šviesos liudija pastangą išsaugoti proto savarankiškumą, nepaneigiant nepertraukiamos priklausomybės nuo Dievo (*C. Faust.* 20.7). Protui priskiriamos įgimtos, iš patirties neišvedamos racionalios gebos, kurios aktualizuojamos sąlytyje su Idėjomis ir esančios prote potencialybės režimu: *scientia* sąlyga yra būtent šių galimybės režimu turimų Idėjų taikymas jusliniams vaizdiniais. Visgi Idėjos net ir galimybės režimu nėra duotos vieną kartą ir visiems laikams, todėl protas be perstojo ontologine ir epistemologine prasmėmis yra palaikomas Dievo.

Įdomu bei aiškinamuoju požiūriu pravartu iškelti filosofinių tradicijų, galėjusių teikti kryptį Augustino epistemologinėms nuostatom, klausimą. Ryškiausia figūra neabejotinai esąs Plotinas, kuris iliuminacijos klausimą glaudžiai siejo su antrosios hipostazės, Intelkto (*νοῦς*), ir inteligibilaus esinio (*τὸ νοητόν*) santykio klausimu. Šio santykio specifika esanti ta, jog, Intelktui regint inteligibilųjį esinį, matymas (*ὄρασις*) ir pamatytasis (*τὸ ὁρατόν*) sutampa: matymas yra kaip pamatytasis ir pamatytasis kaip matymas (*Enn. V.3.8.1-55*). Intelktas regi inteligibilųjį esinį ne per ką nors kitą (*δι' ἐτέρου*), kadangi nėra nukreiptas laukan, išorėn, bet per save patį (*δι' αὐτῆς*), – todėl tai, ką jis regi, iš tiesų yra jis pats (*καὶ γὰρ ὁ ὄρᾳ αὐτό ἐστι*). Paaiškinimui, koku būdu Intelktas yra ir mąstantysis, ir pamatytasis tuo pat metu (*καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον*), pasitelkiamas šviesos įvaizdis. Pasak Plotino, Intelkto gyvenimas (*ζωή*) ir veikla (*ἐνέργεια*) gali būti įvardijami kaip šviesa, šviečianti pati sau, arba kas iliuminuoja ir yra iliuminuota tuo pat metu (*λάμπων ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον*). Kitaip sakant, Intelkto gyvenimas gali būti apibrėžtas kaip šviesa, reginti kitą šviesą (*Φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὄρᾳ*) tokiu būdu, jog regėdama ji regi save pačią: šviesa šviesą, o ne šviesa per šviesą. Šioji šviesa – šioje vietoje jau galima ryškiau išvelgti sąsąukas su Augustino iliuminacijos teorija – šviesdama sieloje ją iliuminuoja, t. y. padaro protingą, panašią į save pačią¹²⁹. Apšvietimo būdu sielai suteikiamas protingas gyvenimas (*ζωὴν νοεράν*) arba Intelkto gyvenimo pėdsakas (*ἵχνος νοῦ ζωῆς*). Svarbu pažymėti, jog šis sielai suteiktas raiškesnis gyvenimas (*ζωὴν... ἐναργεστέραν*) nereiškia nukreipto išorėn, juslėms imlaus (*αἰσθητικός*) gyvenimo, bet veikiau tokį, kuris atkreipia ją į save pačią (*ἐπέστρεψε πρὸς ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν*) ir neleidžia išsibarstyti, išsisklaidyti (*Enn. V.3.8.1-55*). Taigi apšviestoji siela įgauna gebą geriau regėti ne išorėje matomus dalykus (*τὰ ὁρατά*), bet jų priešingybes, t. y. mąstomuosius dalykus. Šie pareiškimai visgi neturėtų versti manyti, kad Intelktas, kaip antroji tikrovės hipostazė, esąs galutinis ar juo labiau vienintelis šviesą teikiantis lygmuo: aukščiau Intelkto dar esama šviesos, kuriai būdingas visiškas paprastumas, nesudėtingumas (*φῶς... ἀπλοῦν*) (*Enn. V.6.4.14-20*). Šiuo požiūriu tik Vienis, pirmasis iš hipostazių, iš tiesų gali būti vadinamas šviesa (*φῶς*), o Intelktas tėra tarsi saulė (*ἥλιος*), Pasaulio Siela – tarsi mėnulis (*σελήνη*), atspindintis saulės šviesą.

Tęsiant Augustino iliuminacijos teorijos ištakų paiešką, svarbu pastebėti, jog pati neoplatoniškoji tradicija laikytina dviejų Antikoje gyvavusių *φωτισμός* sampratų suvienytoja (Fleteren: 2010, 495–504).

¹²⁹ *Τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμπων ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοεράν ἐποίησε.*

Šviesos motyvas vienu atveju sietas su racionalia, kitu – veikiau su mistine patirtimi. Pastarosios *φωτισμός* sampratos, šviesą siejančios su mistine, religine patirtimi, atstovas esantis Filonas Aleksandrietis¹³⁰, ir tai tarnauja kaip gairė tolesniems tyrimams. Gręžiantis į pirmąją *φωτισμός* sampratą – idėjos, kad šviesa esanti racionalių operacijų garantas, *locus classicus* laikytinas Platono veikalas *Valstybė*. Svarstydamas greta tai, kas jusliškai regima (*ὄρατόν*) ir kas pamąstoma (*νοητόν*), Platonas prieina išvadą, jog tarp šviesos ir Gėrio Idėjos esama analogijos. Idėjų, mąstymu pasiekiamų dalykų pasaulyje (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) Gėris (*ἀγαθόν*) vienija mąstymo gebą ir tai, kas gali būti mąstoma (*πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα*), taip pat kaip saulės šviesa (*φῶς*) regimų dalykų pasaulyje vienija regėjimo gebą ir tai, kas gali būti regima (*πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα*) (*Resp.* VI.507b-511a). Tad kaip regėjimui nepakanka gebos regėti ir regimųjų dalykų, reginys liks nepasiektas be šviesos, taip ir mąstymo akto sąlyga yra ne tik mąstymo geba bei mąstomieji objektai, bet ir jungtį tarp jų užtikrinanti Gėrio Idėja: kuomet siela yra nukreipta į tai, kas yra apšviesta Tiesos, ir į tai, kas yra (*ὅταν μὲν οὗ καταλαμβάνει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν*), ima reikštis sielos protingumas. Įdomu, kad Gėrio Idėja drauge svarstoma ir kaip šis tas daugiau nei vien pažinimo (*ἐπιστήμη*) ir tiesos (*ἀλήθεια*) šaltinis, t. y. pažįstamų dalykų teisingumo priežastis. Per Gėrį pažintieji dalykai ne tik tampa pažinti (*τὸ γινώσκεισθαι*), bet iš jo gauna ir savo būtį, esmę (*καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*). Tuo metu pats Gėris, būdamas pažinimo, tiesos, būties teikėju, su jais nesutampa ir savo grožiu juos nelygstamai viršija. Šioje Platono *Valstybės* vietoje galima atpažinti epistemologinės ir ontologinės priklausomybių sanglaudos nuojautą, kuri, kaip jau tvirtinta, Augustino mąstyme įgauna eksplikuatą pavidalą.

Šių punktyriškai pateiktų Plotino ir jo įkvėpėjo Platono mąstymo kontūrų tikslas nėra pastūmėti žengti Augustino iliuminacijos teorijos originalumo nuvertinimo kryptimi. Giminytę su Plotino pažįūromis svaria dalimi pakerta vien jau akistata su klausimu, ar pažinimą teikianti iliuminacija yra rezervuota pavieniam subjektui, ar gali būti mąstoma ir daugiskaitos forma. Sunku būtų paneigti, jog Plotino filosofijoje sąlyčio su

¹³⁰ Filono Aleksandriečio teigimu: kai išgirstate, kad Dievas pasirodė žmogui, turite suprasti, jog tai vyksta be šviesos, pažįstamos pojūčiams, nes tai, kas priklauso protui, suprantama tik protinėmis galiomis. Dievas yra tyriausio švytėjimo šaltinis, todėl, kai Jis pasirodo / apsireiškia (*ἐπιφαίνεται*) sielai, Jo skleidžiami spinduliai yra be jokio šešėlio ir nepaprastai ryškūs (*ὅταν οὖν ἀκούσης ὀφθέντα θεὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο γίνεσθαι νόει χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ· νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεὸς ἐστίν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνεται ψυχῇ, τὰς ἀσκήτους καὶ περιφανεστάτας ἀκτῖνας ἀνίσχει*) (*Mut.* I.6).

Vieniu ar Intelektu patirtis yra rezervuota paskirai žmogaus sielai (Emilsson: 2017, 336–337). Šioji patirtis – tai mistifikuota, proginė, atplėšianti nuo žemesniojo tikrovės lygmens (išorybės) ir žymiai dažniau kaip susieta su Intelektu, o ne Vieniu patirtis. Remiantis pateiktu Porfirijo liudijimu *Vita Plotini*, ir paties Plotino gyvenimo tikslas, siekta atbaiga (*Τέλος... και σκοπός*) buvo susivienyti, prisiartinti (*ένωθῆναι και πελάσαι*) prie visa pranokstančios dievybės ir tai, pasak Porfirijo, Plotinui pavyko pasiekti keturis kartus (*Vit. Pl. 23.14-17*). Tuo metu Augustino iliuminacijos teorija, apimdama individualumo, privatumo registrą, visgi juo neapsiriboja: bent jau dialogo *De magistro* kontekste iliuminacija galiausiai reiškia tai, kas mokytoją įgalina mokyti, o mokinį mokytis, taigi sėkmingai sąveikauti, disponuoti intersubjektyviuoju lygmeniu.

Toliau ieškant labiausiai pagrįstos Augustino iliuminacijos interpretacijos, būtina atožvalga į keletą bendriausių jo mąstymo principų. Pirmiausia, nuo Apšvietos įsigalėjusi tendencija tikėjimo tiesas ir grynojo proto operacijas laikyti nesuderinamais dalykais dažnai anachronistiškai projektuojama ir atgaline kryptimi, t. y. vėlyvosios Antikos ir Viduramžių mąstytojams. Iš tiesų tikėjimo¹³¹ ir racionalaus svarstymo priešprieša, t. y. jų suvedimas į disjunkcijos santykį, prasilenkia su Augustino tikrąja laikysena. Jo mąstyme racionalus svarstymas, supratimas ne tik nekonfliktuoja su tikėjimu, bet yra įmanomas tik sanglaudoje su pastaruoju – pirmasis jokiū būdu nelikviduoja antrojo, bet veikia jį sustiprina, stabilizuoja. Tai reiškia, jog jo kartojamas principas *Nisi credideritis, non intellegitis* (Iz 7.9)¹³² neverčia tikėjimo ir supratimo mąstyti kaip žingsnių, kuomet vėlesnis atšaukia ankstesniojo galiojimą. Iš tiesų tiek tikėjimas, tiek supratimas yra įimanantys vienas kitą, koegzistuojantys: tikėjimas orientuoja, kreipia, supratimas randa, palaiptis radimas savo ruožtu nustato atnaujintą paieškų kryptį ir t. t. Svarbu atkreipti dėmesį, kad iliuminacijos laukas nėra griežtai susaistomas vien su racionalios kilmės pažinimu, į šį lauką patenka ir

¹³¹ Kalbant apie tikėjimo (*fides*) sampratą, įdomu pastebėti Augustino pažiūrų poslinkį: iš pradžių tikėjimo pradžia (*initium fidei*) svarstyta kaip asmens valios pastangų sekmuo; vėliau veikia kaip Dievo malonės veikimo sekmuo, dalyvaujant asmens valiai. Šį pokytį Augustinas apmąsto savo vėlyvajame kūrinyje *De praedestinatione sanctorum* (3.7). Čia taip pat galima rasti jo garsųjį pareiškimą, kad „tikėti – tai mąstyti su pritarimu“ (*Quaquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*) (*Praed. sanct. 2.5*).

¹³² Augustinas taip pat svarstė šios šventraščio sentencijos inversijos galimybę, kuri išreiškta *Intellege ut credas, crede ut intellegas* ir *Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei* formuluotėmis (S. 43.9). Idėja apie pažinimo pirmenybę tikėjimo atžvilgiu išplaukia iš žmogiškosios racionalios prigimties sampratos: žmogus trokšta pažinti (*vult intellegere*) (S. 43.3).

tikėjimas, prisiminimas, įsivaizdavimas, jautimas¹³³. Giminingais terminais tariant, protas ir jam vadovaujantis autoritetas (*De magistro* kontekste: *discipulus* ir *magister / doctor*) – tai du esminiai pažinimą įgalinantys dėmenys¹³⁴, t. y. jų įnašai pažinimo procese glaudžiai saistomi tarpusavyje. *Ratio* pirmenybę ontologiniu požiūriu bandyta atsverti pastebėjimais apie *auctoritas* pirmenybę ne tik chronologiniu, bet ir moralinių klausimų supratimo požiūriais. Pavyzdžiui, veikaluose *De utilitate credendi* (391–2) ir *De vera religione* (390) tvirtinama, jog autoritetas ragindamas tikėti parengia svarstymui, o savo ruožtu svarstymas vedą į pažinimą¹³⁵ (*Uera rel.* 24.45); už tai, ką suprantame, esame skolingi svarstymui / protavimui, už tai, kuo tikime – autoritetui¹³⁶ (*Util. cred.* 11.25). Svarstant įvairius sąveikos tarp *ratio* ir *auctoritas*¹³⁷ pateisinimus, įvedamas dar vienas dėmuo – atitiktis moraliniams standartams. Pažinimo sąlyga tampa ne tik susiklosčiusi darna tarp racionalaus akivaizdumo siekio ir pasitikėjimo įtikimu liudijimu, bet ir tam tikra dorovinė būklė: „kiekvienam jos [tiesos] atveriamą tiek, kiek kiekvienas jos gali priimti priklausomai nuo geros arba blogos savo

¹³³ Augustinas teigia, jog dėl šviesos, apšviečiančios žmonių protus ne kaip regimas spindėjimas (*quasi visibili candore*), bet neregimu ir neišreiškiamu būdu (*invisibiliter et ineffabiliter*), mums tampa aišku, kuo tikime, nors ir nepažįstame, ką laikome pažįstantys, kokį kūno pavidalą prisimename ir kokį savo mąstymu sukuriame, ką geba pasiekti juslinis pojūtis ir kaip protu įsivaizduojame kūną, ką mąstome kaip iš tiesų tikrą ir visiškai nepanašų į kūną dalyką – ši šviesa mums yra tokia pat tikra, kaip ir viskas, ką suvokiame per ją (*Ipsumque lumen, quo cuncta ista discernimus, in quo nobis satis apparet quid credamus incognitum, quid cognitum teneamus, quam formam corporis recordemur, quam cogitatione fingamus, quid corporis sensus attingat, quid imagnetur animus simile corpori, quid certum et omnium corporum dissimillimum intellegentia contempletur... sed invisibiliter et ineffabiliter, et tamen intellegibiliter lucet, tamque nobis certum est, quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspiciamus*) (*Ep.* 120.10).

¹³⁴ Anot Augustino, link pažinimo esame vedami dvejopu – autoriteto ir proto – keliu (*Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis*) (*Acad.* III.20.43), (*Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione*) (*Ord.* II.9.26). Sekdami šiuo dvejopu keliu išsivaduojame iš dalykų neaiškumo / miglotumo (*duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem*) (*Ord.* II.5.16).

¹³⁵ *auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit.*

¹³⁶ *quod intellegimus igitur, debemus rationi: quod credimus, auctoritati.*

¹³⁷ *Auctoritas* ir *ratio* santykio tema skleidėsi jau Augustino įkvėpėjų Marijaus Viktorino ir Cicerono mąstyme: pvz., šie savo svarstymus realizavo dvilypiu *ex auctoritate* ir *ex ratione* pavidalu (Cipriani: 2013, 55–56).

valios¹³⁸ (*Mag.* 11.38). Visa tai laikytina sanglaudos tarp metafizinio, epistemologinio ir etinio pavaldumų išraiška, kas buvo formuluota dar šio skyriaus pradžioje. Kitaip sakant, verbalinio ženklo prasmės pagava nėra vien intelekto veiklos, atsiremiančios į autoritetą, pasiekimas: valios dėmuo Augustinui ne mažiau svarbus, idant ženklas būtų iš tiesų suprstas. Kadangi ženklą siekiantis atverti asmuo veikia ne tik kaip racionali, bet ir kaip valiojanti būtybė. Valiai teikiamą reikšmę sprendžiant epistemologines problemas būtų galima iliustruoti daugeliu kitų veikalų: pvz., veikale *De Genesi aduersus Manicheos*¹³⁹ teigiama, jog šviesa palaiko (pažodžiui „maitina“) žmones, kurie yra tyros širdies (*pura corda*), tiki Dievą ir nusigręžę nuo meilės regimiems, trumpalaikiams dalykams atsigręžia į Dievo įsakymų vykdymą (*Gn. adu. Man.* I.3.6). Čia galima numanyti, jog nusigręžimo, atsigręžimo veiksmai kylantys būtent iš valios.

Taip pat būtina atsispirti pirminiam įspūdžiui, neva *auctoritas divina* išaukštinamas sužlugdant *auctoritas humana*¹⁴⁰. Iš tiesų dieviškojo ir žmogiškojo, t. y. vidinio ir išorinio, autoritetų įnašų pažinimo procese dilema sprendžiama subtilesniu būdu: dialoge *De magistro* Augustinas siekęs apriboti (tačiau ne anuliuoti) savo, kaip sūnaus mokytojo ir greičiausiai jo aukščiausio autoriteto, vaidmenį, idant pagrįstų *auctoritas divina* nepranokstamumą. Kaip įtikimai pastebi Bakeris, *De magistro* siekiama dialektinėmis priemonėmis užklausus pačios dialektikos, klausinėjimo ir atsakinėjimo prigimtį užbaigti Adeodato lavinimą laisvuosiuose menuose ir atverti šiuos viršijantį teologinių problemų horizontą (1969: 469–479). Tai reikštų, jog šiuo dialogu anaip tol nesiekama diskvalifikuoti *disciplinae liberales* vertės, o veikiau rodoma pastanga, užkirtus kelią savitikslio užsisklendimo vien ties jais pačiais galimybei, perkelti Adeodato interesus į gramatikos, dialektikos (logikos), retorikos triviumą viršijančio krikščioniško mokymo (*doctrina christiana*) klausimų lauką. Taip pat svarbu įjinti domėn, jog natūralus pažinimas nėra atribojamas nuo viršracionalaus Dievo pažinimo, o veikiau jie abu steigiami kaip veikiantys kartu, kaip sustiprinantys vienas kitą (Schumacher: 2013, 1176–1182). Atožvalgą į pastarąją Augustino mąstymui būdingą tendenciją įvairiu laipsniu galima

¹³⁸ *tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest.*

¹³⁹ Veikalas *De Genesi aduersus Manicheos* (c. 388–390) sukurtas beveik tuo pat metu kaip ir dialogas *De magistro* (c. 389).

¹⁴⁰ Pvz., dialoge *De ordine* (386) *auctoritas divina* apibrėžtas kaip tikras, patikimas ir aukščiausias autoritetas (*summa auctoritas*), kaip *Veritas*, tuo metu *auctoritas humana* – kaip nepatikimas, dažnai klaidinantis autoritetas (*humana vero auctoritas plerumque fallit*) (*Ord.* II.9.27).

įžvelgti iki Jono Dunso Škoto, vėliau, įskaitant ir paties J. D. Škoto laikyseną, natūralaus pažinimo klausimas imtas spręsti, apsieinant be iliuminacijos – kuri siaurai suprasta kaip išorinis dieviškos prigimties pagalbos šaltinis – dedamosios. Protas imtas traktuoti kaip iš esmės pajėgus pažinti pasaulį, o iliuminacija – kaip neįmanoma, protui nedisponuojant prigimtinio pažinimo gebomis. Iliuminacijos teorija tiesiog redukuota iki Dievo pažinimo problemos.

Visa tai turint galvoje ginama idėja, jog iliuminacijos teorijos įsteigimu Augustinas ne devalvuoja verbalinius ženklus, bet greičiau kloja pagrindą jų validumui, t. y. kuria susikalbėjimo, komunikacijos, intersubjektyvaus tikrovės sluoksnio garantą. Iliuminacijos teorijos priešpriešinimas verbalinių ženklų sistemai būtų klaidingas interpretacinis žingsnis vien jau dėl to, kad pačios iliuminacijos esmė perteikiama pasitelkiant dialogo situaciją, kuriant sklandžios verbalinių ženklų apykaitos, tarsi Wittgensteino kalbinio žaidimo, įimančio tiek kalba išreiškiamą, tiek neišreiškiamą dėmenis, įspūdį. Tai leidžia pritarti Kidd pastebėjimui, jog *De magistro* nereikėtų sprauti į griežtus rėmus, t. y. komunikacijos prigimties neapriboti vien informacijos mainais tarp kalbančiųjų, bet atsižvelgti ir į ne mažiau svarbų kalbėtojus siejančio konteksto dėmenį (2017: 133–139). Kitaip sakant, *De magistro* analizė atskleidžia, jog susikalbėjimą, kalbinių reikšmių mainus įgalina ne tiek pagal kalbos normas išstobulinta, išvalyta, be dviprasmybių kalba, kiek atožvalga į iš situacijos išplaukiančią prasmę – Augustinas ne kartą išradingai demonstruoja Adeodatui, jog priklausomai nuo situacijos apie žodžius galima kalbėti bent jau dvejopai, t. y. akcentuojant fonetinį arba semantinį jų turinį. Juk, laikantis prielaidos, jog iliuminacija *ex definitione* reiškia mistifikuotą priklausomybę nuo iliuminuojančio šaltinio, tuomet ir pati iliuminacijos teorija turėtų būti vienoje gretoje su visais objektais, kurių suvokimas įmanomas tik kaip mistiniu būdu kylantis iš vidaus, t. y. be sąlyčio su išore. Visgi dialoge *De magistro*, kuriame nuskamba iliuminacijos teorijos pirmosios formuluotės, kuriamas įspūdis, jog tai, kas Augustino pasakyta apie iliuminacijos esmę, sutampa su tuo, kas Adeodato suprasta – verbaliniai ženklai laikomi tinkama ir pakankama mokymo priemone šiai teorijai suprasti. Intriguoja tai, jog iliuminacijos teorijos atveju mokymo ir mokymosi aktai esą sėkmingi, nors ankstesni dialogo pradžioje išdėstyti kalbos supratimo uždaviniai pristatyti kaip rafinuoti ir problemiški. Žodžių dviprasmybių ir kitų kalbos supratimą sunkinančių atvejų analizė, *pro et contra* debatai verčia dialogo dalyvius pastebėti, kad verbalinis komunikavimas esąs bent jau ydinga, jei tik apskritai savo tikslo nepasiekianti veikla. Kitaip sakant, antroji *De magistro* dalis, kurioje eksplisitiškai plėtojama epistemologinės priklausomybės nuo

dieviškosios plotmės idėja, visų ankstesnių priekaištų, atidengiančių kalbinės sistemos ribotumą, išvengia: nebeužkliūvama už žodžių dviprasmybių ir nebereikalaujama dėl precizijos apibrėžti kiekvienos formuluotės mažiausiojo nario (pvz., *Mag.* 2.3). Kaip jau pastebėta, šio kūrinio žanrą ir probleminę ašį saisto organiškas ryšys, t. y. kalbos prigimtis užklausiama dialektiniu, klausinėjimo–atsakinėjimo būdu. Tad pasirinkta kūrinio forma – dialogas tarp dviejų asmenų, o ne monologas ar dialogas su savimi pačiu (kaip tarp *Augustinus* ir *ratio* kūrinyje *Soliloquiorum*) – ne atsitiktinis, bet iškalbingai perteikiantis iliuminacijos teorijos esmę Augustino sprendimas. Todėl *De magistro* derėtų skaityti ne kaip argumentų izoliuotus privačiai mistinei patirčiai seka, bet kaip tokio proceso, kuris įgalina sėkmingus kalbinių prasmų mainus, liudijimą, anticipuojantį vėlyvąją Wittgensteino kalbos filosofiją. Tokiu būdu iliuminacija nėra rezervuota atsiskyreliams mistikams, bet veikiau socialiai aktyviems subjektams – būtent ji užtikrina intersubjektyvų tikrovės matmenį. Jei šioji interpretacija esanti teisėta, tuomet *De magistro* ašis yra vidinį mokytoją, Kristų, paskelbti ne verbalinio klodo ar apskritai visos materialiosios plotmės alternatyva, o veikiau šio klodo pagrindu, atraminiu palaikytoju, t. y. tuo, kas tarp kalbančiųjų laiduoja sklandžią komunikaciją. Panaši laikysena būdinga Jensenui, teigiančiam, jog vidinis mokytojas esąs susikalbėjimo, tarpusavio suvokimo garantas (2017: 268); Burtonui – jog tai saugiklis, leidžiantis išvengti ženklų, referuojančių į kitus ženklus, begalinio regresio (2012: 114, 123–124); Romele – jog Dievo Žodis, būdamas anapus kalbinių sistemų, jas visas palaiko, tarnauja joms pagrindu (2015: 422–439). Augustino motyvai steigti vidinio mokytojo figūrą laikytini bent jau dvilypiais: vieni kyla, atramos ieškant krikščionių Šv. Rašte (Mt 23, 8–10), kiti – steigiant vidujybės kaip dialogu paremtos terpės prielaidą. Raginama išgirsti, teirautis, klausti patarimo mokytojo, kuris esąs ir viduje, ir drauge vidujybę transcenduojantis – taip numanoma vidinio dialogo situacija.

Svarstant dialogo situacijoje besiskleidžiantį kalbėjimo ir mąstymo aktų santykį, pasiūlomos dvi išeitys. Pirma, tai, kas pasakyta, neatspindi ar iškreiptai atspindi kalbančiojo mintį, t. y. *dicere* aktas pretenduoja atverti *cogitare* aktą, tačiau iš tiesų su juo prasilenkia ir todėl nepasiekia klausytojo. Augustinas tai formuluoja kaip atvejus, kai puikiausiai išgirdę žodžius nepajėgiami perprasti, ką kalbantieji galvoja, arba manome perpratę, tačiau iš tiesų apsirinkame (*Mag.* 13.44). Antra, tai, kas pasakyta, atspindi kalbančiojo mintį, tačiau nebūtinai pasiekia klausytoją. Minties atspindėjimas dar neužtikrina, kad klausytojas ją perpras: veltui / be naudos / tuščiai suvokiančiojo klausosi tas, kuris nepajėgia suvokti (*Mag.* 13.41). Sėkmingu atveju klausytojas perpranta už tariamų žodžių slypinčią mintį:

tuomet tarp kalbėjimo ir pažinimo momentų nebūna jokio sugaišimo / sustojimo / trukmės (*mora*)¹⁴¹ (*Mag.* 14.45). Šioji kalbėjimo ir mąstymo glaudumo įžvalga reiškia, jog esant palankioms sąlygoms *foris* ir *intus* sluoksniai, t. y. išorybė ir vidujybė, sąveikauja akimirksniu (*cito*): kas vos tik išgirsta, tas gali būti jau ir suprasta. Šis staigus perėjimas nuo *dicere* prie *cogitare* akto ir atvirksčiai gali sukelti klaidinantį įspūdį, kad aiškumas, akivaizdumas pasiekiamas vien ištarne, todėl vidinio mokytojo pasitelkimas galėtų atrodyti nepateisinamas, perteklinis sprendimas. Tačiau iš tiesų pažinimo procesas esantis keliasluoksnis: ištarmės, priklausančios išorybei, vaidmuo tėra priminimas (*commemoratio*) arba paskatinimas / paakinimas (*admonitio*) aiškintis dalykus, tuo metu vidinio mokytojo vaidmuo yra parodymas / atskleidimas (*exhibitio*) pažinimui (*Mag.* 11.36). Taigi pažinimo aktas numano judesį išorėn, t. y. ištarmės, kuri primena arba paskatina ieškoti, pagavą, bei judesį vidun, t. y. viduje glūdinčios tiesos įžvalgą. Būtent šis judesys vidun laiduoja ištarmių teisingumo suvoktį: ar tai, kas buvo pasakyta, yra teisinga (*utrum vera dicta sint*), paaiškėja atsigręžus į vidinį mokytoją. Kitaip sakant, ištartų žodžių pakanka, norint suprasti prasmę, t. y. **kas pasakyta**, bet suprasti, ar tai, kas pasakyta, yra teisinga, t. y. **ar teisingai pasakyta**, reikalingas judesys vidun (*Mag.* 13.45–14.45): žmogus savo viduje yra tiesos mokinys (*intus est discipulus veritatis*) (*Mag.* 13.41). Atitinkamai ir melo¹⁴² atveju: net jei žodžiai atspindi kalbančiojo mintį, jie ne atveria kalbančiojo sielą, bet veikiau paslepia – idant klausytojas demaskuotų apgaulę ir atskleistų tiesą, jis privalo remtis ne vien kito ištarmėmis, bet ir savo apmąstymu (*contemplatio*), taigi žengti vidun. Galima būtų čia ir baigti, jei ne dialogą užsklendžiantis intriguojantis argumento posūkis, iš naujo įvertinantis *intus–foris* sluoksnių santykį – įžvalga, jog vidinis mokytojas išorėje skambančiais žodžiais primena gyvenantis viduje, t. y. lyg išoriniai ženklai būtų vidinio mokytojo dispozicijoje (*Mag.* 14.46). Šiuo būdu parodoma, jog judesys vidun įmanomas tik per tai paskatinančius išorinius ženklus – taip sutvirtinamas pagrindas, leidžiantis ženklo, išorybės vertę reabilituoti, bei pakartojama jau *De dialectica* nuskambėjusi nuostata, jog tai, kas jusliška, vertinga tuo požiūriu, jog padeda siekti mąstomųjų dalykų.

Tiesmukas apibendrinimas, kad prigimtinis, išoriniais ženklais operuojantis protas tik pretenduoja pažinti pačius dalykus, o iliuminuotas, Dievo įgalintas protas iš tiesų pasiekia pačius dalykus, reikštų neteisėtą

¹⁴¹ *inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur.*

¹⁴² Melo klausimas išsamiai aptariamas kūriniuose *De mendacio* (c. 395) ir *Contra mendacium* (420).

simplifikaciją. Iliuminacijos keliu įgyjamo pažinimo anaipol nereikėtų išskelti kaip alternatyvos prigimtinio proto geboms ir tokiu būdu pastarųjų vertės suspenduoti ar net anuliuoti – iliuminacija veikia garantuoja kalbinės prasmės (*significatio*) perteikimo tarp mokytojo ir besimokančiojo galimybę. Kitaip sakant, iliuminacijos teorija nėra kvietimas tylai, komunikacijos atsisakymui, bet veikia pastanga įtvirtinti, kad epistemologinė priklausomybė nuo Dievo anaipol nepaneigia išorinių ženklų, kuriems prigimtinis protas yra imlus, vertės. Iliuminacija, implikuodama sąveiką tarp Dievo ir mąstančiosios sielos, ne mažiau numano ir sąveiką intersubjektyviu lygmeniu – Dievas, kaip visiems viduje pasiekiamą Tiesą, steigia ir palaiko visus vienijantį mentalinį tikrovės sluoksnį. Todėl pažinimas gali būti vertinamas kaip pavaldumo Dievui dvilypis sekmuo, t. y. vidujai iliuminuojantis Dievas esantis svarbiausias sielos epistemologinių kompetencijų šaltinis (vertikalus santykis) ir taip pat tarpusavio komunikacijos palaikytojas (horizontalus santykis). Šioji laikysena bent iš dalies laikytina T. Akviniečio formuluojamo principo *Malonē nepanaikina prigimties, bet ją išstobulina*¹⁴³ ankstyva anticipacija. Galiausiai, taikant pastarąją interpretacinę prieigą, *De magistro* teiginiai laikytini ne nauju posūkiu Augustino kūryboje, bet *De dialectica* atverto probleminio lauko tąsa ir giliniu, t. y. klausimus apie minimalų prasminį kalbos vienetą ir vietą, kurioje yra šios prasmės, papildoma klausimas apie kalbinių prasmų mainų, apykaitos galimybę. Konkretaus konteksto, kuriame vartojama kalba, bei kalbos vartojimo proceso, siekiant atskleisti žodžių reikšmes, svarba – tai Augustiną dominusios temos, kurių plėtotei dialoge *De magistro* pasitelkiami teologinio pobūdžio argumentai.

¹⁴³ Pasak Tomo Akviniečio, malonės dovanos suteikiamos prigimčiai tokiu būdu, jog jos negriauna, bet veikia ją išstobulina (*dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt*) (*Super Boet. De Trin. Quaestio II. Articulus 3*).

4. KALBOS SAMPRATOS BRANDŽIOSIOS APIBRĖŽTYS: *VERBUM IN CORDE AUGANTIS STATUSAS*

Augustino ankstyvuoju kūrybiniu tarpsniu jusliniai dalykai eksplicitiškai svarstyti kaip sąlyga, siekiant nejuslinių, mąstomųjų (*per corporalia... ad incorporalia*) (*Retr.* I.6), o brandžiuoju vis labiau ima ryškėti mąstomųjų autonomija nuo juslinių, atsiribojimo nuo pastarųjų pirmiesiems pasiekti prielaida. Šią slinktį žymi kvietimas atmesti kūniškos kilmės vaizdinius, vedančius link *cogitatio carnalis* optikos, žengti nuo iliuminuoto arba apšviesto kūrinių prie pačios nekintančios šviesos (*ab illuminata creatura ad lumen incommutabile*) (*Trin.* IX.12.17). Visa tai sudaro prielaidas įžvalgai, jog lygtis tarp perskyros *esse–cogitare–dicere* dėmenų sprendžiama nauju būdu: *cogitare* akto vertė auga *dicere* akto atžvilgiu. Mąstymas (*cogitatio*) traktuojamas kaip tarpė, kurioje tarpsta vidinė kalba, o ištarta kalba – kaip mąstymo veiklos išraiška, padedanti suprasti patį mąstymą, bet numananti tam tikrą nuostolį, todėl vadintina aukštesnio (mąstymo) moduso „vertimu“ į žemesnį (kalbinį) modusą. Brandžiuoju tarpsniu dažnėjantis operavimas vienu metu keliomis temomis atsispindi ir sprendžiant kalboje slypinčius klausimus. Pastarieji perkeliama į platesnį teologinį kontekstą: teologinės *Verbus Dei* problemos sprendimo ieškoma, siūlant analogus žemesnėje tikrovės srityje – *verbum in corde* sandą. Šis savitas tuo, kad priešpriešinamas išorėje skambančiam žodžiui (*verbum vocis*), paskelbiamas tikruoju žodžiu ir net pastarojo pagrindu. Visgi brandųjį kūrybinį etapą redukuoti vien į saitus su teologinėmis problemomis – tai reikštų atidengti tik vieną medalio pusę. Iš tiesų vidinio žodžio dėmens įsteigimo intencija neapsiriboja įsipareigotų teologinių principų pateisinimu, jo pasitelkimą ne mažiau inspiruoja filosofiniai interesai, t. y. atsakymų į kalbos, mąstymo ir tikrovės sąmazgos klausimą paieška. Siekiant atskleisti, kaip skirtingo pobūdžio sprendimai sujungiami į darnią visumą, šioje darbo dalyje daugiausiai dėmesio tenka filosofijos istorijos tyrinėtojų diskusijas ypač provokuojančiam veikalui *De Trinitate*, kuris sutelktas ties Švč. Trejybės ir žmogaus proto prigimties temomis. Taip pat nagrinėjamas veikalas *De doctrina christiana*, kuriame Augustinas subtiliais būdais persvarsto ne vien krikščionių šventraščio supratimo dilemas¹⁴⁴, bet ir ženkle (*signum*) ir paženklinto daikto (*res*) porą. Pastebima, jog pastaruosiuose kūriniuose kalboje slypinčios problemos pakeliamos į naują refleksijos pakopą, reikšmingai papildant ir plėtojant tokių ankstyvųjų kūrinių kaip *De dialectica*, *De magistro* teminius laukus.

¹⁴⁴ Iš esmės, dilemas, kylančias iš supratimo *secundum spiritum* ir *secundum litteram* įvairių kombinacijų.

4.1. Nuo ženklų prie paženklinto daikto ir *vice versa*

Analizuojant, kaip Augustino ankstyvasis semiotinis trikampis pakinta brandžiajame kūrybiniame etape, pravartu patyrinėti *De doctrina christiana* (396/7–426/7) – teminiu požiūriu daugialypį kūrinių, kuris įprastai pristatomas kaip svarstymas apie taisykles, padedančias teisingai suprasti krikščionių šventraštį bei spręsti neaiškumus, dviprasmybes, mįslingas vietas jame. Dėl interpretavimo klausimams skiriamo išskirtinio dėmesio šis kūrinys neretai (ir teisėtai) tituluojamas šiuolaikinės hermeneutikos projekto ištakomis. Intriga, sulaukianti prieštarų vertinimų – tai Augustino daroma 30 metų pertrauka tarp pirmųjų trijų ir ketvirtosios knygų (I–III kn. 396/7; IV kn. 426/7). Tarkim, Lettieri tvirtinimu, šis sustojimas aiškintinas radikaliai pasikeitusia malonės samprata (2013: 115–117). Reikšmingas lūžio taškas, neva keitęs tolesnę Augustino minties judėjimo kryptį, įžvelgiamas ties kūriniu *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum* 1.2 (397/8), t. y. iš karto po Augustino išventinimo vyskupu. Alternatyviai laikysenai atstovaujantis Cipriani šį Lettieri siūlomą Augustino požiūrio malonės klausimu dvilypumą laiko nepelnytu verdiktu, kadangi dar iki *Ad Simplicianum* esama malonės kaip *donum scientiae, inspiratio dilectionis* suvokties (Cipriani: 2002, 249–265). Augustino eksplicitinis deklarasavimas, jog jis tobulėjantis rašydamas ir rašantis tobulėdamas¹⁴⁵ (*Ep.* 143.2), Cipriani vertinimu, anaipol neimplikuoja, kad mąstytojo pažiūros keitėsi esmingai, neįgaudamos baigtinių formuluočių (2015: 36–40). Kitaip sakant, pripažindamas Augustino pažiūrų raidą ir būtinybę tekstus skaityti su atožvalga į jų parašymo laiką, šis tyrinėtojas atsisako pripažinti šuolius, lūžius, kardinalius posūkius – tokia interpretacinė laikysena artima ir šio darbo autorei. Nevienalytė *De doctrina christiana* parašymo istorija savaime numano ir mįslingą šio kūrinio adresato klausimą, į kurį atsakius drauge veriasi nauja optika ir į Augustino kalbos suvokties klausimą. Kliaujantis Alekno išvalgomis, ankstyvoji šio kūrinio dalis skirta artimiausios Augustino aplinkos vienuoliams, o vėlyvoji – veikiau vyskupams, kurių pagrindinis siekis esąs padėti bendruomenės nariams pelnyti amžinąjį gyvenimą, o esminis veikimo bendruomenėje būdas savo ruožtu esąs kalbėjimas, *Žodžio skelbimas* (2007: 154–159). Kiek šis kalbėjimas, numanantis balsu tariamą minties perdavimą kitiems, iš tiesų esąs šio kūrinio taikinyje, tiek tampa teisėta grįžti prie Augustino ankstyvųjų svarstymų apie *verbum vocis* konteksto.

Nors ženklų ir daikto (*signum–res*) pora plėtojama jau tokiuose

¹⁴⁵ *Scribendo profecerim, proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt.*

ankstyvuosiuose kūriniuose kaip *De dialectica* ir *De magistro*, visgi sistemiškiausiu pavidalu ji pasirodo būtent *De doctrina christiana* (Catapano: 2019–2024, 435–445). Šis veikalas savitas tuo, kad daiktai visų pirma suprantami kaip tikėjimo objektai, o ženklai – visų pirma kaip krikščionių šventraštis, išreiškias tikėjimo objektus. Keblu yra tai, kad ne visus daiktus įmanoma paženklinti: štai Dievas, aukščiausias iš visų daiktų (*summa res*), neturi sau adekvataus ženklo¹⁴⁶, apie jį nieko, kas būtų jo verta, negalima pasakyti (*Doctr. chr.* I.5.5), nes Dievas yra tiesiog neišreiškiamas (*Deus ineffabilis est*) (*Ibid.*, I.6.6). Atožvalga į pastarąjį keblumą šventraščio supratimą verčia sudėtinga užduotimi, kadangi tampa nebeaišku, kaip traktuoti šį krikščioniškoje tradicijoje išskirtinį statusą turintį tekstą, t. y. Šv. Raštą¹⁴⁷, kuriuo visgi apeliuojama į dieviškosios tikrovės pagavą. Augustino žodžiais tariant, veikalas *De doctrina christiana* iš esmės skirtas spręsti dviem klausimams: kaip surasti, ką reikia suprasti (*modus inveniendi*), bei kaip pasakyti, kas suprasta (*modus proferendi*) – kitaip sakant, kaip aptikti ženklus ir juos tinkamai interpretuoti bei kaip tinkamai paženklinti, perduoti kitiems (*Ibid.*, I.1). Šia formule įsteigiami du aktai, kurie tarpusavyje glaudžiai susaistomi: priimti ženklus iš kito bei juos teikti kitam. Tai byloja apie ženklinimo procesui būdingą dvilypumą: ženklas duotas ne tik jį suprasti individualiai, bet ir padaryti suprantamą kolektyviai, t. y. ženklo supratimas visiškai išbaigiamas įimant vidun (suprantant) ir atiduodant išorėn (darant suprantamą). Reikšminga yra tai, jog šioji įžvalga pirmiausia taikoma ne ištartiesiems, o užrašytiems ženklams – krikščionių šventraštis yra tai, ką pirmiausia siūloma suprasti ir perduoti, kur pirmiausia turėtų megztis šis gavimo–davimo mainų ryšys. Ankstyvojoje kūrybos fazėje laikomasi nuostatos, kad užrašytas ženklas tėra skambančiojo ženklo ženklas, taigi antraeilis, menkesnės vertės ženklas, o *De doctrina christiana* krikščioniškos pasaulėvokos persmelktame kontekste Šv. Raštui, kaip Dievo valią išreiškiančių ženklų visumai, teikiama aukšta vertė, prilygstanti ar net

¹⁴⁶ Ilustruodamas, ką reiškia tarti ne jusliškai, bet dvasiškai, Augustinas svarsto žodžio *Deus* atvejį. Ne jau ištardami *Deus* tepasakome keturias raides ir vieną skiemenį? Ar tiek ir teapima žodis *Deus*? Tariant ir girdint jį, iš tiesų yra pamąstoma didi ir aukščiausia substancija, pranokstanti / peržengianti visą kintančią kūriniją, tiek kūniškąją, tiek sielinę (*Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animaleam*). Kaip įvardyti tą dalyką tavo širdyje, kuomet mąstai apie gyvą, amžiną, visagalę, beribę, visuomet ir visur esančią visa savimi, o ne padalintą dalimis, niekaip neapribotą substanciją? Augustino atsakymas – tai **žodis** apie Dievą tavo širdyje (*verbum de Deo in corde tuo*) (*Io. eu. tr.* I.8).

¹⁴⁷ Iš krikščionių šventraščio (*sancta Scriptura, sacra Scriptura*) kylantis mokymas laikytas dieviškuoju mokymu (*doctrina divina*) (*Trin.* XV.11.20).

viršijanti skambančiojo ženklų vertę. Tai gerai perteikia Augustino mintis, jog Šv. Raštas esąs kaip viena Dievo ištara (*unus sermo Dei*) (*En. Ps.* 103[4].1), jog jame sudėti Dievo duotieji ženklai (*signa divinitus data*) (*Doctr. chr.* II.2.3). Jo skaitymo tikslas – suprasti jį surašiusiųjų mintis (*cogitatio*) ir valią (*voluntas*), o per šiuos – Dievo valią (*voluntas Dei*) (*Ibid.*, II.5.6). Rodos, visi šie teiginiai galėtų tarnauti kaip apologija, sprendžiant daikto ir ženklų santykio lygtį ženklų naudai. Juk daiktas (tikėjimo objektas) pasiekiamas per ženklą (šventraštį), todėl chronologiniu požiūriu ženklas pirmaeilis už daiktą: daiktai sužinomi / mokomi per ženklus (*res per signa discuntur*) (*Ibid.*, I.2.2). Maža to, Šv. Rašto analizė yra neiškeistina į jokias išskirtines tiesiogines prieigas prie pačių daiktų / dalykų, į kuriuos šis nurodo – taip akcentuojama žmonių susižinojimo, kaip ženklų gavimo ir davimo vieni kitiems, neišvengiamybė (*Ibid.*, prol. 5). Kaip taikliai pastebi Sirridge, ženklų tema ypač ribojasi su valios (*voluntas*) problema, kadangi ženklas reikalauja valios paženklinimo (*voluntas significandi*), ženklas – tai valios aktu įsteigtas vienetas (2000: 35–57). Sekant Sirridge interpretacija, šventraščio supratimas Augustinui reiškia tam tikrą dvasinę pratybą, leidžiančią suvienyti žmogaus valią su Dievo valia: o valios kryptis esanti lemtingos svarbos tiek soteriologinei pilnatvei (išsigelbėjimui religine prasme) pasiekti, tiek esanti moralinio nuopuolio šaltiniu.

Visgi ženklų ir daikto santykio klausimą teisėta spręsti ir kitu būdu, primenančiu realizuotą dialogą *De magistro*. Ženklas kaip toks, net ir ženklų krikščionių šventraštyje atveju, nebūtinai tiesiai nuveda į daikto atodangą dėl jam būdingos skaidrumo stokos – tai paaiškina ir Augustino akstiną imtis rašyti tokį prasmės skaidrumo link vedantį veikalą kaip *De doctrina christiana*. Jame ženklai svarstomi įvairiausiai: pirmiausia kaip prigimtiniai ir duodamieji ženklai (*signa naturalia, signa data*) (*Doctr. chr.* II.1.2). Čia galima būtų išvystyti pastangą suvienyti dvi ankstyvųjų stoikų ženklų sampratas¹⁴⁸ – neverbalinės ir verbalinės kilmės ženklus – bei įtvirtinti žodį kaip ženklą *par excellence* (Markus: 1957, 64–65; Manetti: 1993, xiii–xiv). Prigimtinus ženklus paliekant parašėse, pažymima, jog svarbiausi duodamųjų ženklų aibės nariai – tai verbaliniai skambantys bei užrašytieji ženklai. Augustino siūlymu, užrašytų ženklų nesupratimas iš esmės suvestinas į dvi priežastis: kai mintis slepiasi arba po nežinomais /

¹⁴⁸ Ankstyvųjų stoikų ženklas (*σημείον*) visų pirma reiškė neverbalinės prigimties ženklą, pvz., dūmus, liudijančius apie ugnį (*Pyr. hyp.* II.100). Ir tik antraiškiai ženklas suprastas kaip prieiga prie tiesos suteikiantis verbalinis vienetas – būtent kaip antecedentas (*προκαθηγούμενον*), padedantis atverti, atskleisti konsekvantą (*ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*) (*Pyr. hyp.* II.104). Šis antecedentas apibrėžtas kaip teiginys (*ἀξιωμα*), kaip pilnasis kalbos išraiškų turinys (*λεκτὸν αὐτοτελές*), kuriam gali būti taikomas teisingumo ir klaidingumo kriterijus.

nesuprantamais, arba po dviprasmiškais ženklais¹⁴⁹ (*Ibid.*, II.10.15). Ženklių neaiškumą taip pat gali lemti daiktų nepažinimas (*rerum ignorantia*) (*Ibid.*, II.16.24) – tai dar dialoge *De magistro* plėtojamos išvalgos tęsinys – arba skirties tarp daikto ir ženklo paslankumas, nes jie abu priklauso bendrai daiktų klasei, o buvimas daiktu, t. y. kažkuo, yra sąlyga apskritai būti, nes kas nėra daiktas, to iš viso nėra. Tad ženklas iš tiesų turėtų būti svarstomas kaip priklausantis daiktų klasei: visa yra daiktai, tačiau ne visa yra ir ženklai, visgi kiekvienas daiktas potencialiai gali tapti ženklu, jei tik dėl to bus susitarta. Visa tai leidžia numanyti, jog *signum–res* pora yra tam tikras sunkiai išardomas vienetas: daiktas yra tai, kas nėra naudojama kam nors reikšti / paženklinti, o ženklas – toks daiktas, kuris kaip tik naudojamas kam nors reikšti / ženklinti (*Ibid.*, I.2.2), toks daiktas, kuris greta jūslėms pateikiamo dalyko pats mintyse sukelia kažką kita¹⁵⁰ (*Ibid.*, II.1.1). Šiais teiginiais galima iš naujo sugauti prasmės radimosi arba prasminimo vyksmo principą: tai, kas neša prasmę, arba tiesiog prasmės nešėjas visuomet yra daiktiškas, t. y. šį tą be savęs paties reikšti gali tik tas, kuris jau yra šis tas. Visgi ženklas, sustabdantis, sulaukantis ties savo daiktiškąja puse, neatlieka jam derančios funkcijos, nes tikras ženklas privalo perkelti prie to, kas juo paženklinta, t. y. prie prasmės: „vienintelė mūsų priežastis duoti ženklą yra išimti ir kito sielai perduoti tai, ką ženklo davėjas slepia / nešioja savo dvasioje“¹⁵¹ (*Ibid.*, II.2.3). Tiksliau tariant, tai išvalga, jog ženklas tik tuomet iš tiesų yra ženklu, kuomet jis išreiškia širdyje nešiojamą žodį (*verbum quod corde gestamus*), t. y. tai, kas suprasta sieloje. Jei jis to neišreiškia ir prasmė lieka nepernešta, tai šis ženklas laikytinas ydingu ir keistinu į naują tobulesnę ženkłą: „ne suprasti patartina tokius kodeksus, o ištaisyti“¹⁵² (*Ibid.*, II.12.18). Be abejonės, kiek ženklo parinkimą lemia valia, tiek reikėtų plėtoti ir melo¹⁵³, kaip valiojimo paženklinti klaidingai, temą (*Ibid.*, I.36.40). Grįžtant prie dviprasmybių kaip ženklių nesupratimo priežasties temos, pasakytina, kad jas, anot Augustino, padeda spręsti svarstymo mokslas arba dialektika (*ratio disputationis*) (*Ibid.*, II.39.59) – ši mintis leidžia tiesti tiltą su ankstyvuoju veikalėliu *De dialectica*, kuris skirtas žinojimo, kaip gerai, teisingai svarstyti¹⁵⁴ (*Dial.* 1.5), analizei.

¹⁴⁹ *Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur.*

¹⁵⁰ *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*

¹⁵¹ *Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat.*

¹⁵² *non enim intellegendos, sed emendandos tales codices potius praecipendum est.*

¹⁵³ Melo klausimas numano tokių veikalų kaip *De mendacio* (c. 395) ir *Contra mendacium* (420) analizės poreikį.

¹⁵⁴ *dialectica est bene disputandi scientia.*

Dabar paaiškėja, jog daikto ir ženklų skirtis neabejotinai gali būti sprendžiama ir pirmojo dėmens naudai. Juk daiktas yra ontologiškai tvaresnis už ženklą, daiktui būti daiktu nereikia jį patvirtinančio subjekto: daiktas yra aptinkamas, randamas, o ne įsteigiamas. O ženklui būti ženklu reikia stebintįjo dėmesio, pritarimo (*consensus observantis*), bendro susitarimo (*Doctr. chr.* II.24.37-26.40). Pasak Augustino, kalba, kaip sutartinių ženklų visetas, paženklindama siekia panašumo į reiškiamuosius dalykus – taip įvedama tikrovės atspindėjimo mąstyme prielaida, kuri bent iš dalies laikytina brandžiaisiais Viduramžiais išgryninto principo *veritas est adaequatio rei et intellectus* anticipacija. Pritaikant platoniškąjį mąstymo būdą, daiktas svarstomas kaip provaizdis, o ženklas – tik kaip jį silpniau ar stipriau pamėgdžiojantis šešėlis. Ženklų panašumo (*similitudo*) į daiktus principas numano, kad nesama vienintelio galimo ženklo, kadangi kas nors į ką nors panašus gali būti daugeliu būdų. Tad daiktas gali būti pamėgdžiojamas, išreiškiamas įvairiai – vieną daiktą reprezentuoja ženklų daugis. Ieškant papildomo argumento daikto viršenybei ženklų atžvilgiu, galima pastebėti, jog užsisklendimas ties ženklų sritimi ir pačių daiktų palikimas parašėse, yra nepateisinamas žingsnis moraliniu požiūriu: daiktų pažinimas ugdo, statyina, o ženklų neretai veda į puikybę (*Ibid.*, II.13.20). Nors ženklas irgi turi daiktiškąją pusę, įsikibimas į įsteigtą ženklą, lyg jis būtų vien daiktas, yra klaida, turinti moralinį krūvį – metaforiškai tariant, tai esanti sielos vergystė kūnui (*Ibid.*, III.4.8-5.9). Žvelgiant etiniu požiūriu, verčiau jau atpažinti, jog tai ženklas, net jei ir nesuprantamas, nei laikytis ženklo lyg daikto (*Ibid.*, III.9.13). Užbėgant į priekį, galima pastebėti ryškėjančią tendenciją ir veikale *De Trinitate*, kuriame sveriant juntamo daikto ir jo pažinimo, kuris gali įgauti verbalinį žymėjimą, vertes svarstyklės palinksta pažinimo naudai: kūno pažinimas (*notitia corporis*) esąs vertesnis už patį kūną, nes pažįstančiojo prigimtis viršija to, kuris pažintas, prigimtį; pažinimas – tai tam tikra gyvastis pažįstančiojo prote (*vita quaedam est in ratione cognoscentis*); joks kūnas nėra gyvastis ir kiekviena gyvastis yra vertesnė už kūną ne savo mase / sunkiu (*moles*), bet jėga / galia (*vis*) (*Trin.* IX.4.4). Taigi, jei Augustinui tenka rinktis tarp **juntamo** daikto ir jo pažinimo – prioritetas tenka pažinimui (kurį galima pažymėti ženklu), o jei tarp **mąstomo** daikto ir jį žyminčio ženklo – prioritetas daiktui.

Veikalas *De doctrina christiana* šio tyrimo kontekste svarbus ne tik dėl stiprėjančios nuojautos, jog *signum-res* pora esanti tam tikroje tvirtoje sąaugoje, bet ir dėl kalbos ir mąstymo santykio klausimo. Ar mąstymas prasideda nuo kalbos ir veda į tikrovę, ar veikiau kalba prasideda nuo mąstymo ir pažinimo, ar mąstymo, pažinimo trupinys esąs būtinoji sąlyga kalbos atsiradimui ir pan.? Pasak Jungo, Augustino kalbos modelis,

atskleisdamas žmogaus pažinimo proceso sudėtingumą, teikia pagrindo suabejoti, ar kalba iš tiesų yra būtina mąstymui – o tai leidžia atidengti nūdienio fenomeno, dirbtinio intelekto, imituojančio žmogiškąjį, ribotumą (2025: 234). Taigi, nors veikalas *De doctrina christiana* iš esmės skirtas krikščionių šventraščio interpretavimo klausimams, jis ne mažiau gali tarnauti sprendžiant ir bendresnį semiotinio trikampio, t. y. tikrovės, mąstymo ir kalbos tarpusavio saitų, klausimą, kuris nūdienėse realijose įgauna vis daugiau svarbos. Siekiant paaiškinti šio semiotinio trikampio brandžiąją versiją Augustino mąstyme, verta atidžiau pažvelgti į introspekcijos klausimą, esantį jau tolesnio skyriaus teminiu lauku.

4.2. Introspekcija kaip pažinimo sąlyga

Atsiliepusių į Senajam Pasauliui gerai žinomą imperatyvą *Pažink save patį* (*γνώθι σεαυτόν* arba *cognosce te ipsam*) sąrašė aptikti Augustiną nėra nuostabą keliantis dalykas – jo mąstymo būdas vienbalsiai pelno introspekcijos¹⁵⁵, savistabos, atidumo vidujybei, vidinėms patirtims laurus. Tai iliustruojant įprasta pasitelkti tolesnes ištarmes: „Nesižvalgyk išorėn, žvelk vidun į save patį, vidiniame žmoguje gyvena Tiesa“¹⁵⁶ (*Uera rel.* 39.72), „Taigi atsigręžk į savo vidinį žmogų“¹⁵⁷ (*S.* 52.18), „Tegul klauso, kas gali, savo viduje tavo [Dievo] kalbėjimo“¹⁵⁸ (*Conf.* XI.9.11). Tariant *sensu stricto*, Augustinas nėra introspekcijos fenomeno atradėjas: išvalga apie aukštesniame tikrovės sluoksnyje pasireiškiantį nukreiptumą vidun savo ištakomis siekia tokius mąstytojus kaip Aristotelis ir Plotinas. Aristotelio manymu, tikrovės viršūnė yra mąstymą mąstantis mąstymas (*νόησις νοήσεως νόησις*) (*Met.* XII.IX.1074b), Plotino požiūriu, mąstyti save patį (*αὐτό τι ἑαυτό νοῆν*) reiškia aukščiausiasį, pirmąjį (*κύριος*) mąstymą (*Enn.* V.3.13.13-17). Tiesa, Plotinui, skirtingai nei Aristoteliui, šis vyksmas nėra pirmasis ir aukščiausias tikrovės sluoksnis, t. y. Vienis, iš tiesų savęs paties mąstymas atsiskleidžia tik antroje hipostazėje arba Intelekte (*νοῦς*), kuris mąstydamas inteligibiliuosius esinius (*νοητὰ*), kitaip Platono Idėjas, pamąsto

¹⁵⁵ Introspekcija vadintinas toks mąstymo aktas, kuris nukreiptas į save patį. Terminologiniai pavidalai, kurie galėtų būti laikomi introspekcijos ženklais, Augustino veikaluose įvairuoja: tai ir „grįžti į save“ (*redire in se ipsum*), „sugrąžinti sau save“ (*se sibi reddere*), „surinkti, sutelkti save savyje“ (*se ipsum in se colligere*), „būti nukreiptam į save“ (*in se intendi*), „būti sugrąžintam, pasuktam atgal“ (*reverti*), „gręžtis, būti atgręžtam“ (*convertere, converti*) į Dievą, tiesą (O’Daly: 1987, 208).

¹⁵⁶ *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

¹⁵⁷ *Respice ergo interiorem hominem tuum.*

¹⁵⁸ *Audiat te intus sermocinantem qui potest.*

pats save – šios jam nėra išoriškos, veikiau išsitenkančios jo paties ribose. Tačiau tai neturėtų versti manyti, kad Idėjos būva Intelekte jo minčių statusu: kaip minėta anksčiau, platoniškas Idėjas laikyti Dievo mintimis būdinga veikiau viduriniam platonizmui ir krikščioniškosios minties tradicijai. Kaip taikliai pastebi Armstrongas, Intelektas ir Idėjos Plotino sistemoje neturi griežtos skirties – mažesnė klaida būtų manyti, jog tai tėra du būdai įvardyti vieną ir tą patį tikrovės lygmenį (1960: 395). Intelektas ir Idėjų santykis Plotino sistemoje yra išskirtinis tuo požiūriu, jog mąstantysis, mąstymo procesas ir pamąstytasis (*νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν*) pristatomi kaip tas pats dalykas¹⁵⁹ (*Enn.* V.3.5.43). Tai turint galvoje, introspekcijos arba savirefleksijos problemos ištakų klausimą tenka spręsti atvirkščiu būdu – atspirties tašku laikyti Plotiną, o Aristotelio įnašą vertinti tik tuo požiūriu, kiek jis įimamas pirmojo mąstyme (Emilsson: 2017, 120–124). Pastarasis sprendimas būtų pateisinamas tuo atveju, jei Aristotelio mąstymą mąstantis mąstymas būtų suprasamas kaip stokojantis subjektiškumo, vien kaip procesas, kuris galiausiai gali ir nedisponuoti suvokimu, kad visa, ką jis pamąsto, yra jis pats kaip subjektas (Emilsson: 2017, 120; Kosman: 2000, 319–323). Šitaip interpretuojamas *νόησις* tuomet veikiau reikštų absoliutaus aktualumo atvejį, kuriam negresia potencialumo būklė, arba absoliutaus saviuždarumo atvejį, kuriam negresia išorybės patirtis. Tuo metu Plotinas, sekant pastarąją interpretaciją, įsteigęs antrąją hipostazę, Intelektą, išryškina ne tiek procesualumo aspektą, kiek jo buvimą mąstančiuoju subjektu. Šių kelių interpretacijų galimybė liudija, jog Plotino ir Aristotelio tarpusavio minties saitai – ar Plotino teorinė sistema esanti rafinuota Aristotelio minties kartotė, ar visgi nebendramatis to paties klausimo sprendinys? – yra nuodugnesnio dėmesio verta tema, kuri šiame darbe paliekama nuošalėje kaip periferinė. Čia užtenka pažymėti, jog Plotino mintis nusipelno būti atribojama nuo aristoteliškosios versijos bent dėl trijų motyvų (Gerson: 1997, 155). Pirmiausia, Plotino *νοῦς* yra nepaliojama mąstantis Platono Idėjas – jei ši *νοῦς* suprasime aristoteliškai, taps keblu paaiškinti, kaip į savyje uždarą mąstymą jos galėtų prasiskverbti. Antra, Plotino sistemoje aukščiausia tikrovė telkiasi ties Vieni. Privilegijos būti visos tikrovės šaltiniu, kurias Aristotelis suteikė mąstymą mąstančiam mąstymui, negalioja Plotino *νοῦς*. Trečia, Plotino teiginys, jog mąstyti save patį (*αὐτό τι ἑαυτὸ νοῆν*) reiškia aukščiausią, pirmąjį (*κύριος*) mąstymą (*Enn.* V.3.13.13-17), anaiptol nereikia refleksijos aktui suteikti Aristotelio tikslinės priežasties statusą. O

¹⁵⁹ Svarstant šių Plotino nuostatų kilmę, žvilgsnis kreiptinas ne vien į Platono ir Aristotelio, bet ir į Severo, Atiko, Albino, Aleksandro iš Afrodisijos filosofines sistemas (Armstrong: 1960, 411–413).

Aristotelio mąstymą mąstantis mąstymas kaip visa judinanti Nejudamybė yra tikslinė priežastis pagal apibrėžimą. Šie Gersono argumentai formuluoti kaip atsakas tyrinėtoji Boothui, kuris Aristotelio ir Plotino pažiūras siūlė saistyti žymiai glaudžiau. Pasak Bootho, Plotino kritika Aristoteliiui suvestina vien į potencialaus pažinimo galimybės bei sielos kaip *ἐντελέχεια* sampratos atsisakymą (1977: 100–102).

Grįžtant prie Augustino introspekcijos sampratos, galima palyginti: Platonas įvedęs skirtį tarp jusliškai suvokiamų daiktų ir jų nekintančių bei tik mąstymui pasiekiamų esmių, Plotino filosofijoje šis Idėjų pasaulis tapęs antrosios hipostazės vidujybe, o Augustinas yra pirmasis, kuris vidujybę svarstęs kaip išskirtinai žmogišką vidinę erdvę (*inner space*) (Cary: 2011, 121–131). Augustino dėka vidujybė tampa Dievo paieškos vieta: siela, siekianti Dievo, turinti panirti į save, o tada savo žvilgsnį nukreipti aukštyn virš savęs, peržengti save. Tad, priešingai Plotinui, augustiniškoji sielos vidinė erdvė nėra dieviška, bet žemiau Dievo, todėl žengti į vidų nereikia visame savo viduje surasti Dievą, nes Dievas labai pranoksta sielą. Kiti augustiniškosios vidujybės vardai: tai širdis (*cor*) bei vidinis žmogus¹⁶⁰ (*interior homo*), kaip besiskiriantis nuo išorinio žmogaus (*exterior homo*) savo geba suprasti (*intellegere*). Šių vardų eksplikacijai pasitelktinos kelios Augustino ištarnos: „Niekas neabejoja, kad kaip vidinis žmogus apdovanotas supratimu, taip išorinis žmogus – kūniškais pojūčiais... Veltui išorinis žmogus vadinamas žmogumi, jei jame nėra tam tikro panašumo su vidiniu“¹⁶¹ (*Trin.* XI.1.1), „jų ausis nėra prigludusi prie mano širdies, kur aš esu toks, koks tik esu“¹⁶² (*Conf.* X.3.4), „širdis yra tarsi žmogaus vidurys / centras“¹⁶³ (*En. Ps.* 108.32). Šie nusakymai neretai provokuoja manyti, jog Augustino steigiamas posūkis į vidų esantis subjektyvumą sureikšminančios moderniosios minties nuojauta, ypač Descartes'o mąstančiojo daikto (*res cogitans*) sampratos nuojauta. Pastarasis požiūris taisytinas dėl daugelio priežasčių. Antrinant Cavadini bei papildant jo argumentus pirmiausia galima pastebėti, kad mąstantysis daiktas (*res cogitans*) – tai užsklęsta

¹⁶⁰ Cavadini taikliu pastebėjimu, Augustino *interior homo* neretai išverčiamas į anglų k. kaip *inner self, my inmost self* (vidinis aš, mano slapčiausias aš), o ne *inner man* arba *inner human being* (vidinis žmogus). Pirmasis vertimo variantas susiaurina lotyniškos *interior homo* sąvokos apimtį, neįtraukia penkių vidinių pojūčių, kūniškumo matmens, todėl prioritetą teiktinas antrajam variantui (2007: 119–132).

¹⁶¹ *Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intellegentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum... Neque enim frustra et iste homo dicitur, nisi quia inest ei nonnulla interioris similitudo.*

¹⁶² *Sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.*

¹⁶³ *Cor est tamquam hominis medium.*

vienumai, izoliuota nuo sąveikos su tįsiuoju daiktu (*res extensa*) bei kitais mąstančiais daiktais, išgryninta nuo bet kokio kūniškumo kategorija (2007: 119–132). Tuo metu Augustino *interior homo* geba save pranokti, užmegzti bendrystę, per ženklus atsiverti išorybei bei šią integruoti vidun, taigi neapsiriboja vien nuo juslių nepriklausomomis žiniomis. Dar daugiau, augustiniškoji skirtis tarp vidinio ir išorinio žmogaus tėra sąlyginė, jie nėra mąstomi kaip supriešinti, o veikia kaip giminingi ir sudarantys vienovę, kaip glaudžiai sąveikaujantys – vidujybė nesanti apvalyta nuo išorybės, bet veikia ją įtraukianti, ne mažiau netobula, neišbaigta, reikalaujanti korekcijos kaip ir išorybė. Maža to, Descartes'as itin apriboja Dievo veikimo sritį, kuomet Augustinas steigia asmens subordinaciją nuo Dievo įvairiais lygmenimis. Augustinui vidujybės analizė svarbi tiek, kiek padeda vykdyti teologinę užduotį – artėti prie Dievo, pasiekti išganyką. Tuo metu Descartes'o atsigręžimas į save yra pragmatiškas žingsnis, motyvuotas patikimo mokslinio žinojimo siekiu. Kitaip sakant, Augustino teikiamą pirmenybę tikėjimui, malonei, iluminacijai Descartes'as iškeičia į prigimtinio proto, besivadovaujančio metodais, primatą. Kiek pagrįsta tvirtinti, jog teologinių elementų suspendavimas sugriautų Augustino filosofinės sistemos esmę, tiek *res cogitans* laikytina ne *interior homo* sampratos plėtote, bet veikia nauja kategorija. Galiausiai, Augustino įžvalga, jog siela esanti defektuota, niekuomet nedisponuojanti visišku savęs pačios pažinimu (neskaidrumas sau pačiam esąs gimtosios nuodėmės pasekmė), veikia padeda pagrindus Descartes'ui ir Apšvietai būdingo pasitikėjimo žmogaus proto galiomis kritikai, o ne plėtojimui.

Toliau braižant augustiniškosios introspekcijos sampratos žemėlapi, akiratyje pasirodo įvairios mentalinių triadų variacijos. Veikale *De Trinitate* teigiama, jog, mąstymu atsigręžus į save patį, iškyla triada / trejybė¹⁶⁴ (*Trin.* XIV.10.13). Siūlymas mąstyti trinarėmis struktūromis numano eksportą iš teologinės srities, t. y. galima būtų tiesiog manyti, kad Švč. Trejybės pateisinimui ieškoma atitikmenų žemesnėse tikrovės srityse. Visgi Augustino žingsniai, sprendžiant proto struktūros klausimą trimis neatsaistomais dėmenimis, t. y. triadomis, yra paremti ne tik prielaidomis, kylančiomis iš krikščionių šventraščio, bet ir subtiliais filosofinio pobūdžio argumentais. Todėl triadas laikyti vien teologinio Švč. Trejybės klausimo išdava būtų skubota simplifikacija – veikia keltina hipotezė apie jų atliekamą filosofinę funkciją. Būtent sudarant triadas reikšmingą vaidmenį vaidina *si fallor, sum principas* (*Ciu.* XI.26), šįkart pagrįstai pelnantis Descartes'o filosofinės sistemos varomosios jėgos anticipacijos titulą. Prielaidos, implicitiškai

¹⁶⁴ *Quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas.*

glūdinčios už principo *si fallor, sum* formuluotės, glaudžiai siejasi su abejonės akto ir iš jo plaukiančių neabejotinų sekmenų analize, kuri eksplikuojama *De Trinitate* X.10.14. Abejonė, užuot eliminavusi užtikrintumą, paaiškėja kaip paradoksaliai su juo susaistyta tolesniais būdais: jeigu abejoju, (1) vadinasi, gyvenu, (2) vadinasi, prisimenu abejonės priežastį, (3) vadinasi, suprantu, kad abejoju, (4) vadinasi, valioju būti užtikrintas, (5) vadinasi, mąstau, (6) vadinasi, žinau, kad nežinau, (7) vadinasi, nusprendžiu nepriimti skuboto sprendimo. Taigi abejonės branduolyje aptinkamas *vivere, meminisse, intellegere, velle, cogitare, scire, iudicare* aktų garantas. Abejonė drauge ir atidengia šias akivaizdybes, ir yra tik dėl jų galima. Kitaip sakant, jei nebūtų šių neabejotinų dalykų, abejonei neliktų terpės skleistis – kad ir kaip paradoksaliai skambėtų, abejonė galima vien dėl iš proto atliekamų aktų kylančio tam tikro užtikrintumo. Iš paminėtųjų akivaizdybių išskirtinis dėmesys teikiamas *meminisse, intellegere, velle* aktams – jie svarstomi kaip tarpusavyje neatidalijamai susiję ir sudarantys *memoria–intelligentia–voluntas* triadą. Taigi principas *si fallor, sum* tarnauja lyg raktas, vedantis link proto triadinės sąrangos atodangos, kita vertus, ši triadinė struktūra savo ruožtu yra sąlyga skleistis minėtam principui. Ne mažiau ir akivaizdybės, plaukiančios iš buvimo, žinojimo, mylėjimo / norėjimo (*esse–nosse–amare*) lauko (*Ciu.* XI.26), kloja pagrindą protą apmąstyti kaip trisluoksnį fenomeną. Pastarųjų sintezės rezultatu laikytina triada *mens–notitia sui–amor sui*, kuri skleidžiasi *De Trinitate* IX kn. Darant nedidelį ekskursą į veikalą *De Genesi ad litteram* (401/2–416), galima pažymėti, kad čia taip pat užuomazgomis gvildinama, ką reiškia pažinti ir mylėti save patį. Nors minėtoji triada pasirodo kiek kitokiu sąvokiniu pavidalu – kaip *anima–scire–quaerere / inquirere* (*Gn. litt.* VII.21.28) – iš esmės abi triados laikytinos atitinkančiomis viena kitą. Įdomu, jog pastarajame veikale klausimas, kaip suderinti šiuos du sielos veiksmus – savęs pačios ieškojimą, siekimą, troškimą (kas veikia numano stoką, trūkumą) ir savęs pačios pažinimą (kas veikia numano pilnatvę) – paaiškėja, kaip sunkiai išsprendžiama dilema, kadangi savęs paties ieškojimas reiškia, jog disponuojama tik daliniu, papildymo reikalaujančiu savęs pažinimu. Ieškant šios lygties sprendimo, pasiūloma grįžti prie laiko problemos: tai, ko siela geidžia savęs pačios atžvilgiu, yra sutelkta ne tiek į dabartinį momentą, o veikia į tai, kuo siela buvusi anksčiau (*quid antea fuerit*) ir kuo ji dar tik būsianti (*quid futura sit*). Visgi tokia savęs pažinimo versija – savęs pažinimas kaip veikia nedabartiškus laukus (praeitį, ateitį), o ne nykstančią dabartį apimantis dalykas – tik iš dalies sprendžia minėtąją dilemą.

Antrinant tyrinėtoju Yamui, svarbu pastebėti, kad dvi minėtos *De Trinitate* IX ir X knygos besiskleidžiančios triados yra išeities taškas visos Augustino triadinės sistemos supratimui (2017: 327–339). Nei viena iš šių dviejų nėra aiškinamuoju požiūriu pranašesnė už kitą – jos laikytinos ne konkuruojančiomis, bet veikia papildančiomis viena kitą. Jomis tiesiog siekiama skirtingų tikslų: *mens–notitia–amor* atveju visi triados nariai įgauna substancijos statusą, t. y. siekiama parodyti, jog ne tik protas, bet ir pažinimas, meilė teoriniame lygmenyje gali tarnauti kaip subjektas, pagrindas; *memoria–intellegentia–voluntas* atveju du paskutiniai nariai skleidžiasi veikia kaip aktai / veiksmi, tiesiama paralelė su neoplatoniškąja *esse–vivere–intellegere* triada. Glaustai tariant, pirmoji triada pasitelkiama narių skirtingumui, antroji – veikia vieningumui, bendrumui pabrėžti. Apskritai, visas Augustino steigiamas triadas, įvedant sąlyčio su išorybe laipsnio kriterijų, galima skirstyti į dvi klases: pirmajai priklauso neturinčios jokio sąlyčio su išorybe jau minėtos triados bei *memoria Dei–intellegentia Dei–voluntas Dei* triada (*Trin.* XIV), antrajai – stipriau ar silpniau su išorybe susietos tokios triados kaip *res visibilis / corpus–forma rei / forma corporis–voluntas* ir *similitudo rei in memoria–phantasia–voluntas* (*Trin.* XI). Tikėtina visų šių triadų steigimo intencija – atskleisti, jog vidujybė esanti daugialypė terpė, paradoksaliai tiek įimanti kalbinės prigimties elementus, tiek įprastą kalbą itin pranokstanti terpė, bei taip spręsti jau ankstyvuosiuose veikaluose nužymėtas kalboje glūdinčias problemas. Šios hipotezės validumui pasverti paranku kelti bendresnę žmogaus mąstančiosios sielos arba proto (*mens*) sąrangos klausimą, kuris toliau ir bus svarstomas.

4.3. Protas kaip *imago Trinitatis*. Dalybos tarp proto ir jo aktų

Dažnu atveju Augustino kūrinius sunku priskirti klasikiniams literatūros žanrams ir įžvelgti vieną visa apimančią temą. Tai iliustruojant ypač pasitelkti bene sudėtingiausio, argumentaciniu požiūriu sodriausio brandžiojo veikalo *De Trinitate*¹⁶⁵ (c. 399–420/7) atvejį. Palyginti su

¹⁶⁵ Per pastaruosius du–tris dešimtmečius Augustino filosofijos ir ypač *De Trinitate* tyrimuose įvyko poslinkių (Williams: 2012, vii–viii). Veikalas *De Trinitate* laikomas jau ne vien vakarietiškos teologijos apie Švč. Trejybę etalonu, bet ir vienu iš reikšmingiausių Augustino epistemologinių, antropologinių pažiūrų šaltinių. Nuo šiol nebėra pateisinama veikale plėtojamą *scientia* ir *sapientia* perskyrą traktuoti kaip modernią dichotomiją tarp empiriškai grįstų svarstymų ir tikėjimo tiesų; ar proto, gebančio pamąstyti save patį, analizę redukuoti į Descartes'o teoriją, kaip pirmosios tąsą ir eksplikaciją. Klausimas, ar galima Dievą pamąstyti kaip daugialypį (*multiplex*) ir, jei galima, kas būdinga šiam daugialypumui, šiandien yra laikomas veikalo šerdimi, suteikiančia Augustinui

Confessiones bei *De civitate Dei* (dviem žymiausiai jo veikalais), *De Trinitate* sulaukė kur kas mažiau susidomėjimo: nei Viduramžiais, nei Naujaisiais laikais nebūta jam skirtų išsamių komentarų, pastarieji pasirodė tik XX ir XXI a. Schmauso, Schindlerio, Brachtendorfo ir Kany darbų pavidalu (Kany: 2013, 387–399). Žvilgsnis į veikalą *De Trinitate* neretai buvęs vienpusiškas, grįstas anachronistine filosofijos ir teologijos perskyra: jis perskaitytas arba kaip teologinis tekstas, ignoruojant jame glūdinčias filosofines implikacijas, arba kaip filosofinis tekstas, pražiūrint jo teologinį sluoksnį. Pavyzdžiui, Schmausas, Hendrikas jį laikė teologiniu tekstu ir įsitraukimą į filosofinius diskursus vertino veikiau kaip pagalbinius; o štai tokie protestantų istorikai kaip A. von Harnackas, R. Seebergas, F.-A. du Roi veikalui reiškė pretenzijas dėl perdėto filosofškumo ir svarstymo, paremto Apreiškimu, stokos (Crouse: 1985, 501–502). Apmąstant šio veikalo struktūros klausimą, tarp filosofijos istorijos tyrinėtojų įsivyravo nuostata jį skelti į dvi dalis¹⁶⁶: būtent į I–VII kn. ir IX–XV kn. (VIII kn. priskyrimas vienai iš šių dalių įvairuoja, joje įprastai fiksuojamas posūkis iš vieno mąstymo režimo į kitą). Šios dvi dalys tituluojamos teologine ir filosofine, egzegetine ir spekuliatyviąja, kartais net svarstomos kaip savarankiškos¹⁶⁷ ir galinčios sudaryti du atskirus veikalėlius. Šioji veikiau brandiesiems Viduramžiams pritinkanti, o ne iš vėlyvosios Antikos pasaulėvokos kylanti interpretacinė kryptis iš tiesų tolsta nuo Augustino tikrosios intencijos. O juk būdas, kuriuo sprendžiamas kūrinio struktūros – dalinimo į segmentus ir sąryšio tarp šių segmentų – klausimas, interpretaciniu požiūriu gali būti lemtingas visos mąstytojo filosofinės sistemos supratimui. Pavyzdžiui, svarstant šias *De Trinitate* dvi dalis skyriumi ir sprendžiant jų santykį vienos kurios naudai, būtų įsteigiama žinojimo sričių hierarchija, o tai galiausiai vestų prie vienos kurios srities, filosofijos ar teologijos, kaip laiduojančios tikrąjį žinojimą, paskelbimo ir galiausiai reikštų klaidingą aiškinamąjį žingsnį. Iš tiesų Augustinas nesprenžia šių žinojimo sričių subordinacijos klausimo: klausimas, kuri sritis teikia tikrąjį žinojimą, jam yra svetimas.

tarp kitų patristikos autorių išskirtinį statusą. Jei šis probleminis telkinys iš tiesų yra *De Trinitate* ašis, tuomet Augustinas šiuo veikalu ne tik įžengia į IV–V a. dogmatinius debatus, bet ir įsitraukia į diskusiją su Aristotelium, Platonu, Plotinu.

¹⁶⁶ Ryškiausiai šios teorinės laikysenos proponentais galima laikyti Hendriką (1955), Marrou (1958), Chadwicką (1986), Hillą (1991) (pg. Cavadini: 1992, 111).

¹⁶⁷ Iškalbingas pavyzdys yra serijai *Cambridge Texts in the History of Philosophy* priklausantis leidinys, apimantis tik *De Trinitate* VIII–XV kn. vertimą. Sprendimą knygą skelti į dvi dalis ir antrajai iš jų teikti prioritetą galima laikyti nuo brandžiųjų Viduramžių įsivirtinusios takoskyros tarp filosofijos ir teologijos sekmeniu (Kany: 2013, 394).

Apskritai, *De Trinitate* konceptualinio vientisumo problema yra tapusi sunkiai sprendžiamu klausimu.

Vienas iš veikalų *De Trinitate* išskirtinumas yra tas, kad jame operuojama keliomis tik iš pirmo įspūdžio atitolusiomis temomis: keliami Švč. Trejybės ir žmogaus proto struktūros klausimai. Veikalo viduryje esanti VIII knyga žymi netikėtą argumentacijos posūkį – Dievo kaip Švč. Trejybės klausimas pradedamas svarstyti *modo interiore* būdu, t. y. atsigręžiant į save patį. Augustino išradingas sprendimas žvilgsnį perkelti nuo Dievo prie proto problemos, t. y. nuo viršesniojo (*de supernis*) link žemesniojo tikrovės lygmens, motyvuojamas žmogiškuoju ribotumu – pastarasis lygmuo laikomas jam labiau pasiekiamu, lengviau suprantamu (*Trin. IX.2.2*). Tačiau tai anaip tol nereikia, jog proto analizė tampa pirmą kartą, iš tiesų skaitytojas ne kartą patikinamas, kad pirmasis svarstymo objektas yra neišsprendžiamu galvosūkiu išliekanti dieviškoji Trejybė (*Trinitas*) ir tuo pat metu vienas Dievas (*solus Deus*) (*Trin. IX.1.1*). Nors proto klausimas įvardijamas kaip išvestinis iš aukštesnio užmojo, kaip nuolaida, žengiant į sudėtingesnę klausimą, visgi pozityvioji šios nuolaidos pusė yra ta, jog, lavybos, pratybos (*exercitatio*) būdu atsigręžiant į save, pažįstant save, numatyta galimybė pakilti prie pačios nekintančios šviesos (*ab illuminata creatura ad lumen incommutabile*) (*Trin. IX.12.17*). Proto kaip Dievo atvaizdo (*imago Dei*), kaip Švč. Trejybės pėdsako (*vestigium Trinitatis*) prielaida vėlgi leidžia formuluoti kilimo¹⁶⁸ link aukštesnio pažinimo lygmens galimybę. Proto analizė šiame veikalė gali būti pateisinama tuo atžvilgiu, kad įgalina aukščiausio tikrovės lygmens, t. y. Dievo, bent minimalią pagavą.

Augustino – panašiai kaip Plotino – filosofinėje sistemoje Dievo paveikslas ir panašumas telkiasi ne ties išoriniu, bet ties vidiniu (*interius*) ir užimančiu viršiausią vietą (*principatus, principalis*) žmoguje dalyku – ties protu (*mens*), t. y. tuo, kas geba pasiekti tiesą. Ši idėja pelnė įvairialypes ir konsensusą vargiai pasiekiančias interpretacijas. Paplitusiu požiūriu, Augustinas siekęs protą ir Dievą, antropologinių ir teologinių klausimų klotus susaistyti analogijos ryšiais (O'Donovan: 1980, 75). Ir iš tiesų jo formuluotės, kuriomis pristatoma proto struktūra, šiai interpretacijai yra palankios. Idėja apie proto, savęs paties pažinimo, meilės sau pačiam (*mens-notitia sui-amor sui*) ir atminties, supratimo, valios (*memoria-intellegentia-voluntas*) kaip trijų substancijų triadas ir apie abu trejetus vienijančią tą pačią

¹⁶⁸ Šie tiesiami saitai gali būti iliustruojami žymiuoju pareiškimu *noverim me, noverim te* (*Sol. 2.1.1*), kilimo nuo išorinių dalykų prie vidinių, nuo žemesniųjų prie aukštesniųjų, viršesniųjų seka (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*) (*En. Ps. 145.5*).

esmę tikrai nesunkiai susisieja su krikščioniškąja Dievo, kuris vienu metu yra ir trys dieviškieji Asmenys, ir vienas Dievas, samprata. Šia kryptimi žengti taip pat provokuoja sąvokinis lygmuo: Švč. Trejybė svarstoma kaip išmintis, savęs pačios pažinimas, meilė sau pačiai (*sapientia, notitia sui, dilectio sui*) (*Trin. XV.6.10*). Tačiau tokia tiesmuka interpretacinė galimybė mentalinius trejetus traktuoti tiesiog kaip ambiciją pasiekti Švč. Trejybę neliko nepastebėta ir paties Augustino. Pavyzdžiui, paralelė tarp Tėvo ir atminties (*memoria*), Sūnaus ir supratimo (*intellegentia*), Šv. Dvasios ir meilės (*dilectio / caritas*) paaiškėja kaip validi tik iš dalies (*Trin. XV.17.28*). Toks sugretinimas implikuotų, kad Tėvas nepriklausomai disponuoja tik savęs prisiminimu, o pažinti ir mylėti savęs negali betarpiškai, vien per Sūnų ir Šv. Dvasią. Tuomet atitinkamai ir Sūnus tik pažintų save, o prisiminti ir mylėti savęs negalėtų be Tėvo ir Šv. Dvasios; Šv. Dvasia tik mylėtų save, o prisiminti ir pažinti save pačią galėtų tik Tėvo ir Sūnaus dėka. Augustino siūlomas sprendimas kitoks: veikiau visiems trims Asmenims kartu kaip vienam Dievui ir kiekvienam iš jų atskirai būdinga atmintis, supratimas ir meilė¹⁶⁹ – būdinga taip, jog nėra išsibarstoma į trejetą, bet sudaroma viena visuma, ir ne kaip koks subordinuotas priklausinys, o kaip pati Dievo ir kiekvieno dieviškojo Asmens esmė.

Lūkestis, jog trys proto gebos atitinka tris dieviškuosius Asmenis, nėra nepriekaištingas dar ir dėl to, kad Augustinas *De Trinitate* nevartoja sąvokos *analogia* (Ayres: 2007, 42). O viename iš savo pamokslų dar ir eksplacitiškai prisipažįsta, jog triadų dieviškuoju ir mentaliniu lygmenimis nesiekęs suprasti tarsi pagal analogiją (*quasi ad analogiam*) (*S. 52.10.23*). Sekant Augustino vartojamu žodynu – jis veikiau ieškojęs atvaizdų (*imagines*), panašumų (*similitudines*), palyginimų (*comparationes*), taigi siūlęs kur kas laisvesnę jų sąryšio versiją (King: 2012, 83–106). Net jei būtų formuluojama pastaruoju labiau rezervuotu būdu, t. y. jei būtų atsisakyta minties apie atitikmenis, tai nepanaikintų hipotezės, kad Augustinas turėjęs pretenziją šiais atvaizdais, panašumais, palyginimais pagilinti Švč. Trejybės pažinimą. Jei iš tiesų būta panašios ambicijos, pirmasis priekaištas galėtų būti tas, kad Švč. Trejybės pažinimo negali papildyti jokie patirties duomenys ar teoriniai modeliai, kad šio pažinimo šaltinis pagal apibrėžimą tėra krikščioniškasis Apreiškimas. Žinoma, nebūtų pagrįsta proto ir Švč. Trejybės problemoms skelbti skyrybų nuosprendį, tačiau bent jau įskelti abejonę, jog saitų tarp jų nutiesimas nebuvo pasiteisinęs projektas, yra įmanoma dėl tolesnių priežasčių. Priekaištų sąrašas, užklauskiantis Augustino argumentacijos aiškinamąją galią, galėtų atrodyti maždaug taip: kodėl *amor*,

¹⁶⁹ *ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura.*

kuri pristatoma kaip jungtis tarp *mens* ir *notitia*, savo ontologiniu svoriu su jais sulyginama; koku pagrindu *mens* svarstomas ir kaip mentalinių gebų, turinių visetas, ir kaip vienas iš to viseto atributų; kodėl *mens* privalu suvokti kaip substanciją, turinčią teisę į tvarką ir balansą; koku pagrindu *memoria*, *intellegentia*, *voluntas*, o ne kitos mentalinės gebos pelno centrinės triados statusą ir kodėl tarp jų trijų įsteigiamas esminis panašumas (Horn: 2012, 205–219). Jei visgi būtų laikomasi kraštutinės nuomonės, kad Augustinas nesiekęs teorinio indėlio į nagrinėjamą klausimą, tada šiuos priekaištus galima būtų ignoruoti pasiteisinant, jog veikalą derėtų skaityti ne kaip filosofinį tekstą, o veikiau kaip metaforų, apytikslų literatūrinių įvaizdžių žongliuotę. Tačiau ir šiuo atveju tektų galvoti su klausimu, kodėl Augustinas iškart nesusitelkė į parankiausių įvaizdžių, paaiškėjusių veikalo pabaigoje, analizę, o veikiau lėtai judėjo nuo vieno nepakankamai tikslaus įvaizdžio prie kito. Visos šios suminėtos versijos iš tiesų nėra pateisinamos: Augustino svarstymas nėra pretenzija ieškoti analogijų ir taip išvesti naujus teiginius apie Švč. Trejybės prigimtį, tačiau tai taip pat nėra ir vien tik literatūrinis žaismas metaforomis. Augustino intenciją geriausiai perteikia iliuminacijos arba betarpiškos pažintinės pagavos (*immediate cognitive grasp*) lūkestis (King: 2012, 83–106).

Glaustai grįžtant¹⁷⁰ prie iliuminacijos arba epistemologinės priklausomybės nuo Dievo temos, pasakytina, kad jos *locus classicus* galima fiksuoti būtent ties brandžiuoju kūriniu *De Trinitate* (*Trin.* XII.14.23-15.24), kuriame ji priešpriešinama Platono anamnezės¹⁷¹ teorijai. Atsisakydamas Platono, kuriam teiktas žymaus filosofo statusas (*philosophus nobilis*), pažiūros, jog mokymasis veikiau yra pažintų dalykų prisiminimas (*reminiscentia, recordatio*) negu naujų išmokimas, Augustinas siūlo tikėti (būtent tikėti, o ne žinoti, t. y. pasiekti akivaizdumą), kad protas yra įgalus susisiekti (*subiuncta*) su inteligibiliais, mąstomaisiais dalykais, juos regėti unikaloje nekūniškoje šviesoje (*in quadam luce sui generis incorporea*). Pirma, pastanga distancijuotis nuo anamnezės teorijos Augustinui pavyksta tik iš dalies, antra, šis žingsnis nereiškia atsiribojimo nuo Platono pažiūrų visumos – pagiriamasis žodis platoniškajai tradicijai eksplicitiškai nuskamba brandžiajame veikale *De civitate Dei* (ypač VIII kn.). Pavyzdžiui, minėtas proto ir mąstomųjų dalykų susisiekimas aiškinamas pasitelkus Platono pavyzdį apie juslines akis, kurios tik dėl kūniškos šviesos (*in hac corporea*

¹⁷⁰ Pirmosios iliuminacijos teorijos formuluotės nuskamba dar dialoge *De magistro* (*Mag.* 11.38), tai analizuojama šio darbo III dalyje.

¹⁷¹ Esama pagrindo manyti, jog Augustinas ankstyvojoje kūrybos fazėje simpatizuoja Platono anamnezės teorijai (pvz., *Sol.* II.20.35, *Ep.* 7.1.1–2).

luce) geba regėti aplink esančius daiktus. Inteligibilių, nekūniškų Idėjų (*intelligibiles incorporalesque rationes*) pažinimo ypatumas esantis tas, kad jos pasiekiamos vien trumpalaikiu, praeinančiu pamąstymu (*cogitatio transiens*), t. y. mąstymas apie jas negali tvirti nuolat, nepertraukiamai. Nepaisant anamnezės teorijos formalaus atsisakymo, atminties vaidmuo įtvirtinamas paraiška, jog tai, kas suprasta per šią nekūnišką tiesą (*in illa incorporea veritate*), tarsi kopijos, nuorašo pavidalu (*quasi descriptum*) yra perduodama į atminties saugyklą. Atmintyje saugomi vaizdiniai gali būti suprantami kaip išeitis veikti kasdienybėje apsieinant be pakartotinio kontakto, sugrįžimo prie pačių Idėjų. Kitaip tariant, tvirtinti, jog atmintis yra mąstomųjų dalykų reprezentacijų saugykla, reiškia grįsti *scientia* savarankiškumą nuo iliuminuojančio šaltinio – dėl šių disponuojamų reprezentacijų nėra reikalo kiekvieno praktinio sprendimo metu grįžti prie pačių Idėjų (MacDonald: 2012, 158–160). Todėl iliuminacijos teorija, plėtojama *De Trinitate* XII kn. pabaigoje, nėra dar vienas Augustinui būdingas minties šuolis, o veikia *scientia* sampratos analizės, kuriai skirta didžioji XII kn. dalis, jos integrali dalis.

Žmogaus proto (*mens*) klausimo tolesnei plėtotei svarbu grįžti prie substancijos apibrėžimo: substancija – tai „kažkas, kas yra / būva“¹⁷² (*En. Ps.* 68.I.5). Augustinas, neskubėdamas substancijos statuso suteikti materialiajai tikrovės daliai, bet visų pirma ją skirdamas mąstomiesiems esiniams, iš esmės žengia platoniską arba neoplatoniską mąstymo liniją. Imant domėn Augustino teikiamas preferencijas inteligibiliškai plotmei, tampa suprantama, kodėl ne tik protas, priklausantis šiai plotmei *per se*, bet ir jo aktai – visų pirma savęs paties pažinimas (*notitia* ar *cognitio*), meilė sau pačiam (*amor*) – pristatomi kaip pavienės substancijos (*singulum quidque substantia est*), kaip būvantys *substantialiter*, *essentialiter* režimu (*Trin.* IX.5.8). Jei šiuo atveju sąvoka *substantia* nurodomas realumas, buvimas, tada tą teiginį galėtume laikyti įsteigiančiu savęs paties pažinimą ir meilę tarsi proto kartotes. Ši lūkestį kurstantys Augustino teiginiai galėtų būti šie: kai protas save pažįsta, esama dviejų dalykų, t. y. esama proto ir savęs paties pažinimo¹⁷³ (*Trin.* IX.4.4). Šie du vaizdingai pristatomi ne tik gimdančiojo ir pagimdytojo įvaizdžiais (*duo*, *gignens et genitum*) (*Trin.* XIV.6.8), bet ir kaip savo paties akivaizda (*conspectus*), atvaizdas (*imago*), žodis (*verbum*). Pavyzdžiui, kai protas mąsto apie save, jis tarytum išvysta save, pastato save į savo paties akivaizdą (*se in conspectu suo ponat*) (*Trin.* XIV.6.8); tarytum ištaria žodį, kuris yra visiškai atitinkantis (*par omnino*), lygus (*aequale*),

¹⁷² *substantia ergo aliquid esse est.*

¹⁷³ *quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit.*

tapatus (*identidem*) jam pačiam (*Trin.* IX.11.16). Augustino sprendimas vartoti sąvoką *similitudo* galėtų būti laikomas ženklų, jog proto ir savižinos suliejimo į vieną vienetą idėja nėra svarstoma kaip priimtina išeitis – aukštas panašumo laipsnis nelaikomas pakankama priežastimi tarp jų nutrinti ribą. Pateiktos išvalgos leidžia paantrinti Hölscherio pastebėjimui, jog Augustino pastanga įtvirtinti *mens* ir *notitia sui* ontologinį lygiavertiškumą laikytina krikščioniškosios teologijos, steigiančios trijų dieviškųjų Asmenų lygybę, sekmeniu (Hölscher: 1986, 135–136).

Kita vertus, dėmesį perkėlus į kitą sąvokos *substantia* reikšminį akcentą, t. y. kaip pamatinio subjekto, savasties, to, kas dalyką daro juo pačiu, proto klausimą galima spręsti nauju, t. y. atliekamo akto kaip jo kartotės ar jo *alter ego* panaikinimo, būdu. Subordinacijos ryšį tarp proto ir jo aktų suponuoja pareiškimas veikalo *De Trinitate* pabaigoje, kad protas būva *per se*, o jo atliekami aktai *per aliquid* būdu: protas yra juos turintysis (*ego... haec habeo*) (*Trin.* XV.22.42). Visgi apginti subordinacijos idėją kaip paskutinį Augustino žodį šiuo klausimu kliudo vartojamos terminijos precizijos stoka. Klausimas, ką reiškia minėtas *habere* – ar ir, jei taip, kuri iš Aristotelio *ἔχειν* rūšių turėta galvoje? (*Cat.* 15.15b.17-32) – lieka atviras. Numanomą kryptį atsakymui galėtų teikti nebent pastebėjimas, kad, uždraudęs bet kokį akcidencijos inkliuzą Dieve, Augustinas visgi nesibodi tvirtinti, jog Tėvas vadinamas Tėvu, nes jis turi (*habet*) Sūnų (*Trin.* V.5.6). Viena aišku, kad, protą siūlydamas kaip imlią akcidencijoms substanciją, Augustinas pamąsto *notitia sui* ontologinį netvirtumą – akcidencija apibrėžta kaip tai, kas kinta, kas gali būti prarandama (*Trin.* V.4.5). Ar tai galėtų reikšti, jog *mens* būva savarankiškai, net ir panaikinus tokius jo kintamuosius kaip *notitia sui* ir *amor sui*? Siūlant atsakymą, pravartu prisiminti Augustino siūlomas trijų rūšių akcidencijas: nuo substancijos (1) neatskiriamas, (2) atskiriamas (*accidentia (in-)separabilia*) bei (3) augančias ir menkstančias, tačiau galutinai neprarandamas akcidencijas (*Trin.* V.4.5). Neatskiriama akcidencija iliustruojama juodos varno plunksnos pavyzdžiu: juoda spalva varno plunksnoje yra ne tuo būdu, kad plunksna gali nustoti savo juodumo, bet kad plunksna, paliaudama būti plunksna (sutrūnydama žemėje), tuo pat metu nustoja ir visų savo savybių, t. y. įskaitant juodumą. Atskiriama akcidencija – juodų plaukų tapimo žilais pavyzdžiu: plaukų pražilimas reiškia ne tai, kad juoda spalva pasitraukia į kitą vietą, užleisdama ankstesniąją vietą žilumui, o veikiau tai, kad pakinta spalvos sodrumas, plaukams nepraradus savybės būti spalvotiems – taigi juodos spalvos praradimas iš tiesų yra ne atskyrimo (*separatio*), bet pokyčio (*mutatio*) sekmuo. Absoliučiai neprarandama, tačiau auganti ir menkstanti akcidencija iliustruojama sielos gyvumo pavyzdžiu: siela gyvena

intensyviau, kai yra išmintinga, ir silpniau, kai yra kvaila, tačiau niekada nepaliauja būti gyva, t. y. siela turi pradžios tašką, bet nepatiria baigties. Proto savęs paties pažinimo atvejį spręsti trečiuoju būdu būtų bene įtaigiausias, artimiausias Augustino intencijai pasirinkimas. Kadangi *notitia sui* apibrėžiamas ne kaip naujiena, išstinkanti protą bėgant laikui (*ad animum tempore accedunt*) (*Trin.* X.12.19), bet kaip glūdėjusio potencialo (*noscibilis, scibilis*) aktualizavimas, kaip tai, kas jau buvo sau pačiam žinoma (*sibi nota erat*) (*Trin.* XIV.6.8). Atmesti dvi pirmąsias akcidenčių rūšis leidžia ir Augustino eksplicitinis pareiškimas, jog savęs paties pažinimas nepriklauso protui kaip spalva ar forma kūnui (*ut color, aut figura in corpore*) (*Trin.* IX.4.5).

Visgi Augustino teiginys, kad proto akivaizdoje nėra nieko (taigi ir jo paties), ko nebuvo pamąstyta (*nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur*) (*Trin.* XIV.6.8), galėtų sukelti abejonę pasiūlytąja interpretacija. Čia atkreiptinas dėmesys, kad tarp savęs paties pažinimo (*se nosse*) ir savęs paties pamąstymo (*se cogitare*) aktų nededamas lygybės ženklas (*Trin.* XIV.4.7). Protas, net ir aktualiai neapmąstydamas savęs, išsaugo privilegiją pažinti save kaip savo paties atmintį¹⁷⁴ (*Trin.* XIV.6.8), vos tik ėmęs būti, jis nesiliauja prisiminti, suvokti, mylėti savęs¹⁷⁵ (*Trin.* XIV.10.13). Tai galėtų reikšti, kad į *se nosse* derėtų žvelgti kaip į kažką pastovaus, nesiliaujančio, nuolatinio, o į *se cogitare* – kaip į fliktuojančio, stiprėjančio ir silpstančio (Yam, Dupont: 2012, 35). Augustino atminties samprata, glaudžiai susaistyta su savęs pažinimo tema, numano ne vieną probleminį klausimą, reikalaujantį išsamesnio tyrimo: pavyzdžiui, kaip atsiranda atmintis; kada įsispaudžia savęs paties pėdsakas (*vestigium*), kuriuo sekant būtų galima save prisiminti; kaip gelbsti ar trukdo šiam savęs prisiminimo aktui kiti atminties turiniai. Šiuos probleminius taškus paliekant nuošalyje, galima pastebėti, jog kelti atminties ir tapatumo sau pačiam sąryšio klausimą Augustino kūryboje reiškia stoti į akistatą su priešara, kad atminčiai būti savimi pačia reiškia būti besiformuojančiai, priimančiai naujus turinius, o tapatumui – būti vientisam, bet ne fragmentiškam, išsibarsčiusiam, kurį reikėtų tarsi surinkti į vientisą dėlionę (O'Daly: 1987, 148–151).

Po šių įžvalgų anksčiau deklaruotas proto ir gimstančio, ištariamo, pamatomo savęs paties pažinimo, kaip dviejų *substantiae*, lygiavertiškumas tampa vargiai pateisinamas. Kita vertus, ir preciziškas ontologinių svorių skirtumo nustatymas veikia yra galvosūkis, o ne lengvai išsprendžiamas uždavinys. Užduotį sunkina subordinacijos inversijos požymiai: teigiama,

¹⁷⁴ *noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui.*

¹⁷⁵ *numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare.*

kad protas ne tik save pažįsta (*ipsa cognoscit*), bet ir yra savęs pažintas (*ipsa cognoscitur*) (*Trin.* IX.4.4), savęs paties pažinimui suteikiamas pažįstančiojo (*nosscens*) statusas (*Trin.* IX.5.8). Čia galima būtų įžvelgti Platono modelio – Idėjų ne tik kaip pamąstomųjų, bet ir kaip mąstančių esinių (*Soph.* 248d-e) – užuominas. Skiriamosios ribos tarp substancijos ir akcidencijos kvestionavimo linkme taip pat leidžia žengti Augustino teiginys, jog paliovus pažinimui, kuriuo protas pats save pažįsta (*notitia qua se mens novit*), protas liaujasi buvęs pažįstančiuoju (*sciens*) (*Trin.* IX.4.6). Nors šios pastabos nėra pakankamos įsteigti abipusę subordinacijos kryptį tarp *mens* ir *notitia sui*, visgi punktyriškai nubrėžia alternatyvią interpretacinę liniją. Siekiant atverti platesnes klausimo sprendimo perspektyvas, galima pastebėti, kad pateiktųjų Augustino teiginių disonanso priežastys svarstytos įvairiopa. Schmausas (1967) nederbę kildina iš precizijos stokos apibrėžiant *substantia* sąvoką, iš Augustino priimtos prielaidos, jog žmogaus lygmeniu galima rasti dieviškajai Trejybei analogiškų triadų; Kaiserio (1969) manymu, disonansas kylantis veikiau dėl *mens* dvireikšmiškumo: viena vertus, tai pats asmuo, visų jo gebų, aktų pagrindas, ašis, kita vertus, tai tik vienas iš lygiaverčių triados narių (*mens–notitia–amor*); kaip atsvara pastarajam požiūriui minėtina Goldbrunnerio (1934) interpretacija, jog veikiau siela, o ne *mens* yra visų mentalinių gebų pagrindas, *mens* netampa šiuo tuo daugiau nei tik viena iš sielos gebų (pg. Hölscher: 1986, 308–309). Hölscherio pasiūlyta išradinga išėitis pasiekti sąlyginę taiką tarp šių nederančių tarpusavyje teiginių remiasi substancijų tarpusavio subordinacijos prielaida: proto atliekami aktai, anot jo, įsteigiami ne kaip lygiavertės protui substancijos, bet kaip „substancijos dalyvaujant“ (*substances by participation*). Tai reikštų, jog mentaliniai aktai ontologinėje sistemoje užima tarpinę vietą: jie yra šis tas daugiau nei akcidencijos, tačiau dar ne pilnavertės substancijos, t. y. jie būva *substantialiter* režimu tik įveiklinimo, aktyvumo metu.

Galima būtų pasitenkinti lig šiol pateiktais konfliktuojančiais pareiškimais ir jais užbaigti Augustino svarstymų reljefo brėžinį. Tačiau dabar kaip tik metas naujam brūkšniui šiame brėžinyje – skirties tarp proto ir jo aktų panaikinimo galimybei, t. y. jų suliejimo į vieną ontologinį vienetą galimybei. Žengti žingsnį proto ir jo aktų sutapimo, neišdalijimo į paskirus ontologinius vienetus linkme Augustinas kviečia tolesniais klausimais: ne jau protas viena savo dalimi žvelgia į kitą dalį (*alia sua parte aliam partem suam videt*), kai mąstydamas susidaro savo paties vaizdą (*Trin.* XIV.6.8)? Iš kur protas gali būti paimtas, jei ne iš savęs?¹⁷⁶ Kur jis gali būti padėtas, jei ne

¹⁷⁶ *unde igitur aufertur mens, nisi a se ipsa.*

priešais save?¹⁷⁷ Jei pripažinsime bent minimalų judesį, vykstantį prote, teks sutikti, jog proto nebus ten, kur ką tik pamanėme, kad jo būta (*non ibi erit ubi erat*). Jei protas iš tiesų pakeitė vietą, kad būtų pamatytas, tada kokią vietą užims, iš kurios žvelgs į save? Galbūt jis padvigubės, kad būtų ir čia, ir ten, t. y. vietoje, iš kurios galėtų matyti (*conspicere*), ir vietoje, kurioje galėtų būti pamatytas (*conspici possit*)? Galbūt jis bus savyje (*in se*), kad būtų matantysis, ir bus priešais save (*ante se*), kad būtų matomas? Augustino abejonę įsteigtos distancijos tarp *mens* ir *notitia sui* aiškinamąja verte taip pat atskleidžia pareiškimas, jog protą mąstydami tarsi vieną dalyką, o savo paties akivaizdą tarsi kitą (*quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius*), protą mąstydami tarsi padvigubintą (*quasi geminatur*), pasiektume vien išgalvotus kūnų vaizdinius (*corporum fictas imagines*), t. y. žemesnius už proto prigimtį dalykus (*Trin. XIV.6.8*). Toks dalijimas būtų duoklė *cogitatio carnalis*, vedančiam į išskirtinai kūnams tinkančią optiką. Pastangą atsakyti šių *quasi* kaip įsiūlančių nepateisinamą sprendimo liniją suponuoja tokie teiginiai kaip: savęs paties pažinimas nėra kokios nors kitos prigimties nei protas (*neque ex alia natura est eius cognitio*) (*Trin. IX.4.4*), proto savęs paties akivaizda priklauso proto prigimčiai (*aliquid pertinens ad eius naturam*) (*Trin. XIV.6.8*) ir galiausiai protas nėra sau kažkas atsitiktinio, pašalinio, svetimo, atėjusio iš kitur nei jis pats (*neque enim adventicia sibi ipsa est*) (*Trin. XIV.10.13*).

Šioje vietoje svarbu prisiminti, jog nėra apsiribojama vien *mens-notitia sui* diada – proto klausimas nuolat svarstomas neatsietai nuo *amor sui* komponentės. Kaip taikliai pastebi Zwollo, idėja apie protą, ne tik atliekanti racionalias operacijas, bet ir palaikanti emocinį santykį su savimi pačiu, t. y. mylintį save patį, dažnai trikdo šiuolaikinį skaitytoją, atsispiriantį nuo Apšvietos įdiegtos pasaulėvokos (2018: 227–232). Tačiau tai neturėtų stebinti: *amor sui* komponentės susiejimas su racionaliuoju klotu liudija Augustino mąstymo išsiskirtumą ir neoplatoniškąją tradiciją. *De Trinitate* kontekste intrigos įneša *amor sui* ambivalentiškumas: viena vertus, ji pristatoma kaip trečiasis (*tertius*), tarsi esantis jų viduryje (*quasi medius*) triados narys (*Trin. IX.8.13*) – taigi šis tas ontologine prasme trapesnio. Kita vertus, naikinamos bet kokios dominavimo vienas kito atžvilgiu galimybės: *mens* nėra visuma, o *notitia sui* ir *amor sui* tarytum jo dalys (*quasi partes*), jie nėra nei trys lygios dalys (*aequales partes*), nei susiplakantys į vieną mišinį (*commixtio*) trys elementai ir pan. (*Trin. IX.4.7*). Sąryšiai tarp šios trijulės ypatingi tuo, kad, protui visiškai pažįstant save (*se totam novit*) ir visiškai mylint save (*totam se amat*), pažinimas ir meilė pasklinda po jį visą

¹⁷⁷ *ubi ponitur in conspectu suo, nisi ante se ipsam.*

(*per totum eius*), taigi tai nėra dalys, pagal apibrėžimą negalinčios apimti visumos. Siekiant labiau aprėpti Augustino sąvokos *amor sui* prasminį plotį, reikšmingas Arendt pastebėjimas, jog, viena vertus, meilė sau suvokiama kaip painių (netvarkingų) savęs paieškų akstinas: „Tapau klausimu sau pačiam“ (*mihi quaestio factus sum*) (*Conf.* X.33.50); kita vertus, kaip tvarkingos *caritas* meilės sekmuo (1996: 37–38). Šis dviprasmiškumas kreipia ne vien į *ordo amoris* temą, bet drauge ir į soteriologinius, t. y. religinio išganymo, klausimus. Tvarkos dėmuo, svarstant meilės temą, esantis lemtingos svarbos: meilės Dievui, sau pačiam bei kitiems žmonėms hierarchizuota kombinacija tampa amžinosios palaimos šaltiniu, t. y. meilės tvarkingumas įgalina jos emancipuojančią funkciją.

Atkreiptinas dėmesys, jog pamąstydamas visiško savęs pažinimo galimybę Augustinas protui nesuteikia teisės laviruoti tarp skirtingų savęs pažinimo laipsnių. Prielaida, kad protas iš dalies save pažįsta ir iš dalies savęs nepažįsta (*ex parte se novit, ex parte non novit*) (*Trin.* X.4.6), yra atmetama. Kadangi, net jei pamąstytime atvejį, kad protas žino tik šį tą apie save (*aliquid de se scit*), šio akto įvykdymo sąlyga būtų disponavimas visišku savęs paties pažinimu (*scit se totam*) – išeities taškas, nukreipiantis į šį tą apie save, privalo būti sau pačiam visa apimtimi pasiekiamas protas. Nors dalinio savęs pažinimo atvejis nėra numatomas, jo apologijai galėtų tarnauti tai, kad *notitia sui* yra ne kartą pristatoma kaip užduotis, kurią ne taip jau paprasta įvykdyti (Gioia: 2008, 205–207). Tvirtindamas, jog šioji trijulė yra šis tas viena (*tria unum sunt*), šis tas neperskiriama (*inseparabilia*) ir galiausiai, jog tai yra viena substancija (*una substantia vel essentia*), Augustinas iš tiesų pasiūlo pamąstyti tokį tašką, iš kurio žvelgiant triados narių paskirumo įspūdis išsisklaido, praranda ankstesnę reikšmę. Vaizdžiai kalbant, pasiūloma manyti, kad brėžinio lapas, vaizduojantis proto fenomeno eskizą, yra ne mažiau svarbus už patį brėžinį jame – rašalas neturi galios jo išdalyti taip, kad jis prarastų tvaraus vieneto statusą. Arba, jei triados nariai šiame lape būtų pažymėti kaip vienodai vienas nuo kito nutolę taškai, galima būtų svarstyti ir tolesnį pavyzdį: sutelkus žvilgsnį į vieną tašką, būtinai ir kiti du nepradingsta iš akiračio, nors tuo metu ir nėra dominuojantys; perkėlus žvilgsnį prie dviejų taškų, būtinai ir likęs trečias išlieka akirytyje; žvilgsnį praplėtus iki visų trijų taškų, regint juos tarsi vieną vienetą, net ir šioji pagava turi savo akiratį – lapą popieriaus, dėl kurio jie apskritai turi sąlygas pasiskirstyti, atsitolinti vienas nuo kito, t. y. būti suvokiami kaip trys.

Nors tenka sutikti, kad, svarstydamas proto ir jo aktų klausimą, Augustinas vadovaujasi tarpusavyje nederančiomis prielaidomis ir leidžia galioti jų visų sekmenims, vis dėlto šių skirtingų sprendimo linijų simbiozė yra pateisinama. Glaustai tariant, proto aktai, viena vertus, svarstomi kaip

atskiri ontologiniai vienetai, įgaunantys ir substancijos, ir akcidencijos statusą, t. y. kaip substancija ir jos kartotės arba kaip substancija ir jos priklausiniai. Kita vertus, skirtis tarp proto ir jo aktų yra nutrinama, t. y. *mens* ir *notitia sui*, *amor sui* veikia svarstomos kaip skirtingos sąvokos, nurodančios tą patį ontologinį vienetą. Šios sprendimo kryptys cirkuliuoja *fautes de mieux* statusu, nė viena iš jų netampa galutiniu Augustino žodžiu tiriamu klausimu. Jei Augustino intencija tebuvo atvesti skaitytoją iki šios kelių minties sluoksnių sandūros, tada būtų pasiekta nuvilianti ir tyrimą gesinanti išvada: save patį pažįstančio proto klausimas nėra sprendžiamas nuosekliai, veikia esama eklektikos, kelių konkuruojančių sprendimo būdų, tarp kurių yra išradingai laviruojama. Tačiau, užuot skelbus šį nuosprendį, verta atsižvelgti į Augustino argumentus, kodėl leidimas galioti tarpusavyje nederančių prielaidų sekmenims laikytinas motyvuotu teoriniu žingsniu.

Augustino intenciją susilaikyti nuo labiau apibrėžto atsakymo galima aiškinti dvejopai. Viena vertus, tai inspiruoja krikščioniškoji Dievo kaip *una essentia, tres Personae* samprata – protą dėl jo atvaizdiškumo siekiama apmąstyti, remiantis panašiais principais kaip ir Dievą. Kita vertus, išvelgtina ne vien pastanga iš krikščionių šventraščio kylančiai Dievo sampratai suteikti racionalų pateisinimą, bet ir atožvalga į filosofines tradicijas bei jų modifikacija. Įsižiūrint į sąlyčio taškus su ankstesnėmis filosofinėmis tradicijomis – Augustino pastanga atsisakyti dalybų tarp proto ir jo atliekamų aktų, darant tam tikras išlygas, gali būti kildinama iš Plotino *νοῦς* ir Aristotelio *νόησις* sampratų. Visi trys mąstytojai laikytini sąjungininkais, atmetant idėją apie save reflektuojančio proto sudėtumą, dalumą – proto nesudėtumo, nedalumo prielaida vieningai laikyta pranašesne už jos priešybę. Aristotelio reikalaujamas dieviškojo *νόησις* vientisumas buvo viena iš jo tobulumo, nepranokstamumo sąlygų: *νόησις* yra nedali, nesuskirstoma į skyrius substancija (*ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός*) (*Met.* XII.VII 1073a). Sąšauka su Plotinu galėtų būti paremta Eneadų V.3 skyreliu, kuris atskleidžiamas intriguojančiu klausimu, ar mąstantysis save patį turi būti sudėtas, dalus (*ποικίλος, σύνθετος*), ar veikia šis tas, kuris yra absoliučiai paprastas, vientisas (*ἀπλός*), mąsto pats save. Paaiškėja, kad sudėto, dalaus atveju tikras savęs paties pamąstymo aktas (*τὸ αὐτὸ ἑαυτό*) neįvyksta, veikia patenkama į situaciją, kuomet viena pamąsto kita (*ἄλλο ἄλλο*). Kadangi sudėtas, dalus nėra sau pasiekiamas kaip visas, pilnas (*τὸ πᾶν*), jis yra pasmerktas blaškytis nuo vienos dalies prie kitos. Esančiojo paprastu ir vientisu atvejis paaiškėja kaip keblus tuo atžvilgiu, kad sunku išvelgti vyksmą, procesualumą jame, net jei būtų kalbama vien tik apie intelektualinį atsigrėžimą kryptimi į save patį. Tačiau būtent pastarasis atvejis pasirenkamas kaip vaisingesnis – atmetus paprastumo, vientisumo prielaidą,

tektų daryti išvadą, kad apskritai nėra nieko, kas iš tiesų pamąsto pats save. Ieškodamas paaiškinimo, kodėl paprastumas, vientisumas ne tik kad neuždraudžia, bet kaip tik yra tikrojo mąstymo, nukreipto į save patį, sąlyga, Plotinas pasiekia išvadą, jog tai tegali būti būdinga antrajai hipostazei, Intelektui. Tik Intelektas, mąstydamas save, mąsto kaip visas visą save, o ne viena savęs dalimi kitą savęs dalį (*ὁλος ὅλω, οὐ μέρει ἄλλο μέρος*) (*Enn.* V.3.6.2-8). Augustino pastanga išsaugoti *mens* vientisumą yra iškalbingai panaši: priimant proto dalinimosi į skiltis prielaidą, galiausiai tektų sutikti, jog protas iš dalies save pažįsta ir iš dalies savęs nepažįsta (*ex parte se novit, ex parte non novit*) (*Trin.* X.4.6). Tačiau jei net imamas atvejis, kad protas pažįsta tik šį tą apie save (*aliquid de se scit*), šio akto įvykdymo sąlyga yra disponavimas visišku savęs paties pažinimu (*scit se totam*) – išėities taškas, nukreipiantis į šį tą apie save, privalo būti sau pačiam visa apimtimi pasiekiamas protas.

Save patį reflektuojančio proto vientisumo prielaida drauge žymi ir galimybę išvengti sąlyčio su išorybe. Aristotelio *νόησις* buvo įpareigotas mąstyti save per save patį (*αὐτόν*), bet kokia nuolaida jam pamąstyti save per kažką kitą (*ἕτερόν*) buvo suprantama kaip vedanti prie nepageidaujamos išvados, jog privalo būti šis tas už jį tobulesnio (*Met.* XII.IX.1074b). Plotino intelekto žinojimas apie save (*ἑαυτοῦ... γνώσει*) taip pat nėra ko nors vedinys, dar daugiau, jis yra būtinoji sąlyga žinoti ką nors kita (*ἄλλων γνώσιν*) (*Enn.* V.3.1.16-19). Intelekto privilegija neprasilenkti su savimi pačiu, visuomet disponuoti žinojimu apie save patį ir savęs paties pažinimu (*ἑαυτοῦ... γνώσει καὶ ἐπιστήμη*) kitaip dar buvo formuluojama kaip nuolatinis, pastovus buvimas savo paties akivaizdoje (*πάρεστι... αὐτῷ*) (*Enn.* V.3.1.16-19; V.3.9.20-23). Panašiai ir Augustino *mens* pažįsta pats save per save patį (*se ipsam per se ipsam novit*) ir yra sąlyga, o ne pasekmė visų likusių pažinimo objektų atžvilgiu (*Trin.* IX.3.3). Pastarasis teiginys grindžiamas tuo, jog *mens* nėra analogiškas kūniškajai akiai, kuri neįgali pažvelgti į save be veidrodžio (*in speculo*), t. y. be šio to išorinio jai pačiai (*Trin.* X.3.5). Kaip tik priešingai – nėra nieko labiau esančio savo paties akivaizdoje kaip jis pats¹⁷⁸ (*Trin.* X.10.16), nėra nieko labiau čia pat (*adest*) už jį patį (*Trin.* X.7.10), protas niekuomet negali būti be savęs paties (*sine se ipsa nunquam esse possit*) (*Trin.* XIV.6.8). Augustino *mens* nedisponuoja laisve pažinti ar nepažinti savęs: net jei jis geba save atpažinti kaip nepažįstantį savęs, tuo tik įrodo, kad jau save pažįsta¹⁷⁹ (*Trin.* X.3.5). Visgi toks nepaliaujantis, neatšaukiamas, būtinas savęs paties pažinimas nėra

¹⁷⁸ *non enim quidquam illi est se ipsa praesentius.*

¹⁷⁹ *quae dum se nescientem scit, se utique scit.*

vienintelė forma, kaip protas pasiekia pats save; kita forma – tai savęs paties pamąstymo momentai, kurie, skirtingai nei savęs paties pažinimas, yra paliaujantys, nutrūkstantys (*Trin.* X.12.19). Nors Augustino svarstymas ir stokoja tokių aristotelinių sąvokų kaip aktas ir potencija, vis dėlto esama pagrindo teigti, jog *cogitatio* yra operuojama tarsi *notitia* aktualizavimo reikšme. Sveriant Aristotelio ir Plotino pažiūrų giminingumą Augustino *mens* sampratai, jokių būdu nekeltinas atitikmens lūkestis. Vien jau tai, kad Aristotelio *νόησις* yra nekintanti, nejudanti substancija (*ἀκίνητος*) (*Met.* XII.VII 1073a), o *mens* – kintanti substancija (*mutabilis, commutabilis*) (*Trin.* IX.6.9, IX.7.13), įkerta tarp jų neužveriamą kertę. Lyginimas su Plotino *vođs* samprata taip pat tėra sąlyginis: Augustinas žvilgsnį kreipia į baigtinio žmogiškojo proto, o ne begalinio dieviškojo Intelkto lygmenį – šiuo atveju pritariama Brachtendorfo pozicijai (2017: 97).

Apibendrinant Augustino prieinamus paradoksus proto struktūros klausimu, panašu, jog jie kyla iš neoplatoniškos kilmės siekio atšaukti tarp materialiosios ir inteligibiliosios plotmių *via analogiae* galimybę. Kitaip sakant, veikiausiai siekiama parodyti, kad materialiajai plotmei tirti tinkantys pažinimo principai negali būti savaime perkeliami į inteligibiliosios plotmės tyrimą: jeigu jau protas, geriausiaji žmogaus prigimties dalis, negali ar vien su didelėmis išlygomis gali būti svarstomas pagal medžiaginio pasaulio principus, juo labiau tai nebūtų pateisinama Dievo, itin pranokstančio žmogiškąją prigimtį, atžvilgiu (*Trin.* V.1.2). Anot Plotino, pažinimo principai, galiojantys juntamajame pasaulyje, nėra išeities taškas pakilti link *οὐσία νοητή* – inteligibiliojo pasaulio, t. y. to, kas iš tiesų yra (Chiaradonna: 2016, 75–86). Prielaidą, jog tarp šių pasaulių esama analogijos, Plotinas keičia jų heterogeniškumo prielaida (šiuo požiūriu Plotinas tolo nuo Platono pažiūrų) – tokiu atveju prieiga prie tikrovės inteligibiliojo lygmens ne tik kad nėra priklausoma nuo juntamojo lygmens, bet dar reikalauja ir atsiribojimo nuo jo. Šioji prielaida ypač būdinga brandžiajam Augustino mąstymui: pvz., apie tai byloja kad ir jo priekaištai manichėjui Faustui, siekiančiam pažinti tiesą (*intelligere veritatem*) mąstant kūniškuosius pavidalus (*formas corporeas cogitare*) (*C. Faust.* 20.7). Augustino teigimu, mąstymas (*cogitatio*) apie tokias abstrakcijas kaip teisingumas, tikėjimas, tiesa, meilė, gerumas yra visiškai nesulyginamas (*longe incomparabiliter*) su mąstymu apie apibrėžtus, gerai pažįstamus kūnus – atsisakius tai pripažinti pasiekiami vien tušti vaizdiniai (*inania phantasmata*). Toliau žengti šia interpretacine kryptimi reikėtų kurti atsvarą nuomonei, remiančiai Augustino, kaip gebančio meistriškai pritaikyti patirties duomenis prie iš anksto priimtų teologinių schemų, įvaizdį. Tai tampa ypač aktualu gryninant vidinės kalbos

arba vidinio žodžio kaip tikrojo žodžio (*verbum verum*) sampratą, kuri esanti jau tolesnio skyriaus akiratyje.

4.4. Vidinės kalbos apibrėžimo bei ištakų link

Augustino ankstyvuojų kūrybiniu tarpsniu vyraujanti objekto, jį žyminčio verbalinio ženklo ir prasmės (kaip *dicibile* arba *significatio*) sąmazga, įsteigta turint tikslą paaiškinti prasmės radimosi procesą, brandžiajame tarpsnyje įgauna reikšmingą papildymą – vidinės kalbos arba vidinio žodžio, kuris svarstomas kaip tariamas mąstymu¹⁸⁰ ir viršijantis visus verbalinius ženklus, sandą. Vidinės kalbos problema, svyruojančiu laipsniu glūdinti ankstesnėse filosofinėse tradicijose, Augustino kūryboje cirkuliuoja *verbum in corde* (arba *verbum cordis*, *verbum mentis*, *verbum intimum*, *verbum interius* ir pan.) sąvokiniu pavidalu bei įgauna nelygstamos vertės, sprendžiant įvairaus pobūdžio klausimus. Visgi siekiant išgryninti, kas yra vidinė kalba arba vidinis žodis ir koks konkrečiai jo vaidmuo, tenka ir vėl spręsti interpretacines lygtis. Sekant šiuolaikinių tyrinėtojų išvalgomis, šis vidinis žodis gali būti traktuojamas kaip Augustino ankstyvuosiuose kūriniuose (tokiuose kaip *De dialectica*, *De animae quantitate*, *De magistro*) užmegzto dialogo su filosofinėmis tradicijomis išsipildymu brandžiajame kūrinyje *De Trinitate*. Pavyzdžiui, esama įdomios hipotezės, jog probleminės gijos, užuomazgų pavidalu pasirodančias ankstyvuosiuose veikaluose, aiškinamuoju požiūriu verta matyti kaip vientisas visoje Augustino kūryboje, jog skiriasi tik terminologiniai pavidalai. Tvirtinama, kad kalbinės prasmės (*dicibile*) problema *De dialectica* skleidžiasi per *significatio* (Manetti: 1993, 178) ir *verbum cordis*, *verbum nullius linguae* (Cesalli, Germann: 2008, 136; Romele: 2015, 422–439) sąvokas dialoge *De magistro* ir veikale *De Trinitate* atitinkamai. Taip pat vidinis žodis tapatinamas su *dicibile* ir *significatio* sampratomis, išryškėjančiomis kūriniuose *De dialectica* ir *De animae quantitate* (Catapano: 2019–2024, 432–450). Šiame darbe minėtos interpretacijos permąstomos iš naujo, tvirtinant, kad Augustino *verbum in corde* įsteigimas – tai veikiau žingsnis, pranokstantis ankstyvuosiuose kūriniuose steigiamą semiotinį trikampį, tai žingsnis į naują kalbos sampratos refleksijos pakopą, kuri neprieštarauja, bet ženkliai papildo ankstyvąją. Nors ir galima išžvelgti *verbum in corde* tam tikro laipsnio panašumą su ankstyvąja kalbinės prasmės, siejančios ženklą su dalyku tikrovėje, samprata, visgi tai nėra jai tapatu vien jau dėl to, kad kalbinė

¹⁸⁰ Mąstymo arba širdies burna (*os cogitationis et cordis*) esanti vidinė, neregima (*Trin. IX.9.14*).

prasmė kaip *dicibile* veikalėlyje *De dialectica* sužinoma iš išgirsto žodžio, kaip *significatio* dialoge *De magistro* – Dievo dėka pažinus pačius pažymėtuosius daiktus / dalykus (*significabilia*), tuo metu *verbum in corde* veikale *De Trinitate* kyla iš atmintyje glūdinčio pažinimo (*scientia*), iš to, kas jau pažinta, aktualaus apmąstymo (*cogitatio*). Pasiūlyta interpretacija atsispiria nuo Panaccio požiūrio, skiriančio tris *verbum in corde* sampratos raidos etapus: jo manymu, iki 395 m. šios sampratos griežtąja prasme dar nėra, veikiau kuriamos prielaidos jai atsirasti; nuo 395 iki 417 m. ji užuomazgomis iškyla *Laiško romiečiams komentare*, *Homilijose šv. Jono evangelijai* bei *Pamoksluose*; nuo 417 m. ji įgauna savo raiškiausią pavidalą veikale *Apie Švč. Trejybę* (2017: 69–77). Drauge taip pat antrinama Santi laikysenai, jog Augustino kalbos sampratai būdinga evoliucija, tačiau tai anaipol nereiškia prieštaravimo (1990: 137).

Siekiant paaiškinti tokį Augustino minties poslinkį, paranku grįžti prie jo dialogo su platoniskąja ir ankstyvųjų stoikų minties tradicijomis. Tiksliau tariant, mąstymo ir kalbėjimo santykio klausimas savo ištakomis siekia Platono, Plotino, Porfirio bei ankstyvųjų stoikų mintį (Watson: 1988, 81–92). Pavyzdžiui, kūrinys *Teaitetas* Platonas mąstymą / samprotavimą (*διάνοια*) įvardija kaip sielos pokalbį su savimi pačia apie nagrinėjamus dalykus¹⁸¹ (*Theaet.* 189e). Tai reiškia, jog siela suvokiama kaip klausianti pati savęs ir sau atsakanti. Platono *Sofiste* mąstymas (*διάνοια*) pristatomas kaip begarsis vidinis sielos dialogas su savimi¹⁸², kaip kalbėjimas viduje, kurio rezultatas / užbaiga (*ἀποτελεῦτησις*) esanti nuomonė (*δόξα*) (*Soph.* 263e–264b). Šios išvalgos apie mąstymą kaip tylų kalbėjimą atgarsius galima nesunkiai atpažinti Augustino veikale *De Trinitate*, kuriame teigiama, jog mąstydamas žmogus iš tiesų taria savo širdyje, jog mintys esančios tam tikros jo širdies ištarmės (*Trin.* XV. 17-8). Visgi Augustino daroma subtili perskyra tarp balsu ištarto žodžio vaizdinio (arba tiesiog tyloje tariamo žodžio) ir nepriklausančio jokiai kalbinei sistemai vidinio žodžio neleidžia jo pozicijos absoliučiai sulyginti su platoniskąja mąstymo kaip vidinio dialogo vizija. Mąstymą laikyti vidiniu kalbėjimu taip pat būdinga ankstyvojo stoicizmo tradicijai, su kuria Augustino pažintis greičiausiai galėjusi vykti per šv. Hilarijono traktatą *De Trinitate*¹⁸³ – šis tekstas reikšmingas tuo, jog jame atsisakoma antrąjį dieviškąjį Asmenį (*Verbum Dei*) gretinti su išoriniu žodžiu (*προφορικὸς λόγος*) (Watson: 1988, 81–92). Stoikams būtent vidinė

¹⁸¹ λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ.

¹⁸² ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς.

¹⁸³ Augustino susipažinimą su šv. Hilarijono (IV a.) kūryba liudija referencijos, pateikiamos *Trin.* VI.11 ir *Trin.* XV.5.

kalba (*ἐνδιάθετος λόγος*), o ne išorinė kalba (*προφορικὸς λόγος*) reikšusi žmogaus išskirtinumą neracionalių gyvūnų (*ἀλόγων ζώων*) atžvilgiu (*Adv. dogm.* II.275-6; II.287-8). Šią vidinės ir išorinės kalbos perskyrą taip pat galima atpažinti Augustino kūrinyje *De Trinitate* (ypač VII.1 bei XV.20). Visgi stoikų tikrųjų pažiūrų rekonstravimą ap sunkina Seksto Empiriko pastaba, jog vidinė kalba esanti būtinoji sąlyga išorinei kalbai – iš to išplaukia, jog, neracionaliems gyvūnams pripažįstant tam tikrą išorinės kalbos formą (jei net ir pasižyminčią artikuliacijos stoka), savaime jiems priskiriama ir tam tikra vidinė kalba¹⁸⁴ (*Adv. dogm.* II.287-8). Tuo metu Augustinas vidinę kalbą vienaprasmiškai svarsto kaip išskirtinai žmogui būdingą dalyką (*verbum hominis, verbum rationalis animantis*), todėl jo poziciją sulieti su ankstyvųjų stoikų pažiūromis taip pat iki galo nebūtų pateisinama. Svarstant mąstymo ir kalbėjimo santykio klausimą, šios pradinės koreliacijos su Platono, ankstyvųjų stoikų mintimi, be abejonės, esančios tik išsamesnio tyrimo reikalaujantis atspirties taškas. Visgi jos pakankamos, siekiant iškelti prielaidą, jog Augustino žingsnis filosofinių tradicijų sintezės keliu nelaikytinas pasyvia recepcija ar minties autonomijos praradimu, bet veikiau rafinuotu pastarųjų argumentacijos gilinimu, jog jis akumuliuavęs savo pirmtakų svarstymus kintančia apimtimi ir drauge juos pranokęs nauju rezultatu.

Augustino vidinio žodžio sampratos klausimas šiandien sprendžiamas jau neatsiejamai nuo tebevykstančių diskusijų dėl gadameriškosios Augustino filosofijos interpretacijos. Iš esmės šią diskusiją kursto Gadamerio įžvalga, jog būtis ir kalba nėra subordinuojančios viena kitą, bet sutampančios, dalyvaujančios viena kitoje, t. y. jog žmogaus santykis su pasauliu esantis absoliučiai kalbinis ir nesama jokio ikikalbinio ar nekalbinio pasaulio. Ypač intriguoja tai, jog pagrindas šioms įžvalgoms randamas būtent Augustino filosofijoje. Gadamerio vertinimu: „Išorinį žodį, o kartu su juo ir kalbų daugio problemą, jau Augustinas, kuris šiaip ar taip apie tai dar kalba, visiškai nuvertina. Išorinis žodis, kaip ir tas išorinis, kuris reprodukuojamas mintyse, yra susijęs su tam tikra kalba, liežuviu. O tai, kad *verbum* kiekvienoje kalboje sakomas kitaip, tik reiškia, kad žmogaus liežuviu jis neįstengia atskleisti savo tikrosios būties. Augustinas, visai panašiai kaip ir Platonas, nuvertindamas juslinius reiškinius teigia: yra sakoma ne taip, kaip yra, o taip, kaip gali būti pamatoma ir išgirstama kūnu. „Tikrasis“ žodis, *verbum cordis* (širdies žodis), nuo tokios raiškos visiškai nepriklauso. Jis nėra nei ištariamasis, nei suvokiamas panašiai kaip garsas.

¹⁸⁴ *εἰ γὰρ πάρεστιν αὐτοῖς ὁ προφορικὸς λόγος, ἀνάγκη καὶ τὸν ἐνδιάθετον αὐτοῖς παρεῖναι.*

Taigi šis vidinis žodis yra ne kas kita kaip Dievo Žodžio veidrodis ir paveikslas“ (2019: 415). Intrigos, kurios ištakos sietinos su Grondino laikysena, esmė ta, jog Augustino steigiamas vidinis žodis laikomas Gadamerio hermeneutikos projekto¹⁸⁵ universalumo pagrindu. Anot Grondino¹⁸⁶, Gadamerį dominęs išorinio ir vidinio žodžio susietumo klausimas sprendžiamas vidinį žodį laikant tos pačios kalbinės plotmės išvirkščiąja puse, kitu raiškos būdu, įimančiu daugiau nei išsakyta kalba, tačiau visgi siekiančiu per pastarąją save išreikšti – taigi vidinis žodis nelaikytinas privačiu arba psichologiniu už-pasauliu, suformuotu dar prieš atsirandant kalbinei išraiškai (2003: 7–10). Šioji traktuotė surado atgarsių tokių tyrinėtojų kaip Knottso, Wisse, Mickevičiaus ir kt. interpretacijose. Tarkim, Knottso manymu, tiek Augustinas, tiek Gadameris vidinį žodį laiko tuo, kas mus susieja su kitais – išoriniu pasauliu, kitais žmonėmis ar net su Dievu (2021: 99). Anot jo, Augustino steigiamas vidinis žodis yra tai, kas užgrindžia prarają tarp laiko ir amžinybės: laikui nepavaldus, sąmonėje glūdintis vidinis žodis kitiems tampa suprantamas per išorinį žodį, kylantį ir išnykstantį laike; panašiai ir Gadameris siekęs nutiesti tiltą, jungiantį karteziškuosius vidinį ir išorinį pasaulius. Bet ar šios vizijos atitinka tikrąją Augustino intenciją? Ar Augustino vidinio žodžio samprata integruojama į Gadamerio hermeneutikos projektą be nuostolių?

Laikantis alternatyvios interpretacinės krypties, galima pastebėti, jog Gadamerio ir Augustino pažiūrų glaudumas yra perdedamas ir tai didžia dalimi lėmė Grondino interpretacijos išigalėjimas, jog labiau pagrįsta būtų Tomo Akviniečio *verbum mentis* sampratą laikyti hermeneutikos projekto universalumo pagrindu (Vessey: 2011, 158–165). Panašiai pastebi ir Romele, jog Grondinas nepakankamai įvertinęs Gadamerio minties religinės dimensijos ir esąs neteisingas, kad Augustino *verbum in corde* reiškia apykaitą, cirkuliaciją tarp to, kas pasakyta, ir to, kas nepasakyta – Augustinas iš tiesų

¹⁸⁵ Gadamerio filosofinės hermeneutikos projektą galima vadinti priešprieša karteziškajam mąstymui, kuriam būdinga ambicija steigti nepavaldų laikui, nepriklausomą nuo tradicijos ir konteksto subjektą (Wisse: 2013, 1130–1134). Gadamerio kritikos taikinyje buvęs Vakarų moksle įsitvirtinęs metodui teikiamas aukštas statusas – tiesos atvėrimas taikant metodą, jo manymu, tėra iliuzija, tiesa veikia atsiveria kaip interpretacijos metu susiformuojantis dalykas. O kiekviena interpretacija suprastina kaip išaknyta į tam tikras istorines aplinkybes ir niekuomet negalinti nuo jų išsilaisvinti, todėl priklausymas tradicijai ir prietarai (arba tiesiog išankstinės nuostatos) supratimo proceso metu esančios lemtingos reikšmės. Supratimas – tai horizontų suliejimo procesas.

¹⁸⁶ Čia minimas Grondino veikalo *Filosofinės hermeneutikos įvadas* vertimas į lietuvių k. Leidinys originalo k. *Einführung in die philosophische Hermeneutik* pasirodė 1991 m., o vertimas į anglų k. *Introduction to Philosophical Hermeneutics* 1994 m.

nenumato dialogo, vykstančio anapus ištartos ar sulig ja (2015: 422–439). Apskritai, Augustino *verbum in corde* dėmuo, Romele vertinimu, tai inovacija Platono, Aristotelio, ankstyvųjų stoikų filosofinių sistemų atžvilgiu, nes tai teologiniu krūviu prisodrinta, neatsiejama nuo jo malonės doktrinos sąvoka. O štai Brachtendorfo manymu, Gadamerio interpretacija esanti pritempta tuo požiūriu, jog Augustino idėjos nėra senovės graikams būdingos kalbos sampratos performulavimas ar naujos dimensijos atvėrimas, o veikiau jos plėtotė (2000: 305–331). Kaip jau minėta, Gadameriui būdinga nuostata, jog žmogaus būtis pasaulyje paremta kalba, jog tai neapeinama duotis, per kurią pažįstame pasaulį – visa žmogaus patirtis esanti kalbinės prigimties ir nėra jokios nekalbinės patirties, kurią vėliau būtų galima įvardyti, t. y. išversti į kalbinį pavidalą. Marginalizuojant gyvą kalbą kaip antraeiliską grynojo mąstymo atžvilgiu, Gadamerio vertinimu, mąstymo ir kalbos vienovė išardoma, kalba pajungiama mąstymui ir drauge mąstymas pasirodo kaip nepriklausomas nuo kalbos. Tai neva jau nuo Platono išdėstytų idėjų *Kratile* prasidėjusi kalbos užmarštis kaip žodžio redukcija į gryną ženklą, šioji užmarštis buvusi pristabdyta (laimėi, Gadamerio manymu) krikščioniškosios teologijos: būtent Augustinas įveikęs žodžio, kuriam priskiriama vien ženklo funkcija, sampratą bei kūręs vaisingesnę, parentą ženklo ir paženklintojo glaudumo nuojauta, alternatyvą – jam žodžiai reiškiantys daugiau nei ženklai. Atsakant į šias mintis, drauge su Brachtendorfu galima pastebėti, jog *verbum* dėmens reikšminga vieta šv. Jono evangelijoje¹⁸⁷ jokiū būdu nepažeidžia mąstymo pirmenybės, viršenybės kalbėjimo atžvilgiu – vidinio žodžio svarstymas kaip *cogitatio* sekms tik dar labiau šią sustiprina. Gadameris linkęs mąstymo procesą matyti kaip itin pririštą prie kalbinio proceso, kalbėjimas ir mąstymas jam esantys vienodo lygmens dalykai, o Augustinui kalba nėra lygiavertė mąstymui ir juo labiau neturi betarpiškos jungties su būtimi. Tai, kas egzistuoja, veikiau pasireiškia mąstyme kaip daiktų tvarkos atspindys – ko nenorėjęs pripažinti Gadameris. Pastarojo nuostata, jog žodis – tai ne užbaigto pažinimo akto sekmuo, bet pats pažinimo aktas, nedera su Augustino vidinio žodžio, reiškiančio atmintyje glūdinčio pažinimo reflektavimo išdavą, samprata. Augustino vidinis žodis susiformuojantis tik po to, kai pažinimo aktas esąs užbaigtas. Mąstytojų požiūriai išsiskiria ir procesualumo bei kintamumo, būdingo vidiniam žodžiui, atžvilgiu: Augustinas tai vertina veikiau negatyviai, o Gadamerio mintyje stagnacijos

¹⁸⁷ Evangelija pagal šv. Joną ir ypač ją atveriantys teiginiai „*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum...*“ Augustino laikyti tuo, už ką krikščioniškame mokyme nėra nieko aukštesnio, didingesnio (*aut quid in doctrina sana potest inveniri grandius?*) (Perseu. 16.40).

stoka įgauna pozityvų krūvį. Nuostabą kelia, anot Brachtendorfo, ir Gadamerio nepaisymas, jog Augustino vidinis žodis nėra įprastas žodis, bet veikiau mintis, ir jog negali būti tokios kalbos, kuri nei ištariama, nei išgirstama, o būtent tokia esanti augustiniškoji vidinė kalba. Nors Augustinas *cogitatio* sekmenį iš tiesų vadina vidiniu žodžiu, šis žodis neturi jokių žodžiui būdingų savybių – jis pats nieko neženklina, veikiau pats gali būti perteikiamas pasitelkus ženklą. Gadameris atsietinas nuo Augustino pažiūrų būtent tiek, kiek jis atsisako pripažinti vidinio žodžio ikikalbinį pobūdį (Jensen: 2017, 265–267). Taigi, Augustinas veikiau kūręs tokią teoriją, kuri krikščioniškąją Švč. Trejybės sampratą integravo kaip įskiepi į graikų mąstymą, nereikalaujant pastarojo radikaliai keisti, ir todėl ji nelaikytina Gadamerio pažiūrų anticipacija.

Gilesnis įsitraukimas į nusakytą diskusiją numano tų kūrinių, kuriuose Augustinas sprendžia vidinio žodžio klausimą, persvarstymą, t. y. naują jo argumentacijos aiškinamosios galios ribų įvertinimą – ar įsteigtasis *verbum in corde* pasiteisinęs sprendimas, ar veikiau į prieštaravimus nuvedusi spekuliacija. Ieškant *verbum in corde* apibrėžimo, punktyrinės jo linijos ima ryškėti iš tolesnių teiginių:

- Tai tikrasis daiktų / dalykų pažinimas (*notitia*), kuris pažįstančiojo turimas kaip viduje ištartas žodis (*verbum apud nos habemus*), kuris neprarandamas, kuomet pasitelkus garsą ar kitą ženklą yra perduodamas kitiems¹⁸⁸ (*Trin. IX. 7.12*).
- Žodis kaip toks gali būti suprantamas trejopai: (a) tai, kas trunka laike skiemenimis, nesvarbu, ar tai ištarta garsiai, ar vien pamąstoma; (b) visa, kas yra pažinta, suvokta protu ir gali būti atkurama atminties, net jei tai nemėgstama / nemylima; (c) visa, kas yra pažinta, suvokta protu ir mėgstama / mylima¹⁸⁹ (*Trin. IX.10.15*). Paskutinioji reikšmė – pažinimas, įimantis meilės dėmenį (*amata notitia*) – ir yra vienas iš atsakymų į klausimą, kas yra *verbum in corde*.

¹⁸⁸ *atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit.*

¹⁸⁹ *Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur; aliter omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur.*

- Tai žodis, kuris tariamas ne pasitelkiant garsus, bet viduje, širdyje (*verbum est quod in corde dicimus*), kuris šviečia viduje (*intus lucet*) ir nepriklauso jokiai kalbinei sistemai¹⁹⁰ (*Trin. XV.10.19-20*).
- Tai, kas suprantama / mąstoma (*quod intellegatur*), tai pats dalykas (*res ipsa*), kuris tariamas dar prieš visą kalbinę įvairovę, kuris mąstomas nuogas širdies guolyje (*in cubili cordis*) ir dėl išėjimo iš ten yra įvelkamas kalbiniu garsu¹⁹¹ (*S. 187.3*).
- Tai, kas tariama ne jusliška, bet dvasiška (*spiritualiter dicitur*), kas suprantama iš garso (*quod intellegis de sono*), ką skambesys / garsas ženklina (*quod significavit sonus*), kas tuo pat metu išlieka ir kalbančiojo mąstyme, ir girdinčiojo suvokime¹⁹² (*Io. eu. tr. I.8*).
- Tai širdyje nešiojamas žodis (*verbum quod corde gestamus*), t. y. tai, kas turima mintyse, kuris tampa skambesiu, t. y. tuo, ką vadiname kalbėjimu (*locutio*). Kaip žmogaus mąstymas (*cogitatio*) ištariamo aktu nėra paverčiamas skambesiu / garsu, bet išlieka nė kiek nesumenkęs, nekintamai savyje (*apud se manens integra*), nepatyręs permainos (*mutatio*), taip ir Dievo Žodis įsikūnijo nepatirdamas nuostolio¹⁹³ (*Doctr. chr. I.13.12*).

Apmąstant šių teiginių sumą ypač intriguoja keli momentai. Įsteigdamas vidinio žodžio sandą Augustinas numano tokią terpę, kuri ne remiasi, bet veikiau pakyla virš susietumo su išorėje skambančia kalba, o

¹⁹⁰ *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur... Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen... [verbum] quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est.*

¹⁹¹ *Non cum ipsa vox in silentio cogitatur, quae vel graecae est, vel latinae, vel linguae alterius cuiuslibet: sed cum ante omnem linguarum diversitatem res ipsa quae dicenda est, adhuc in cubili cordis quodam modo nuda est intellegenti, quae ut inde procedat loquentis voce vestitur.*

¹⁹² *Est verbum et in ipso homine, quod manet intus... Est verbum quod vere spiritualiter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus... Hoc verbum transit, quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intellegente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis.*

¹⁹³ *id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.*

šioji pastarajai terpei yra subordinuojama. Nuo to atsispiriant, vidinį žodį būtų įmanoma traktuoti kaip šį tą užkalbinio arba ikikalbinio. Nepriklausymo jokiai kalbinei sistemai reikalavimas galėtų kelti teisėtą įtarimą, kad *verbum in corde* tėra oksimoronas, panašus į Platono svarstomus bepavidalius pavidalus, ar tiesiog taiklesnės sąvokos nesėkmingų radybų išdava. Kaip galima vadinti žodžiu (kad ir vidiniu) tai, kam uždraustas bet koks giminingumas kalbai? Tačiau Augustino atsisakymas ieškoti nuo lingvistinių konotacijų atsaistyto alternatyvaus įvardijimo turi pateisinimą – tai galimai kyla iš prielaidos, jog proto veikla esanti paremta tiek kalbinių, tiek nekalbinių elementų sąjunga, t. y. jog kalbiniai vienetai funkcionuoja tik dėl saito su tuo, kas pranoksta kalbiškumą. Juk mąstymo aktu tai, kas nėra kalbinės kilmės, tampa išreiškiama / pasakoma – mąstymo aktas iš esmės ir yra vidinio žodžio, kurio nereikėtų painioti su tyloje tariamu žodžiu, giminingu skambančiam žodžiui (*vox verbi*), ištarimas. Kaip taikliai pastebi Catapano, vidinis žodis arba širdies ištara (*locutio cordis*) – tai mintis, esanti viduryje tarp pažinimo ir jo išraiškos, tai visiems būdinga vienoda universal¹⁹⁴ kalba, kuri įgauna įvairius konvencija paremtus paženklinimus (2024: 40–44). Šioji išraiška, pasirodanti kaip *verbum vocis*, tiesiogiai neženklina tikrovės / daikto, bet veikiau aktualizuoja *mens* bei atmintyje turimą *scientia* (Brachtendorf: 2019–2024, 875–883). Tiksliau tariant, *De dialectica* ir *Confessiones* kontekste ištartas žodis nurodo į daiktą (*res*), o *De Trinitate* kontekste – veikiau į vidinį žodį (*verbum intimum*). Kyla klausimas, ar kalbėjimas ir mąstymas, įveiklinus *verbum in corde*, tebėra dvi operacijos, o gal tai tam tikra prasme viena ir ta pati operacija: kalbėjimas reiškia mąstymą, o mąstymas – kalbėjimą? Vadovaujantis Brachtendorfo požiūriu, vidujybėje ne vien kalbėjimas ir mąstymas, bet ir matymas yra viena, sutampa, t. y. *verbum intimum*, *locutio cordis*, *cogitatio* ir *visio* vidujai yra tapatu. Todėl vidiniam žodžiui keliama nekalbiškumo sąlyga galbūt tiesiog slepia paprastumo, monolitiškumo reikalavimą: kalba, mąstymas, matymas pavieniui savaime implikuoja sudėtumą, išsiskaidymą į dalis, o jų suliejimo idėja suponuoja vidujybės plotmės vieningumą.

Anksčiau pateikti *verbum cordis* dėmenį nusakantys teiginiai taip pat intriguoja savo glaudžia jungtimi su teologine *Verbum Dei* problema. Keliant klausimą, koku mastu pirmasis laikytinas referencija į antrąjį, kokio laipsnio panašumas tarp jų įsteigiamas ir kokie yra iš tokio sugretinimo kylantys sekmenys, reikėtų grįžti prie tokių krikščionių mąstytojų kaip Justinas, Teofilis Antiochietis, Hipolitas Romietis, Tertulijonas ar

¹⁹⁴ Augustinui labiau rūpi universalus, o ne konvencinis lygmuo – taigi, labiau rūpi pamatas, kuriuo paremtas kalbų daugis (Santi: 1990, 133–134).

Ambraziejus Milanietis kūrybos kaip Augustino vidinio žodžio sampratos kilmės šaltinių (Panaccio: 2017, 68–77). Kaip pastebi Panaccio, Augustino *verbum in corde* samprata turi glaudžių sąsaukų su Justino *λόγος ἐν ἡμῖν*, Teofiliaus ir / arba Hipolito *ἐνδιάθετος λόγος* sampratomis, su kuriomis jis greičiausiai susipažinęs apie 390 m. Jei ši prielaida esanti korektiška, tuomet ankstyvoji krikščioniškoji teologija, ypač svarstymai apie Švč. Trejybę, laikytina šios sampratos tikruoju pagrindu, t. y. tuomet ją galima teisinti teologinėmis paskatomis, būtent siekiu paaikškinti *Incarnatio Dei* klausimą. Šią prieigą teisinga paties Augustino eksplisicinis pareiškimas, jog supratimas apie žodį dar iki ištarimo leidžia tarsi veidrodyje balzganu pavidalu (*per hoc speculum... in hoc aenigmate*) pamatyti antrąjį dieviškąjį Asmenį arba *Verbum Dei* (*Trin.* XV.10.19). *Verbum Dei* klausimui savaimė reikalingas atskiras aptarimas – viena aišku, jog jį spręsti pareiškimu, jog tai esantis antrasis dieviškasis Asmuo, reikštų niveliuoti daugybę šiuo klausimu aprėpiamų krikščioniškoje pasaulėvokoje slypinčių niuansų. Bent iš dalies atveriant pastarųjų apimtį, įimtinas kūrimo dėmuo – dalies tyrinėtojų nepelnytai rikiuojamas į antrąjį planą esantis kūrimo *per Verbum* (arba *per quam facta sunt omnia*) momentas. Krikščionių šventraštyje dažnai kartojama frazė *Dixit Deus* Augustino yra traktuojama kaip įrodymas, jog visa yra sukurta ištarimo aktu, per Žodį (*per Verbum suum fecit*), jog Dievas vykdamas savo valią būtent per Žodį (*Gn. litt.* I.2.6-3.8). Kaip atsakymas, ką Dievui reiškia kalbėti, galėtų tarnauti šioji išvalga: Dievo Žodis (*Verbum Dei* arba *Vox Dei*) esantis ne kūniškomis juslėmis girdimas garsas (*corporeus sonus*), bet veikiau tai, kas yra suprantama iš girdimų garsų (*id quod intellegitur in sono vocis*). Pastarasis reikšminis akcentas, dėmesį kreipiantis į mąstomąją plotmę, suponuoja, jog *Verbum Dei* formuluotė, matyt, esanti veikiau preliminari ir taisytina į *Cogitatio Dei*. Tačiau tokia pataisa Augustino nėra laikoma derama išėjimi, kadangi ji įneštų teologiniu požiūriu skandalingą galimybę, jog Dieve esama ko nors potencialai ištariamo, o vėliau ir aktualiai ištarto (*antea fuerit formabile postque formatum*), taigi esama permainos galimybės (*Trin.* XV.15.25-16.25). Šiuo požiūriu *Verbum Dei* formuluotė geriau išsaugo aktualumo dėmenį nei *Cogitatio Dei*, tarnauja tarsi pasipriešinimas minėtai interpretacinei prieigai. Verta atsižvelgti ir į tai, jog Augustinas pabrėžė graikiškojo termino *λόγος* veikiau kaip žodžio (*sermo, verbum*), o ne kaip mąstymo, protavimo (*ratio*) reikšminį akcentą. Komentuojant *In principio erat Verbum* (ev. pg. šv. Jn. prologas), atkreipiamas dėmesys, jog lotyniškasis *Verbum* nėra visus prasminius niuansus apimantis *λόγος* vertimas (*Diu. qu.* 63). Svarstant dvi lotyniškąsias versijas, perteikiančias *λόγος* keliareikšmiškumą – *ratio* ir *verbum* – pirmenybė teikta antrajai, kadangi *verbum* reiškia ne tik santykį su

pirmuoju dieviškuoju Asmeniu, Tėvu, bet apima ir veikiančiosios galios (*operativa potentia*), kuria visas pasaulis buvo sukurtas, prasminį akcentą. Tuo metu *ratio* veikia apsiriboja pirmuoju prasminiu lauku.

Atsispyrus nuo šių bendriausių pastebėjimų jau galima klausti, koku pagrindu Augustinas teisingai panašumą tarp *Verbum Dei* sampratos ir žmogiškosios tikrovės? Pirmiausia, tai, kas turi sąryšį su kasdiene patirtimi – tiek samprotaujamas tyloje, tiek aktualiai ištartas garsas – nelaikomi išėjimais nutiesti paralelę su išliekančiu amžinai ir be permainos *Verbum Dei* (*Trin. XV.11.20*). Abu atvejai paaiškėja kaip pernelyg kintantys ir įvairuojantys (*mutabile atque dissimile est*): pirmasis išdyla užmiršimo būdu, antrasis – kuomet nutylama, paliaujama kalbėjus (*S. 187.3*). Tuo metu vidinis žodis, nebūdamas nei tyloje apmąstomu verbaliniu garsu (*non cum ipsa vox in silentio cogitatur*), nei apskritai priklausančiu kuriai nors iš kalbinių sistemų, veikia pranoksta, o ne paklūsta įprastai patirčiai, todėl laikomas tinkamesne nuoroda į *Verbum Dei*. Augustino požiūriu, jų abiejų šaltinis esantis Dievas: nors antrasis nėra toks žodis, kuris būtų gimęs iš Dievo (*non de Deo natae*), bet vis dėlto Dievo sukurtas pagal savo paveikslą žodis (*sed a Deo factae imaginis Dei*) (*Trin. XV.11.20*). Antra, tiek Dievo, tiek žmogaus veiklos (*operatio*) pradmuo yra būtent žodis: kaip Dievas veikia per vienatinį Žodį (*per unigenitum Verbum*), taip ir žmogaus veikla yra žodžio, ištarto širdyje, sekmuo. Trečia, tiek Dievo, tiek žmogaus *contemplatio* nėra būtinas *operatio*, tačiau ne *vice versa*. Dievo tariamas Žodis gali apsieiti be kūrybos, t. y. kūryba nėra privalomas Dievo Žodžio buvimo sekmuo, tačiau kūryba savaime implikuoja savo buvimo pradžią per Žodį (*per Verbum*). Taip ir žmogaus žodžio gali nesekti joks darbas, tačiau negali būti tokio darbo, kurio priešakyje nebūtų žodžio¹⁹⁵. Matuojant skirtumų mastą: *verbum in corde* neatitinka nekintamumo, nepaliaujančio aktualumo reikalavimų, kuriuos tenkina *Verbum Dei*. Antrasis dieviškasis Asmuo įvardijamas paprastu pavidalu / forma (*forma simplex*), o ne turinčiu potencialą pavidališkumui (*formabilis*) ar atitinkamai bepavidališkumui (*informis*), tuo metu *verbum in corde* paliekama galimybė būti dar neištartam aktualiai, tačiau jau būti potencialiai (*formabile nondumque formatum*), t. y. dar prieš ištariamą (*priusquam formatum sit*), net jei šis ištaramas suvoktas kaip nekalbinės prigimties ištaramas, vien kaip mąstymo akto sekmuo (*Trin. XV.15.25-16.25*). Galima būtų paprieštarauti, jog eschatologinės pilnatvės būklėje vidinis žodis tampa nekintančiu *verbum perpetuum*, kuomet visas pažinimas apimamas vienu žvilgsniu – visgi tai netapatu *Verbum Dei*, kuris pasižymi šiuo nekintamumu nuolat, o ne per tapsmą (Brachtendorf: 2019–2024, 875–883).

¹⁹⁵ *opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum.*

Galėtų kilti įspūdis, jog Augustino *verbum in corde* atitolinimas nuo įprastos kalbinės plotmės ir apskritai nebendramatiškumas visai juslinei tikrovei prasilenkia su *Incarnatio Dei* doktrinos teikiamu postūmiu žengti išorybės, kūniškumo vertės atkūrimo link. Juk prieiga prie Dievo išminties (*Sapientia Dei*) krikščioniškoje tradicijoje tampa dvejopa: turintiems sveikas ir tyras / apvalytas vidines akis (*sano et puro interiori oculo*) ji regima inteligibiliai, jų neturintiems – juslinėmis akimis (*Doctr. chr.* I.12.11-13.12). Kitaip sakant, platoniškosios prielaidos motyvavo inteligibiliąją plotmę privilegijuoti, o juslinę marginalizuoti, kuomet krikščioniškosios prielaidos – visų pirma, jog Dievas save išreiškęs ištarų pavidalu pasaulio kūrimo akto metu bei antrojo dieviškojo Asmens įsikūnijimu – motyvavo reabilituoti išorybės, kūniškumo vertę, teisingo sąlyčio su pastarąja būtinybę. Ši konfliktinė sandūra Augustino formuluota kaip prasilenkimas tarp *libri Platoniorum* ir iš krikščionių šventraščio plaukiančio mokymo apie Dievo įsikūnijimą (*Conf.* VII.9.13-14). Jo taikinyje buvusi platoniškajai tradicijai atstovavusių mąstytojų pretenzija pasiekti apvalymą / nuskaistinimą (*purgatio*) savo pačių jėgomis, t. y. atsisakius tarpininkavimo (*Trin.* IV.4.20-24). Galimybė pasitelkti šį tą iš laikinosios, kintančios plotmės platoniškos manieros mąstytojams (vertinant panoramiškai) atrodžiusi beviltiška ir neverta diskusijos. Neabejotinai juo labiau nepriimtinas ir skandalingas buvęs siūlymas pamąstyti dieviškosios ir žmogiškosios prigimčių susivienijimą – idėją, kuri užėmė centrinę vietą krikščionių šventraštyje: *Verbum caro factum est* (ev. pg. šv. Joną prologas) arba tiesiog *Incarnatio Dei*. Šventraštyje randama jungties tarp dieviškosios ir žmogiškosios plotmių idėja galėjo teikti postūmį silpnesnio laipsnio kartočių ieškoti kasdienės patirties lygmeniu, taigi ir kalbos fenomeną svarstyti šioje šviesoje, t. y. į ištartą žodį žvelgti kaip į vidinio žodžio tam tikrą įsikūnijimą. Antrojo dieviškojo Asmens dviejų prigimčių susivienijimo – Kristus tuo pat metu yra Dievas ir žmogus (*idem ipse Christus homo et Deus*) (*Io. eu. tr.* 78.1) – problema svarstyta tolesniais pavyzdžiais: ištartas žodis yra girdimas ne kiekvienam paeiliui ar tarsi išdalintas dalimis, bet veikia kaip visiems visas (*totum*) (*Diu. qu.* 42); mąstomasis turinys (*cogitatio*) ištarimo aktu nėra paverčiamas garsu, bet išlieka nė kiek nesumenkęs (*apud se manens integra*), nepatyręs permainos (*mutatio*) (*Doctr. chr.* I.12.11-13.12). Kitaip sakant, kaip jusliniam tikrovės sluoksniui nebendramatis *Verbum Dei* nepatirdamas permainos tapo istoriniu asmeniu Jėzumi Kristumi, taip ir garsinis įpavidalinimas nereiškiantis *verbum in corde* anuliavimo, panaikinimo: nepaisant juslinės išraiškos šis nekalbinės prigimties vienetas ir toliau išliekantis viduje (*intus maneat*), proto šviesoje (*manens in mentis luce*) (*S.* 187.3). Tiesiama analogija galėtų provokuoti išvadą, kad *verbum in corde* įsteigimo intencija apsiriboja įsipareigotų teologinių prielaidų

pateisinimu, t. y. saitais su *Verbum Dei*. Tačiau ji būtų teisinga tik iš dalies, kadangi Augustinas, steigdamas analogiją ar veikia panašumą (*similitudo*) tarp Dievo Žodžio ir žmogiškojo mąstymo bei kalbėjimo aktų, puikiai reflektuoja jo ribotumą bei keliamus pavojus (Toom: 2007, 205–213). Iš tiesų *verbum in corde* dėmens įsteigimas pranoksta vien teologinių problemų akiratį, jo vaidmuo, sprendžiant bendresnę tikrovės pažinimo klausimą, turėtų būti vis labiau atrandamas – šia įžvalga artėjama prie Santi laikysenos (1990: 133–143).

Galiausiai širdies (*cor*) ir balso / liežuvio (*lingua*) santykio klausimas sugrąžina ir prie Augustino žymiausio veikalo *Confessiones* (397–400), kuriame šį klausimą iškalbingai perteikia ištara: „Tešlovina tave mano širdis ir mano liežuvis“¹⁹⁶ (*Conf.* IX.1.1). Svarstant pastarąjį santykį per egzistencinę prizmę, reikšminga esanti Augustino atsivertimo ar veikia sugrįžimo prie krikščionybės scena, laikytina šio veikalo autobiografinės dalies kulminacija (*Conf.* VIII.12.29). Sekant jo paties pateikiamu naratyvu, išorėje skambantys žodžiai *Tolle lege, tolle lege*, kurie laikyti bylojančiais dievišką valią ir kreipiančiais į šventraštyje užrašytų ištarmių¹⁹⁷ skaitymą, jam tarnavo kaip akstinas krikščioniškosios pasaulėvokos priėmimui. Skambanti ištara kaip tokia liaujasi, bet būtent ji tarnauja kaip širdies apšvietimo ir užgimusio naujo nebesiliaujančio supratimo laidininkas: „sulig šio sakinio pabaiga [šventraštyje], tarytum tikrumo šviesai įsiskverbęs į mano širdį, išsisklaidė visos abejonių tamsybės“¹⁹⁸ (*Conf.* VIII.12.29). Taigi, Augustino atsivertimo momentu *verbum vocis* lygmuo veda prie užrašyto žodžio šventraštyje, o šis savo ruožtu prie giliausio būties lygmens – taip išryškėja, jog tos išorybės dalies, kuri išskirtinai reiškia tiesioginį Dievo veikimą (šiuo atveju žodžių *Tolle lege*), vertė anaiptol nesumenkinama, veikia pabrėžiama. Nors pirmajame atsivertimo scenos plane pateikiamas perėjimo nuo *verbum vocis* prie *verbum in corde* išgyvenimas, visgi šis judesys nelieka vienakryptis, t. y. vidujybė neabejotinai tampa atspirties tašku, aiškinant vienų ar kitų išorinių ženklų pasitelkimą. Apie perėjimo nuo *verbum in corde* prie *verbum vocis* realizavimą liudija kad ir paties veikalo *Confessiones* rašymas, t. y. pastanga savąją vidujybę kalbiniais ženklais atverti kitiems. Tariant glaustai, įsakmus

¹⁹⁶ *Laudet te cor meum et lingua mea.*

¹⁹⁷ Ištarmės buvusios šios: „Kaip dieną elkimės padoriai, saugodamiesi apsirijimo, girtavimo, palaidumo, neskaistumo, nesantaikos ir pavyduliavimo. Apsivilkite Viešpačiu Jėzumi Kristumi ir nelepinkite savo kūno, netenkinkite jo geidulių“ (*Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*) (Rom. 13.13–14).

¹⁹⁸ *cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*

išorinis žodis ir užrašytas žodis šventraštyje, kurie abu suprasti *secundum litteram* būdu, tampa vedliu į vidujybės reviziją, į vidinio žodžio susiformavimą, savo ruožtu tampantį išorinio žodžio (tariamo bei užrašomo) pagrindu – kas įgalina grįžti prie ankstesnių įžvalgų apie iliuminacijos teoriją dialoge *De magistro* ir jas dar kartą patvirtinti.

Įdomu pažymėti, jog, įžengus į kūrinio *In Iohannis euangelium tractatus* (406/7–420) kontekstą, žvilgsnį į Augustino atsivertimo sceną galima praturtinti nauju aspektu. Čia atskyrus klausymą (*auditus*) ir supratimą (*intellectus*), parodoma, jog klausymo prielaida esanti skambančių žodžių užgauta klausa, tuo metu supratimą protu įgalina Dievas, šis esantis Jo dovana (*Munus Dei est intellegentia*) (*Io. eu. tr.* 40.5). Taip atskiriami du skirtingi kalbos sluoksniai: kalbėjimas ausims ir kalbėjimas širdžiai. Už kalbančiojo ausims, kuris regimas, glūdi kalbantysis širdžiai, kuris neregimas, kuris kalba be garso (*sine sono*), nekūnišku, dvasiniu būdu (*incorporaliter et spiritaliter*), o tokio kalbėjimo išdava – tai tiesos nužengimas, nusileidimas į širdį. Anot Augustino, šį kalbėjimą širdžiai nesunku patirti, bet jo neįmanoma paaiškinti (*explicare*), t. y. įžodinti¹⁹⁹. Pastaroji mintis, regis, galėtų pasitarnauti aiškinant, kodėl Augustino atsivertimo scenoje lengviau įžvelgti kalbėjimo ausims (kurį žymi skambantys žodžiai *Tolle lege*), o ne mįslingojo kalbėjimo širdžiai lygmenį. Žinoma, neapsiribojant atsivertimo scena, bet imant *Confessiones* kūrinių kaip visumą, neabejotinai esama pastangos eksplikuoti ir pastarąjį lygmenį, ypač pabrėžiant Dievo kalbėjimo žmogui pirmumą bei pranašumą žmogaus kalbėjimo atžvilgiu²⁰⁰.

Šiame skyriuje pateiktos įžvalgos liudija, koks platus esantis *verbum in corde* klausimo horizontas. Nepaisant ambicijos pastarąjį apibrėžti griežtesniais kontūrais, tenka apibendrinti, jog tai anaipol nėra greit įmenama, bet reikalaujanti atidžios analizės tema, kuriai pasiūlytosios įžvalgos galėtų pasitarnauti lyg bendriausios gairės.

¹⁹⁹ ... *tamen aliquid est quod sentire facile est, explicare impossibile est.*

²⁰⁰ Juk aš nieko teisinga nesakau žmonėms, ko tu [Dieve] anksčiau iš manęs nesi girdėjęs, be to, neišgirsti iš manęs nieko teisinga, ko pats man anksčiau nebūtum sakęs (*Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris*) (*Conf.* X.2.2).

5. KYLANČIOS IMPLIKACIJOS KITOMS AUGUSTINO FILOSOFINĖS SISTEMOS SRITIMS

Dar kartą grįžtant prie klausimų, koks Augustino susidomėjimo kalbos fenomenu esminis siekinys bei tikslas, koks pasitikėjimo kalba laipsnis, kaip paaiškinti jo dėmesį kalbos problemoms bei į kokius kitus teminius laukus šis dėmesys perauga ir pan., reikalingi keli baigiamieji pastebėjimai. Kalbos ir užkalbinės tikrovės santykio klausimas Augustinui rūpi tiek, kiek jis sprendžia tikrovės, kuri suprasta kaip hierarchiškai struktūruota, klausimą, ypač jo tikriausio ir drauge giliausio – Dievo ir sielos – sluoksnio klausimą. Štai tokie kalbos ir tikrovės santykio sprendimai – užkalbinė tikrovė egzistuoja, bet kalboje ji neatsispindi, arba jos kalbinis atvaizdas esantis neadekvatus; kalboje, kuri esanti uždara sistema, steigiasi vien tikrovės iliuzija, užkalbinė tikrovė iš tiesų neegzistuoja arba ji sutampa su pačia kalba – patenka į vidinius neišsprendžiamus prieštaravimus, todėl perspektyvesnė esanti laikysena, siūlanti kalbos ir tikrovės skirtingumą, susietumą bei hierarchiją tikrovės naudai (Kardelis: 2021, 331–337). Būtent tokiai laikysenai Augustinas ir atstovauja – nors, reikalaujant precizijos, ir šioji (kaip ir kiekviena kita) galėtų sulaukti tam tikrų priekaištų, vis dėlto jie negriautų pamatinių jos atspirties taškų, todėl ji išliktų filosofiniu požiūriu pranašesnė.

Kaip atožvalga į kalbos fenomeną Augustinui padeda spręsti Dievo ir sielos – du visuomet išliekančius pirmaeiliais jo filosofinėje sistemoje – klausimus? Pirmiausia, žvilgsnis per trijų dėmenų – būties, mąstymo ir kalbėjimo – optiką sudaro prielaidas jungties arba analogijos tarp žmogiškosios ir dieviškosios plotmių paieškai. Svarstant tokių sielos aktų kaip *esse*, *cogitare*, *dicere* paskirumą, atskleidžiamas sielos nuotolis nuo Dievo, kadangi Dieve minėtų aktų susilieėjimas esąs absoliutus; svarstant šių aktų persiklojimo atvejus sielos lygmenyje (ypač *cogitare* ir *dicere*) – nuotolio sumažėjimo galimybė. Tai sufleruoja, jog santykis tarp sielos ir Dievo patirtyje duotas kaip tam tikras svyravimas nuo jungties prie nuotolio ir atvirkščiai, t. y. nuotolio branduolyje slypi jį peržengiantis priartėjimo lūkestis, priartėjimas numano neišdildomą nuotolio likutį. Šis dvilypumas – konstanta, giliausiu būdu pažyminti žmogiškąjį gyvenimą – persmelkia, iš esmės, visą Augustino kūrybą. Dievo ir sielos klausimai, vedantys į įvairuojančias jų santykį nužyminčias išeitis – tai Augustino daugelio sprendžiamų problemų vienijantis centras. Tarkim, garsioji laiko problemos analizė laiduoja sielos panašumo bei drauge skirtingumo nuo Dievo pagavą: visų laikų dabartiškumas sieloje atrandamas kaip amžinybės blyksnis, kaip

šis tas, kas pajėgia bent minimaliai sukelti nekintančios amžinybės įspūdį. Ne mažiau iškalinga ir blogio problema: blogio ontologinio svorio stoka įgalina pagrįsti, kad Dievas esąs absoliutus Gėris, todėl negalintis būti blogio priežastimi. Blogis etinėje plotmėje svarstomas per laisvos valios prizmę: šioji, nors visų pirma kreipianti į konfliktą tarp *velle* ir *nolle* aktų, įliejama ir į epistemologinių klausimų ratą. Viena kertinių Augustino pažinimo teorijos ypatybių – pažįstančiojo valios akcentavimas, kas reiškia, jog epistemologinė sėkmė anaipol nėra vien intelekto veiklos nuopelnas, ją ne mažiau laiduoja valios, kuria disponuoja pažįstantysis, kryptis: gera valia esanti būtina sąlyga tiesos atverčiai (*Mag.* 11.38). Turint galvoje, jog gera valia numano meilės Dievui persvarą prieš savimeilę, jog meilė Dievui savaime įima ir meilės artimui sandą, surandamas pagrindas intersubjektyvaus lygmens, o tai galiausiai reiškia – ir kasdienės kalbos vartojimo praktikos – apologijai. Galima būtų tvirtinti, kad moralumas, kaip iš laisvos valios kylantis sekmuo, tampa pažinimo *conditio sine qua non* arba ženklo prasmės pagavos garantu. Visgi toks teiginys galioja tik iš dalies ir šaukiasi papildymo: imant domėn, jog Augustino pažinimo teorija esanti teologiniais elementais prisodrinta teorija, būtina tampa dieviškosios malonės dedamoji.

Pastarosios įžvalgos tampa ypač svarbios, keliant klausimą, ar ir kaip kalbos galios reprezentuoti tikrovę laipsnis lemia prieito pažinimo apie Dievą ir sielą validumą. Tai klausimas, slepiantis daug aspektų. Glaustai tariant, nors Augustinas neretai išreiškia abejonę dėl pasiektų rezultatų Dievo ir sielos klausimų atžvilgiu svorio, visgi tai neimplikuoja abejonės kalbos reprezentacine galia atverti tikrovę kaip tokią, kadangi pastarieji klausimai paaiškėja kaip spręstiniai ne vien analitiniu, supratimo keliu, bet ir stojus meilės tvarkai (*ordo amoris*), t. y. moralinio tobulėjimo, kurį savo ruožtu grindžia jau minėtieji tiek *liberum arbitrium*, tiek *gratia* dėmenys, keliu. Taigi kalbos terpė nėra diskvalifikuojama, kalboje gali gimti ir gimsta tikrovės – tiek išorinės, tiek vidinės – atspindžiai, nors ir pažymėti tikslumo stoka²⁰¹. Kadangi vidinis tikrovės sluoksnis Augustinui esąs iškalingiau atspindintis dieviškąją tikrovę nei išorinis, natūralu, kad ir *verbum in corde*, įsikūrusio vidujybėje, vertė išauga *verbum vocis*, besiskleidžiančio išorybėje, atžvilgiu. Pažymėtina, jog šioji interpretacinė kryptis kuria priešpriešą gadameriškajai vizijai, siūlančiai, jog mąstymas Augustino filosofijoje neaptinkamas tiesiogiai, bet visuomet duotas išorinėse išraiškose, jog kalba

²⁰¹ Retai mūsų žodžiai tiksliai išreiškia tai, kas sakoma, dažniau kalbama netiksliai, tačiau juk kiti supranta tai, ką norime pasakyti (*Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*) (*Conf.* XI.20.26).

nesanti instrumentiška, bet veikiau pirmaeilė, visuotinė terpė, kas galiausiai numano mąstymo ir jo kalbinės išraiškos glaudžią sankabą ar net sutapatinimą. Siekiant Augustino intencijas suprasti teisingai, svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog *verbum in corde* jam reiškia *verbum nullius linguae* (*Trin.* XV.10.19-20), taigi grynojo mąstymo plotmė eksplicitiškai atsaistoma nuo visų kalbinių sistemų, perkeliama anapus jų – vien jau tai siūlomą perskyrą daro pateisinamą. Su Gadamerio laikysena būtų galima sutikti nebent tuo aspektu, jog prasilenkimas tarp *verbum in corde* ir *verbum vocis* esąs neišvengiamas, t. y. jog Augustinui tariami žodžiai visada atsilieka nuo to, ką jie nori pasakyti, jog minties visavertė išraiška kalboje yra neįgyvendinamas siekinys.

Nors kalba Augustino suprantama kaip pajėgi kreipti į už kalbos atsiveriančią tikrovę, visgi ji pastarąją atspindi sulėkštindama, t. y. primesdama supaprastintas skirtis, kurios tarnauja vien kaip bendriausi potėpiai, nykstantys sulig gilumine tikrovės suvoktimi. Sunku būtų paneigti, jog, jei visą tikrovę tektų suvesti į juslingumo ir inteligibilumo skirtį, Augustinas pirmenybišku ir pranašesniu laikytų inteligibilumą, nes juslingumu paremta optika veikiau veda link *cogitatio carnalis*²⁰², kuris kaip apnaša ar skląstis trukdo pasiekti nejuslinius, mąstomuosius dalykus. Visgi kaip krikščionių mąstytojas jis siekia ne sugriauti, bet veikiau kilstelėti, reabilituoti ir juslingumo vertę, tačiau, žinoma, nemokant jo sulyginimo ar iškėlimo virš inteligibilumo kainos – juntamybės pavaldumas mąstomybei išsaugomas, nepaisant pirmosios statuso prieaugio. Štai kūrinyje *Contra Faustum Manicheum* (400–2), rašytame iš karto po žymiojo *Confessiones*, ginama laikinos ir praeinančios išorybės vertė pašventinimo (*consecratio*) vyksme. Čia atskleidžiama, jog asmens išoriniai veiksmai bei ištaros pašventinimui įvykti yra būtinas dėmuo: nors jie netvarūs ir paliauja, tačiau galia, kuri veikia per juos, išlieka nuolat; dvasinė dovana (*donum spiritale*), kuri per juos gaunama, esanti amžina, nesiliaujanti²⁰³ (*C. Faust.* 19.16). Tokiu būdu juslingumo statusas bent jau teologiniame lygmenyje sutvirtinamas – vėlgi, kiek asmens atliekami veiksmai, tariamos ištaros tėra vidinės laikysenos išraiška, tiek jie pastarajai subordinuoti. O jei tikrovė būtų suvesta į daiktiškumo ir procesualumo skirtį? Daiktiškumo naudai galėtų tarnauti jo nuostata, jog Dievas esąs aukščiausias, amžinas, neimlus kaitai *res* aibės narys. Antrindamas filosofinei (ypač platoniskajai) tradicijai,

²⁰² Tai yra kūniški dalykai, teišnyksta jie iš jūsų širdžių (*Carnalia sunt ista, pereant de cordibus vestris*) (*Io. eu. tr.* 40.5).

²⁰³ *Haec omnia fiunt et transeunt, sonant et transeunt: virtus tamen quae per ista operatur, iugiter manet, et donum spiritale quod per ista insinuat, aeternum est.*

Augustinas tvirtina, jog dieviškoji plotmė pranoksta / peržengia²⁰⁴ kaitą, jog visa, kas kaitu, negali būti aukščiausias Dievas (*quidquid mutabile est, non esse summum Deum*) (Ciu. VIII.6). Antra vertus, garsieji jo svarstymai apie laiką kaip sielos ištiesimą (*distentio animi*) (Conf. XI.26.33), kaip nesugaunamai tekantį reiškinį liudija, jog viršų galėtų imti ir antrasis skirties narys, t. y. procesualumas. Trečia vertus, pastaroji skirtis gali būti suprasta kaip paslanki, kaip neverčianti įsipareigoti tik vienam iš jos narių tarsi fundamentalesnei tikrovės duočiai – o tai jau reikštų, jog per kalbą atsiveriančios procesualioji ir daiktiškoji tikrovės pusės galbūt tėra nesunkiai išsklaidomas įspūdis. Tarp Augustino semiotinio trikampio viršūnių tvyrančios įtampos kaip tik ir yra pavyzdys, kaip gali būti judama nuo daiktiškumo prie procesualumo akcentų pirmyn ir atgal, kol šie akcentai susipina į neperskiriamą vienovę. Tai reiškia, jog nei viena iš semiotinio trikampio viršūnių neįgauna absoliučios viršenybės – jų vertės kinta priklausomai nuo to, koks svoris priskiriamas likusiems kampams. Įtampos tarp trikampio viršūnių taip pat numano, jog objektas arba daiktas nepagaunamas vienu pagavos aktu, akimirksniu, bet veikiau patiriamas procesualiai, t. y. kaip *distentio*, kaip ištiesimas, o procesualumas kaip toks su tam tikromis išlygomis pats gali būti svarstomas tarsi daiktas, t. y. kaip šis tas neprocesualaus. Ir tai visai nėra įtaigi pažinimo klaida – dėl tokių kaip šie paradoksų tik dar labiau tampa akivaizdu, kad tikrovės struktūra per kalbą prieinama tik iš dalies. O tai atitinka bendriausią Augustino siekį pranokti tariamai tikrą žinojimą apie tikrovę – pirmiausia apie Dievą ir save patį – atveriant vis naujus klausimus, probleminius horizontus. Toks įvairių prielaidų kėlimas ir plėtojimas atidengia jo nesitenkinimą viena suvoktimi, bet veikiau nuolatinę naujų išeičių ir jų tarpusavio dermės paiešką – taip drauge ir pretenduojant į vis pilnesnį tikrovės vaizdą, ir išlaikant visuomet liekančios jos paslapties, nepaaiškinamumo dėmenį.

Reikšminga ir įdomu tai, jog formuluodamas semiotinį trikampį Augustinas savąją epistemologiją paslenka arčiau etikos bei teologijos kontūrų. Eudaimonistinė nuostata, jog visi žmonės nori būti laimingi (*beatos esse omnes homines velle*) (Ciu. X.1.1), susaistoma su *philosophia rationalis* lauku tokiu būdu: aukščiausią palaimą teikiantis platoniskųjų Idėjų regėjimas rezervuojamas nedaugeliui, t. y. tiems, kurie atitinka krikščioniškuosius etinius standartus (*Diu. qu.* 46). Kiek pagrįsta esanti Brachtendorfo įžvalga,

²⁰⁴ Kas įvyko mano širdyje, kai ištariau „Dievas“? Pamaštyta tam tikra didi ir aukščiausia substancija, pranokstanti visą kintančią kūriniją, tiek kūniškąją, tiek sielinę (*Quid factum est in corde meo, cum dicerem: Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale*) (Io. eu. tr. I.8).

kad šis vidinio regėjimo (*visio*) aktas iš esmės nesiskiria nuo mąstymo (*cogitatio*) ir vidinio kalbėjimo (*locutio*) aktų (2019–2024: 875–883), tiek pažinimo klausimas drauge tampa ir amžinosios palaimos arba išganymo klausimu. Tariamasis žodis laikytinas žmonių tarpusavio susižinojimo pagrindu²⁰⁵, o kalbinėms sistemoms nepriklausantis sielos žodis – veikiau įgalinančiu saitus su Dievu²⁰⁶. Pastarieji saitai su Dievu – kaip slinktis nuo netvarkingos link tvarkingos meilės (*ordo amoris*), galiausiai reiškiančios dorybės (*virtus*) įvaldymą²⁰⁷ – įmanomi vėlgi ne kaip žmogaus pavieniui²⁰⁸, bet kaip žmogaus ir Dievo veikimo kartu (*concursum*) išdava. Kitaip tariant, Dievas Augustino epistemologijoje ir etikoje tampa bendruoju vardikliu, vienybės raiščiu: žmogus negali pažinti be deramos moralinės būklės, negali būti deramos moralinės būklės be pažinimo ir galiausiai negali nei pažinti, nei būti moralus be Dievo tarpininkavimo. Šitaip atsiskleidžia gelminis epistemologijos, etikos bei teologijos tarpusavio vieningumas, kuris sufleruoja apie Augustino siekį ne demarkuoti žinijos sritis ir taip tarsi iš anksto lygiuoti į Apšvietoje gimusias tendencijas, bet veikiau tarp šių sričių tiesti tiltus.

Ne mažiau reikšminga ir tai, jog Augustino kalbos sampratos raidos analizė leidžia naujoje šviesoje pažvelgti į išorinę ir vidinę santykio bei filosofinio ir teologinio minties registrų santykio lygtis. Tariamasis ir mąstomasis kalbos kintantis dominavimas viena kitos atžvilgiu lyg veidrodys atspindi pastaruosius santykius. Pirma, Augustino *exterior homo* ir *interior homo* suvoktys neneigia viena kitos tarsi sudarydamos skirtingų

²⁰⁵ „To, kad visi šie žodžiai turi būti ištarti kūniškai, priežastis yra pasaulio gelmė ir kūno aklybė, dėl kurios negalima regėti minčių, taip, kad reikia, jog [jos] suskambėtų ausyse“ (*Quibus omnibus vocibus corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus*) (*Conf. XIII.23.34*).

²⁰⁶ „Tai aš darau (išpažįstu) ne kūno žodžiais ir garsais, bet sielos žodžiais ir minties šauksmu, kurį pažįsta tavo ausis... Taigi mano išpažintis, mano Dieve, „tavo akivaizdoje“, atliekama tau tylomis ir netylomis. Tyli balsu / skambesiu, bet šaukia meile“ (*Neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua... Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu*) (*Conf. X.2.2*).

²⁰⁷ Augustino siūlymu, glaustas ir deramas dorybės apibrėžimas yra tiesiog meilės tvarka (*definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*) (*Ciu. XV.22*). Dorovės klausimuose didesnė svarba teikiama troškimui, meilei (*amor*), o ne žinojimui, pažinimui (*ratio*): žmogus ne todėl vadinamas geru, kad žino (*scit*), kas yra gera, bet kad myli (*diliget*) [gėrį] (*Ciu. XI.28*).

²⁰⁸ ... kai esu doras, išpažinti tau yra ne kas kita, kaip priskirti tai ne sau, nes tu, Viešpatie, laimini teisųjį (... *cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi quoniam tu, Domine, benedicis iustum*) (*Conf. X.2.2*).

tikrovės plotmių sumą, bet veikiau suraišomos glaudžiais, organiškais, simbiotiniais saitais – taip, kaip ir ištartas bei vidinis žodis. Antra, panašiai ir filosofinio, teologinio registų sąveiką Augustino kūriniuose galima svarstyti tokiu būdu: argumento plėtojimas filosofiniu registru teologiniams klausimams atveria platesnį horizontą, t. y. sustiprina teologinę argumentaciją, savo ruožtu teologinio registro taikymas filosofinių problemų sprendimams suteikia nukreipiančių impulsų, t. y. krikščioniškųjų nuostatų įėmimas laiduoja sodresnę, turtingesnę prieigą prie filosofinių problemų. Sprendimų į teologinio pobūdžio klausimus paieška Augustino sieta su atsiveriančiu filosofiniu šių klausimų profiliu, o tai reiškia, jog teologinio pobūdžio klausimuose randamos implicitiškai glūdinčios filosofinės problemos. Visa tai galima įvardyti ir taip – tai, kas dogmatiška, ortodoksiška, interpretaciniu požiūriu įrėminta, išradingai jungiama su tuo, kas paslanku ir imlu naujiems argumentaciniams ėjimams.

Galiausiai Augustino minties gyvastingumą bei drauge imlumą interpretacinei įvairovei liudija jos atgarsiai filosofijos istorijoje. Štai kad ir Tomo Akviniečio pastanga į savo filosofinę sistemą integruoti Augustino veikale *De Trinitate* plėtojamą idėją, jog antrojo dieviškojo Asmens (Sūnaus) įsikūnijimą galima bent tam tikru laipsniu sugretinti su žmogiškojo mąstymo procesu. Savo ankstyvuosiuose *Komentaruose Petro Lombardo Sentencijoms* (I kn.) T. Akvinietis siekia suvienyti Augustino ir Aristotelio pažiūras pastarojo naudai (Porro: 2015, 140–146). Pasak augustinėsiosios versijos, intelekto vaidmuo gimstant / kylant vidiniam žodžiui yra aktyvus, t. y. vidinis žodis yra toks intelekto sekmuo, kuris su pastaruoju nesutampa, o aristotelinė žiūra mąstymą, ir ypač jutiminės sferos dalykų mąstymą, laiko veikiau kėsmu / patyrimu, pasyviu vyksmu – mąstymo sekmuo arba rezultatas nesiskiria nuo paties mąstymo, kadangi mąstymas grįstas asimiliacija, t. y. intelektas tampa viskuo, ką tik mąsto. Nusakytoji laikysena ima keistis kūrinyje *Svarstyti klausimai apie tiesą* (4 kl.) – ėia pradedama artėti prie augustinėsiosios versijos, traktuojančios *verbum* kaip šį tą atskiro, o ne kaip sutampančio su pačiu mąstymu. *Verbum* jau svarstomas kaip pažinimas (*notitia*) ar sąvoka, kurią protas prieina aktyviai mąstydamas, kaip pamąstytas siekis / noras (*intentio intellecta*). Siūloma *verbum* svarstyti dviem lygmenimis: atliekant pirmąją intelekto operaciją (paprastą suvokimą), *verbum* kyla kaip pažinto daikto apibrėžimas, antrąją (jungimą ir skaidymą) – kaip mentalinis teiginys. Galiausiai įvedant perskyrą tarp *dicere* ir *intelligere* aktų *Teologijos Sumoje*, augustinėskoji traktuotė, jog *verbum* yra atskiras mąstymo sekmuo, įtvirtinama kaip pranašesnė už aristoteliškąją. Švč. Trejybės klausimas sprendžiamas pareiškimu, jog vien tik Tėvas taria Sūnų, tuo metu Sūnus ir Šv. Dvasia mąsto save, nesukeliant jokių nuo jų

atskiriamų sekmenų. Rodos, šiais pareiškimais pasiekiamas konfliktas tarp dviejų teorinių linijų: viena vertus, kiekvienas intelekto aktas užsibaigia sekmeniu *verbum*, kita vertus, vien Tėvas taria Sūnų (*Verbum*). Visgi šis konfliktas tėra menamas ir išsisprendžia priimant prielaidą, kad žmogiškasis pažinimas atspindi būtent tai, kas vyksta Tėvui tariant Sūnų, paliekant nuošalėje Sūnaus ir Šv. Dvasios atliekamus aktus kaip nevienarūšius ir šiai paralelei netinkamus. Įdėmesnis žvilgsnis į šį T. Akviniečio minties poslinkį bei apskritai į Augustino minties recepciją brandžiaisiais Viduramžiais leistų plačiau aprėpti įvairius teologinių aksiomų ir filosofinių spekuliacijų susipynimo atvejus, bet tai jau viršija šios disertacijos teminę aprėptį ir veikiausiai realizuotina vėlesniuose tyrimuose.

Šie svarstymai, kurie šaukiasi praturtinimo naujais argumentais ateityje, yra pastanga pagrįsti, jog Augustino kalbos sampratos raidos klausimas gali būti pasitelktas lyg raktas, siekiant aprėpti jo filosofinę sistemą platesniu žvilgsniu.

IŠVADOS

1. Augustino mąstymas – tai dviejų argumentacinių formų, paremtų dialogu su filosofinėmis tradicijomis ir krikščionių šventraščiu, sinchronija. Tarp filosofinio ir teologinio registrų besisteigiantis komplementarus santykis charakterizuoja jo mintį kaip išradingai balansuojančią tarp skirtingų pamatinių prielaidų, atskaitos taškų: dvi argumentacinės linijos dažnai suauginamos į vienalytį audinį. Nors esama reikšmingų jo mąstymo sąsąukų su ankstyvųjų stoikų bei neoplatonikų filosofija, pastarosios nėra pakankamos Augustino idėjas – bent jau tokiuose kūriniuose kaip *De dialectica*, *De magistro*, *De Trinitate* ar *De doctrina christiana*, kuriuos vienija probleminės bei teminės sąsajos – tiesmukai tituluoti šių filosofinių tradicijų tęsinium. Kita vertus, iš krikščionių šventraščio kylančių principų priėmimas anaipol nereikia Augustino santykio su filosofinėmis tradicijomis baigties. Jo santykis su pastarosiomis laikytinas ne pasyvia recepcija, silpstančia sulig augančiu susidomėjimu teologinės kilmės problemomis, bet veikiau subtiliu minties autonomijos neprarandančiu dialogu.
2. Augustino kalbos sampratos raidai būdingos dvi fazės: ankstyvuojų kūrybiniu tarpsniu centrinę vietą užėmęs daikto, jį žyminčio ženkle ir prasmės semiotinis trikampis brandžiajame tarpsnyje papildomas vidinio žodžio sandu. Ankstyvajame etape dominavusi verbalinio ženklo arba išstarto žodžio (*verbum vocis*) vertė ima menkti sulig vidinio žodžio (*verbum in corde*) pasitelkimu, t. y. įžengus į brandžiąją kalboje slypinčių problemų svarstymo pakopą nauju atskaitos tašku tampa jau ne tariamas, bet mąstomas žodis. Vertinant griežtai, pastarasis nėra inovacija, bet veikiau pamažu bręstantis sumanymas, išliekantis artimas savo pirmtakams – *dicibile*, *significatio* – bent keliais motyvais: žodis (ne teiginys, silogizmas ir pan.) ir toliau suprantamas kaip minimalus kalbinės prasmės nešėjas, o protas (inteligibilios, o ne juslinės prigimties talpykla) – kaip šių prasmių buveinė. Šių idėjų ištakos slypi jau ankstyvajame veikalėlyje *De dialectica*, kuriame *dicibile* samprata rezonuoja su ankstyvųjų stoikų tradicija, tačiau drauge neapsieina ir be reikšmingų skirtumų: Augustinui priimtina prasmės ir paskiro žodžio jungtis, proto kaip kalbinių prasmių talpyklos idėja yra vargiai įžiūrimos stoikų darbotvarkėje, sutelktoje į kalbos išraiškų turinių, kylančių iš teiginių, analizę ir grįstoje mąstymo kaip priklausančio

materialiam, kūniškam tikrovės lygmeniui prielaida. Dėmens *verbum in corde* savitumą svaria dalimi formuoja teologinis diskursas, t. y. gretinimas su *Verbum Dei*, kas veda link tokių paradoksalių sekmenų kaip nepriklausymas jokiai kalbinei sistemai, nebendramatiškumas ir drauge sąlytis su jusline tikrove. Vien jau šie skiriamieji bruožai tampa pakankamu pagrindu *verbum in corde* atsaistyti nuo glaudžios giminystės su ankstyvąja kalbinės prasmės versija ir drauge Augustino kalbos suvoktyje fiksuoti poslinkį.

3. Dviejų Augustino kalbos sampratos raidos fazių nereikėtų supriešinti, bet veikiau suprasti kaip palaipsnę minties evoliuciją – dermę tarp jų užtikrina bent jau du teologinio pobūdžio principai. Pirmasis jų kildintinas iš krikščioniškojo didžiojo meilės Dievui ir meilės artimui įsakymo. Tiek *verbum vocis*, tiek *verbum in corde* – tai neredukuojami vienas į kitą, būtini sandai, idant šis dvilypis priesakas galėtų būti įvykdytas. *Verbum vocis* iš esmės esąs *societas / civitas* pagrindas arba tai, kas veda į bendrystę su žmonėmis, o *verbum in corde* – su Dievu. Širdies (*cor*) jungtis su Dievu paremta šiuo tuo, kas pakyla virš susietumo su įprasta kalbine sistema, kas paprasta, nesudėta, įtarpinta minimaliai. Tuo metu žmogaus ryšys su kitais žmonėmis paremtas ženklų (ypač balsu artikuliuotų ženklų) sistema, atsiremiančia į vidujybėje vykstantį pokalbį, kuris savo ruožtu grįstas iliuminuojančio Dievo primatu. Augustino iliuminacijos teorija, būdama savita iš krikščioniškosios pasaulėvokos kylančia epistemologinio pavaldumo Dievui idėja, tarnauja kaip ženklų validumo, kalbinių prasmų mainų, apykaitos pagrindas, atrama. Antrasis principas, laiduojantis kelių skirtingų būties, supratimo bei verbalinio žymėjimo sąmazgos klausimo sprendimų junglumą, plaukia iš krikščioniškojo mokymo apie *Incarnatio* bei *Resurrectio*, kuriuo reabilituojamas išorybės, taigi ir *verbum vocis*, statusas. Išorybė kaip kūniškumas, medžiagiškumas šių teologinių slėpinių kontekste nėra blogio telkinys tikrovės pakraštyje – tiek išorybė, tiek vidujybė yra Dievo kūrybos laukas, teigiamą krūvį turintis iš esmės. Todėl, nors vidujybės ir išorybės santykio klausimas sprendžiamas vidujybės naudai, tai nereiškia šių plotmių priešpriešos, tai veikiau reiškia, jog asmens, kaip viena kitą palaikančių *exterior homo* ir *interior homo* pusių (o ne, žengiant filosofijos istorija pirmyn, supriešintų *res cogitans* ir *res extensa* dekartiškųjų substancijų!), samprata gimininga lygties tarp tariamosios ir mąstomosios kalbos sprendimui.

ŠALTINIAI

Augustinas

Veikalai originalo k.

1. *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia, Patrologia Latina*, ed. by J.-P. Migne, 1841–1865. Vols. 32–45. Paris. Prieiga per internetą: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.
2. *Library of Latin Texts (LLT)*, 2025. Turnhout: Brepols. Prieiga per internetą: <https://apps.brepolis.net/BrepolisPortal/default.aspx>.

Vertimai į lietuvių k.

3. *Apie krikščionių mokslą*, vertė D. Alekna, 2013. Vilnius: Aidai.
4. *Dialogai: apie laisvąjį sprendimą*, vertė O. Daukšienė, 2001. Vilnius: Katalikų pasaulis.
5. *Dialogai: apie mokytoją*, vertė O. Daukšienė, 1999. Vilnius: Katalikų pasaulis.
6. *Dialogai: apie sielos didybę, apie sielos nemirtingumą*, vertė O. Daukšienė, 2001. Vilnius: Katalikų pasaulis.
7. *Išpažinimai*, vertė E. Ulčinaitė, V. Stalioraitytė, 2004. Vilnius: Aidai.
8. Knyga apie laimingą gyvenimą, vertė L. Lozuraitytė, 1995. *Problemos* 49.
9. *Pokalbiai su savimi*, vertė V. Stalioraitytė, 1994. Vilnius: Aidai.

Vertimai į anglų k.

10. *The Handbook on Faith, Hope and Love (Nicene and Post-Nicene Fathers²⁰⁹)*, ed. by P. Schaff, trans. by J. F. Shaw, 1887a. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
11. *On the Profit of Believing (NPNF)*, ed. by P. Schaff, trans. by C. L. Cornish, 1887b. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
12. *The City of God (NPNF)*, trans. by M. Dods, ed. by P. Schaff, 1887c. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
13. *Soliloquies (NPNF)*, ed. by P. Schaff, trans. by C. C. Starbuck, 1888a. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
14. *Tractates on the Gospel of John (NPNF)*, ed. by P. Schaff, trans. by J. Gibb, 1888b. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
15. *The Happy Life; Answer to Skeptics; Divine Providence and the Problem of Evil; Soliloquies (The Fathers of the Church²¹⁰)*, trans.

²⁰⁹ Toliau *Nicene and Post-Nicene Fathers* trumpinama kaip NPNF.

²¹⁰ Toliau *The Fathers of the Church* trumpinama kaip FC.

- by L. Schopp, D. J. Kavanagh, R. P. Russell, T. F. Gilligan, 1948. New York: Cima Publishing.
16. *The Teacher; The Free Choice of the Will; Grace and Free Will* (FC), trans. by R. P. Russell, 1968. Washington (DC): The Catholic University of America Press.
 17. *De Dialectica*, trans. by B. D. Jackson from the text newly ed. J. Pinborg, 1975. Dordrecht, Boston: D. Reidel.
 18. *Sermons, (20-50) on the Old Testament* (The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century²¹¹), trans. by E. Hill, ed. by J. E. Rotelle, 1990. Hyde Park, New York: New City Press.
 19. *The Trinity* (WSA), tran. E. Hill, ed. by J. E. Rotelle, 1991. Brooklyn, New York: New City Press.
 20. *Teaching Christianity* (WSA), trans. by E. Hill, ed. by J. E. Rotelle, 1996. Hyde Park, New York: New City Press.
 21. *The Confessions* (WSA), trans. by M. Boulding, ed. by J. E. Rotelle, 1997a. Hyde Park, New York: New City Press.
 22. The Nature and Origin of the Soul, in *Answer to the Pelagians* (WSA), trans. by R. J. Teske, ed. by J. E. Rotelle, 1997b. Hyde Park, New York: New City Press.
 23. *Expositions of the Psalms, 51-72* (WSA), trans. by M. Boulding, ed. by J. E. Rotelle, 2001. Hyde Park, New York: New City Press.
 24. *Letters 100-155* (WSA), trans. by R. Teske, ed. by B. Ramsey, 2003. Hyde Park, New York: New City Press.
 25. *Letters 211-270* (WSA), trans. by R. Teske, ed. by B. Ramsey, 2005a. Hyde Park, New York: New City Press.
 26. *On Christian Belief* (WSA), trans. by E. Hill et al., ed. by B. Ramsey, 2005b. Hyde Park, New York: New City Press.
 27. The Catholic Way of Life and the Manichean Way of Life, in *The Manichean Debate* (WSA), trans. by R. J. Teske, ed. by B. Ramsey, 2006. Hyde Park, New York: New City Press.
 28. *On Eighty-Three Varied Questions* (WSA), trans. by B. Ramsey, ed. by R. Canning, 2008. New York: New City Press.
 29. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed., trans. by P. King, 2010a. New York: Cambridge University Press.

²¹¹ Toliau *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* trumpinama WSA.

30. *Revisions, Including an Appendix with Indiculus of Possidius* (WSA), trans. by B. Ramsey, ed. by R. Teske, 2010. Hyde Park, New York: New City Press.

Vertimai į italų k.

31. *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano, traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, 2006. Milano: Bompiani.
32. *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, 2012. Milano: Bompiani.
33. *Il De magistro di Agostino*, introduzione, testo, traduzione e commento A. Bisogno, 2014. Roma: Città Nuova.

Antikos ir vėlyvosios Antikos mąstytojai

Veikalai originalo k. ir vertimai į anglų k.

34. Aristoteles, 1924 (repr. 1970 of 1953 corr. edn.). *Metaphysica*, in *Aristotle's Metaphysics*, ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press. Prieiga per internetą: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:025:0>.
35. Aristotle, 1933–1935. *The Metaphysics* (Loeb classical library), trans. by H. Tredennick. London: William Heinemann Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
36. Aristoteles, 1949 (repr. 1966). *Categoriae, De interpretatione*, in *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, ed. by L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press. Prieiga per internetą: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:006:0>.
37. Aristotle, 1963. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trans. by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press.
38. Aristotle, 1976. *The "Art" of Rhetoric* (Loeb classical library), trans. by J. H. Freese. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, London: William Heinemann.
39. Marcus Tullius Cicero, 1996. *Tusculan Disputations*, trans. by J. E. King. Cambridge, London: Harvard University Press.
40. Joannes Damascenus, 1975. *Orationes de imaginibus tres*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, ed. by P. B. Kotter, vol. 3. Berlin: De Gruyter. Prieiga per internetą: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2934:005:88781>.
41. Diogenes Laertius, 1964 (repr. 1966). *Vitae philosophorum*, in *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, ed. by H. S. Long. 2 vols. Oxford: Clarendon Press. Prieiga per internetą: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:001:0>.

42. Diogenes Laertius, 1925. *Lives of Eminent Philosophers*, trans. by R. D. Hicks. London: W. Heinemann; New York: Putnam.
43. Diogenes Laertius, 2013. *Lives of Eminent Philosophers*, ed. by T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press.
44. Eunomius, 1987. Liber apologeticus, in *Eunomius: The Extant Works* (Oxford Early Christian Texts), ed. by R. P. Vaggione. Oxford: Oxford University Press. Prieiga per internetą:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2899:001:10293>.
45. Philo Judaeus, 1898 (repr. 1962). De mutatione nominum, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by P. Wendland, vol. 3. Berlin: Reimer. Prieiga per internetą:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0018:018:0>.
46. Philo Judaeus, 1993. *The Works of Philo Complete and Unabridged*, trans. by C. D. Yonge. Peabody, MA: Hendrickson.
47. Plato, 1900 (repr. 1967). Sophista, in *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. vol. 1. Oxford: Clarendon Press. Prieiga per internetą:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:007:0>.
48. Plato, 2003. Respublica, in *Platonis Rempublicam*, ed. by S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press.
49. Plato, 1921. *Sophist. Theaetetus*, trans. by H. N. Fowler. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
50. Plotinus, 1951, 1959, 1973. Enneades, in *Plotini opera*, ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden: Brill. Prieiga per internetą:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2000:001:0>.
51. Plotinus, 1984. *Enneads V*, trans. by A. H. Armstrong. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
52. Porphyrius, 1978. On the Life of Plotinus and the Order of His Books, in *Enneads I*, trans. by A. H. Armstrong. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
53. Sextus Empiricus, 1914, 1961. Adversus mathematicos, in *Sexti Empirici Opera*, ed. by J. Mau, H. Mutschmann. 2 & 3 vols. Leipzig: Teubner. Prieiga per internetą:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0544:002:0>.
54. Sextus Empiricus, 1912. Pyrrhoniae hypotyposes, in *Sexti Empirici Opera*, ed. by H. Mutschmann, vol. 1. Leipzig: Teubner. Prieiga per internetą: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0544:001:0>.
55. Sextus Empiricus, 1967, 1976. *Against the Logicians; Outlines of Pyrrhonism*, trans. by R. G. Bury. 1 & 2 vols. Cambridge,

Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

56. Tertullianus, 1957. *De praescriptione haereticorum*, in *Sources chrétiennes* 46, ed. by F. Refoulé, trans. by P. de Labriolle. Paris: Éditions du Cerf.
57. Tertullian, 1914. *On the Testimony of the Soul and On the "Prescription" of Heretics*, trans. by T. H. Bindley. University of Chicago: Society for Promoting Christian Knowledge.

Brandžiujų Viduramžių mąstytojai

Veikalai originalo k. ir vertimai į anglų k.

58. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., 1882– , ed. Fratres Praedicatorum, 50 vols. Rome. Prieiga per internetą: <https://www.corpusthomicum.org/repedleo.html>.
59. Thomas Aquinas, 1946 (questions 1-4), 1953 (questions 5-6). *Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trans. by R. E. Brennan, A. Mauer. Herder, Toronto.

XX a. mąstytojai

Veikalai originalo k., vertimai į lietuvių k. bei anglų k.

60. Arendt, H., 1981. *The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think* (2 vols.), ed. by M. McCarthy. San Diego, New York, London: A Harvest Book; Harcourt, Inc.
61. Arendt, H., 1996. *Love and Saint Augustine*²¹², ed. by J. V. Scott, J. C. Stark. Chicago: University of Chicago Press.
62. Austin, J. L., 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
63. Gadamer, H.-G., 2004. *Truth and Method*, trans. by J. Weinsheimer, D. G. Marshall. London, New York: Continuum.
64. Gadameris, H.-G., 2019. *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
65. Vitgenšteinas, L., 1995. *Filosofiniai tyrinėjimai*, kn. *Rinktiniai raštai*, vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.

²¹² Tai Arendt disertacijos *Der Liebesbegriff bei Augustinus* (1929) vertimas.

LITERATŪRA

1. Aertsen, J. A., 2004. The Concept of “*Transcendens*” in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common, in *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, ed. by G. van Riel, C. Macé, L. van Campe. Leuven University Press.
2. Alekna, D., 2007. *Šv. Augustino veikalo De doctrina christiana adresato paveikslas: daktaro disertacija* (rankraštis). Vilnius.
3. Anderson, J. F., 1965. *St. Augustine and Being: A Metaphysical Essay*. The Hague: Martinus Nijhoff.
4. Armstrong, A. H., 1960. The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect”, in *Les Sources de Plotin: dix Exposés et Discussions*, ed. by E. R. Dodds. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
5. Atherton, C., 1993. *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Ayres, L., 2007. ‘It’s not for Eatin’ – It’s for Lookin’ through’: *memoria, intellegentia, voluntas* and the Argument of Augustine’s *De Trinitate* IX-X, in *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. The Proceedings of the Fourth International Patristic Conference, Maynooth, 1999*, ed. by L. O. Ayres, D. V. Twomey. Dublin: Four Courts Press.
7. Baker, P. H., 1969. Liberal Arts as Philosophical Liberation: St. Augustine’s *De magistro*, in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, Canada, 27 août – 2 septembre 1967*. Montréal: Institut d’études médiévales; Paris: J. Vrin.
8. Barnes, M. R., 1993. The Arians of Book V, and the Genre of *De Trinitate*, in *Journal of Theological Studies*, vol. 64.
9. Beatrice, P. F., 1989. *Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in *Vigiliae Christianae*, vol. 43, no. 3.
10. Boeri, M. D., 2001. The Stoics on Bodies and Incorporables. *The Review of Metaphysics* 54 (4).
11. Booth, E., 1977. St. Augustine’s *Notitia Sui* Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists, in *Augustiniana* 27.
12. Bowery, A.-M., 1999. Plotinus, The Enneads, in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by A. D. Fitzgerald et al. Grand Rapids, Mich./Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.

13. Brachtendorf, J., 2000. *The Structure of the Human Mind According to Augustine: Self-Reflection and Knowledge of God in De Trinitate*, trans. by A. Looney. Hamburg: F. Meiner Verlag.
14. Brachtendorf, J., 2010. Mens, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 3, Basel: Schwabe.
15. Brachtendorf, J., 2017. Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity, in *Self-Knowledge: a History*, ed. by U. Renz. New York: Oxford University Press.
16. Brachtendorf, J., 2019–2024. Verbum, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 5, Basel: Schwabe.
17. Brunschwig, J., 2003. Stoic Metaphysics, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by B. Inwood. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Burnyeat, M. F., 1987. Wittgenstein and Augustine *De magistro*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 61.
19. Burton, P., 2012. Augustine and Language, in *A Companion to Augustine* (Blackwell Companions to the Ancient World), ed. by M. Vessey. Wiley-Blackwell.
20. Byers, S. C., 2013. *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Cary, P., 2008. *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. New York: Oxford University Press.
22. Cary, P., 2011. Philosophical and Religious Origins of the Private Inner Self, in *Zygon: Journal of Religion and Science* 46 (1).
23. Cassin, B., Ildefonse, F., Klippi, C., Rosier-Catach, I., 2014. Signifier, in *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. by B. Cassin, trans., ed. by E. Apter, J. Lezra, M. Wood. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
24. Catana, L., 2013. The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism, in *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 46 (2).
25. Catapano, G., 2001. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De uera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
26. Catapano, G., 2010a. *Agostino*. Roma: Carocci.
27. Catapano, G., 2010b. Augustine, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. by L. P. Gerson. New York: Cambridge University Press.

28. Catapano, G., 2010c. Augustine, Julian, and Dialectic: A Reconsideration of J. Pépin's Lecture, in *Augustinian Studies* 41:1.
29. Catapano, G., 2012. Temi filosofici nell'epistolario agostiniano, in *Percorsi Agostiniani* V/9.
30. Catapano, G., 2013. The Epistemological Background of Augustine's Dialogues, in *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, ed. by S. Föllinger, G. M. Müller. Berlin-Boston: De Gruyter.
31. Catapano, G., 2016. Philosophia, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 4, Basel: Schwabe.
32. Catapano, G., 2017. Philosophical Trends in Augustine's Time, in *Augustine in Context*, ed. by T. Toom. New York: Cambridge University Press.
33. Catapano, G. 2018. "Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus": Porphyry in Augustine's Metaphilosophy, in *Studia graeco-arabica* 8.
34. Catapano, G., 2019. Perché e come studiare la filosofia medievale, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 226.
35. Catapano, G., 2019–2024. Signum-res, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 5, Basel: Schwabe.
36. Catapano, G., 2024. *Filosofie medievali: dalla Tarda Antichità all'Umanesimo*. Roma: Carocci.
37. Cavadini, J. C., 1992. The Structure and Intention of Augustine's *De Trinitate*, in *Augustinian Studies* 23.
38. Cavadini, J. C., 2007. The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought, in *Augustinian Studies* 38 (1).
39. Cesalli, L., Germann, N., 2008. Signification and Truth Epistemology at the Crossroads of Semantics and Ontology in Augustine's Early Philosophical Writings, in *Vivarium* 46 (2).
40. Chiaradonna, R., Rashed, M., 2010. Before and After the Commentators: An Exercise in Periodization, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38.
41. Chiaradonna, R., 2014. Substance, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, ed. by S. Slaveva-Griffin, P. Remes. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
42. Chiaradonna, R., 2016. Plotino critico dell'analogia, in *Archivio di Filosofia* 84 (3).
43. Cipriani, N., 2002. L'altro Agostino di G. Lettieri, in *Revue des Études Augustiniennes* 48.

44. Cipriani, N., 2013. *I dialogi di Agostino: guida alla lettura*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
45. Cipriani, N., 2015. *La teologia di Sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
46. Colish, M. L., 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill.
47. Costello, C. J., 1930. *St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
48. Crosson, F. J., 1989. The Structure of the *De magistro*, in *Revue des Études Augustiniennes* 35.
49. Crouse, R. D., 1985. St. Augustine's *De Trinitate*: A Philosophical Method, in *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, part II*, ed. by E. A. Livingstone. Berlin: Akademie-Verlag.
50. Curley, A. J., 1996. *Augustine's Critique of Skepticism: a Study of Contra Academicos*. New York: P. Lang.
51. Drobner, H. R., 2007. *The Fathers of the Church: a Comprehensive Introduction*, trans. by S. S. Schatzmann. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
52. Ebbessen, S., 2007. The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages – What's the Problem? *Vivarium* 45.
53. Edwards, M. J., 2019. *Aristotle and Early Christian Thought* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity). Abingdon, New York: Routledge.
54. Emilsson, E. K., 2017. *Plotinus*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
55. Fleteren, F. V., 1999. Plato, Platonism, in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by A. D. Fitzgerald et al. Grand Rapids, Mich./Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
56. Fleteren, F. V., 2010. Illuminatio, in *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer et al., vol. 3, Basel: Schwabe.
57. Frede, M., 1994. The Stoic Notion of a Lekton, in *Language*, ed. by S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press.
58. Fredriksen, P., 2010. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism. With a New Postscript*. New Haven, London: Yale University Press.
59. Gerson, L. P., 1997. Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking according to Plotinus, in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. by J. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press.

60. Giebułtowski, J., 2023. Augustine as a Philosopher of Language, in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 68.
61. Gioia, L., 2008. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press.
62. Grondin, J., 2003. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*, vertė N. Putinaitė. Vilnius: Aidai.
63. Hagendahl, H., 1967. *Augustine and the Latin Classics*. Vol. II. Göteborg: Elander.
64. Hill, E., 1991. Introduction, in *Augustine. The Trinity* (The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century), trans. by E. Hill, ed. by J. E. Rotelle. Brooklyn, New York: New City Press.
65. Horn, C., 2012. Augustine's Theory of Mind and Self-Knowledge: Some Fundamental Problems, in *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, Logique et Noétique. Actes du Colloque International de Bordeaux, 16-19 Juin 2010*, ed. by E. Bermon, G. O'Daly. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
66. Hölscher, L., 1986. *The Reality of Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London, New York: Routledge & Kegan Paul.
67. Jackson, B. D., 1969. The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*, in *Revue des études augustiniennes* 15.
68. Jackson, B. D., 1975. Translator's Preface, Introduction, in *De Dialectica*, Augustine. Dordrecht, Boston: D. Reidel.
69. James, E., 2008. The Rise and Function of the Concept "Late Antiquity", in *Journal of Late Antiquity* 1 (1).
70. Jensen, A. S., 2017. The Inner Word: Augustine and Gadamer on Language, Meaning and Being, in *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History*, ed. by L. Učník, A. Williams, H. R. Sepp. Traugott: Bautz.
71. Johnson, D. W., 1972. 'Verbum' in the Early Augustine (386–397), in *Recherches Augustiniennes* 8.
72. Jung, K., 2025. Augustine, AI, and the Two Models of Language, in *Journal of Religious Ethics* 53 (issue 2).
73. Kany, R., 2013. De Trinitate, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (OGHRA)*, ed. by K. Pollmann, W. Otten, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
74. Karamanolis, G., 2013. *The Philosophy of Early Christianity*. Stocksfield: Acumen.
75. Kardelis, N., 2021. Kalba ir tikrovė, in *Acta Linguistica Lithuanica* 84.

76. Karfiková, L., 2020. Memory, Eternity, and Time, in *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, ed. by T. Toom. Cambridge: Cambridge University Press.
77. Kenny, A., 2005. Les Catégories chez les Pères de l'Église Latins, in *Les Catégories et leur Histoire*, ed. by O. Bruun, L. Corti. Paris: Vrin.
78. Kidd, E., 2017. The Drama of *De magistro*, in *Studia Patristica*, vol. 24: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015 – St. Augustine and his opponents, ed. by M. Vinzent. Leuven, Paris, Bristol: Peeters.
79. King, P., 2012. Augustine's Trinitarian Examples, in *Medioevo* 37.
80. Kirwan, C., 1994. Augustine on the Nature of Speech, in *Language (Companions to Ancient Thought: 3)*, ed. by S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press.
81. Kirwan, C., 2001. Augustine's Philosophy of Language, in *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press.
82. Knotts, M. W., 2021. The Inner Word and the Outer World: Time, Temporality, and Language in Augustine and Gadamer, in *Augustine and Time*, ed. by J. Doody, S. Hannan, K. Paffenroth. Lanham (MD): Lexington Books.
83. Kosman, A., 2000. Metaphysics Λ 9: Divine Thought, in *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, ed. by M. Frede and D. Charles. Oxford: Clarendon Press.
84. Lettieri, G., 2013. *L'altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Brescia: Morcelliana.
85. Long, A. A., 1996. Language and Thought in Stoicism, in *Problems in Stoicism*, ed. by A. A. Long. London and Atlantic Highlands (NJ): The Athlone Press.
86. Long, A. A.; Sedley, D. N., 2002. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
87. Long, A. A., 2005. Stoic Linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De Dialectica, in *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, ed. by D. Frede, B. Inwood. New York: Cambridge University Press.
88. Lössl, J., 2012. Augustine's Use of Aristotle's *Categories* in *De Trinitate* in Light of the History of the Latin Text of the *Categories* before Boethius, in *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, Logique et Noétique. Actes du Colloque International de Bordeaux, 16-*

- 19 Juin 2010, ed. by E. Bermon, G. O'Daly. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
89. MacDonald, S., 2012. Revisiting the Intelligibles: The Theory of Illumination in *De Trinitate*, XII, in *Medioevo* 37.
 90. Malatesta, M., 1999. Dialectic, in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by A. D. Fitzgerald et al. Grand Rapids, Mich./Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
 91. Manetti, G., 1993. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
 92. Markus, R. A., 1957. St. Augustine on Signs, in *Phronesis* 2.
 93. Mickevičius, A., 2022. Hans-Georg Gadamer: *verbum interius* Importance for Hermeneutics, in *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science* 65.
 94. Mickevičius, A., 2025. H.-G. Gadameris: kalbos užmaršties problema ir jos įveika hermeneutiniame prasmės supratime, in *Problemos* 107.
 95. Minio-Paluello, L., 1945. The Text of the *Categoriae*: the Latin Tradition, in *The Classical Quarterly* 39.
 96. Moran, D., 2014. Neoplatonism and Christianity in the West, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, ed. by S. Slaveva-Griffin, P. Remes. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
 97. Nash, R. H., 1971. Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory, in *Augustinian Studies* 2.
 98. Nash, R. H., 1999. Illumination, Divine, in *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by A. D. Fitzgerald et al. Grand Rapids, Mich./Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
 99. O'Daly, G., 1987. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
 100. O'Donovan, O., 1980. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven, London: Yale University Press.
 101. O'Meara, J. J., 1958. Augustine and Neo-Platonism, in *Recherches Augustiniennes* 1.
 102. Oort, J., 2013. *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Vigiliae Christianae, Supplements). Leiden, Boston: Brill.
 103. Oort, J., 2020a. *Mani and Augustine: Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine* (Nag Hammadi and Manichaean Studies vol. 97). Leiden, Boston: Brill.
 104. Oort, J., 2020b. Notes on Augustine's *De pulchro et apto* and its Manichaean Context, in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 66 (2).

105. Oort, J., 2023. Augustine and the Jews: Overview and Open Questions, in *Church History and Religious Culture* 103 (1).
106. Pacioni, V., 2010. *Augustine of Hippo: His Philosophy in a Historical and Contemporary Perspective*. Leominster, Herefordshire: Gracewing.
107. Panaccio, C., 2017. *Mental Language: From Plato to William of Ockham*, trans. by J. P. Hochschild, M. K. Ziebart. New York: Fordham University Press.
108. Parry, K., 2015. The Nature and Scope of Patristics, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. by K. Parry. Chichester: Wiley-Blackwell.
109. Pépin, J., 1976. *Saint Augustin et la dialectique, The 1972 Saint Augustine Lecture*. Villanova: Villanova University Press.
110. Plečkaitis, R., 2006. Aurelijaus Augustino antropologijos novatoriškumas, leidinyje *Šv. Augustinas: tradicijos, kontekstai, interpretacijos*, red. D. Alekna. Vilnius: VU leidykla.
111. Porro, P., 2015. *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
112. Quasten, J., 1950. *Patrology*. Utrecht: Spectrum Westminster Md., Newman Press.
113. Rist, J. M., 1994. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
114. Romele, A., 2015. The Ineffectiveness of Hermeneutics. Another Augustine's Legacy in Gadamer, in *International Journal of Philosophy and Theology* 75 (5).
115. Santi, G., 1990. *Interiorità e verbum mentis*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
116. Schenkeveld, D. M.; Barnes, J., 2010. Language, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra et al. Cambridge: Cambridge University Press.
117. Schultheiss, J., 2013. De dialectica, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (OGHRA)*, ed. by K. Pollmann, W. Otten, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
118. Schumacher, L., 2013. Illumination, Divine, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (OGHRA)*, ed. by K. Pollmann, W. Otten, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
119. Sedley, D., 1996. Aristotle's De Interpretatione and Ancient Semantics, in *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, ed. by G. Manetti, E. Asmis. Turnhout: Brepols.

120. Sirridge, M., 2000. Augustine's Two Theories of Language, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11.
121. Soskice, J., 2023. *Naming God: Addressing the Divine in Philosophy. Theology and Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press.
122. Teubner, J. D., 2013. Augustine's *De magistro*: Scriptural Arguments and the Genre of Philosophy, in *Studia Patristica*, vol. 18: Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic studies held in Oxford 2011, ed. by M. Vinzent. Leuven, Paris, Walpole, Ma: Peeters.
123. Toom, T., 2007. The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on *logos endiathetos* and *logos prophorikos*, in *The Heythrop Journal* 48.
124. Verbeke, G., 1997. Individual Consciousness in Neoplatonism, in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. by J. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press.
125. Vessey, D., 2011. Gadamer, Augustine, Aquinas, and Hermeneutic Universality, in *Philosophy Today* 55 (Issue 2).
126. Wagner, M. F., 1994. Augustine's Neoplatonic Critique of Language, in *Augustinus* 39.
127. Watson, G., 1988. St. Augustine and the Inner Word: The Philosophical Background, in *The Irish Theological Quarterly* 54 (issue 2).
128. Wetzel, J., 2013. Wittgenstein, Ludwig (1889–1951), in *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine (OGHRA)*, ed. by K. Pollmann, W. Otten. Oxford: Oxford University Press.
129. Williams, R., 2012. Preface, in *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, Logique et Noétique. Actes du Colloque International de Bordeaux, 16-19 Juin 2010*, ed. by E. Bermon, G. O'Daly. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
130. Wisse, M., 2013. Hermeneutics. II. From 1500 to 2000, in *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine (OGHRA)*, ed. by K. Pollmann, W. Otten. Oxford: Oxford University Press.
131. Yam, C. C.-Y.; Dupont, A., 2012. A Mind-Centered Approach of *Imago Dei*. A Dynamic Construction in Augustine's *de Trinitate* XIV, in *Augustiniana* 62.
132. Yam, C. C.-Y., 2017. Augustine's Intention in Proceeding from 'mens, notitia, amor' to 'memoria, intellegentia, voluntas', in *Studia Patristica*, vol. 24: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015 – St. Augustine and his opponents, ed. by M. Vinzent. Leuven, Paris, Bristol: Peeters.

133. Zachhuber, J., 2013. Universals in the Greek Church Fathers, in *Universals in Ancient Philosophy (Seminari e Convegni 33)*, ed. by R. Chiaradonna, G. Galluzzo. Pisa: Edizioni della Normale.
134. Zachhuber, J., 2020. Philosophy and Theology in Late Antiquity: Some Reflections on Concepts and Terminologies, in *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy*, ed. by E. Anagnostou-Laoutides and K. Parry. Leiden: Brill.
135. Zwollo, L., 2018. *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Vigiliae Christianae, Supplements). Leiden, Boston: Brill.

SANTRAUKA (SUMMARY)

INTRODUCTION

Problem of the Research and its Relevance

St. Augustine's (354–430) interest in the phenomenon of language has been widely noticed by scholars. For example, in *De doctrina christiana*, he considers letter (*littera*) and language (*lingua*) to be among the most significant human achievements, while in *De magistro* he looks for a balance between the limited function of words and their usefulness (*utilitas verborum*). On the one hand, the plurality of verbal forms (*diversitas linguarum*) is treated as a consequence of humanity's fall into pride and sensuality²¹³. On the other hand, language is considered not merely as enabling human communion²¹⁴, but also as directing towards eternal beatitude, therefore gaining a soteriological dimension²¹⁵. It should be noted from the outset that Augustine does not consider the problems of language for their own sake. Rather, he treats them as derivative of more fundamental concerns, namely those pertaining to God and the soul. As Janet Soskice rightly points out, his primary aim is to arrive at a verbal expression of God that is at least partially adequate, despite God's inexpressibility (2023, 138–140). The axis of this thesis is the development of Augustine's conception of language, which is approached by focusing on an interaction between the theological and philosophical registers of his thought.

²¹³ According to Augustine's exegesis of Genesis 11:1–8, "there was one language originally, before the pride that constructed that tower after the flood divided human society with sounds of diverging significance" (*Unam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluvium fabricatae, in diversos signorum sonos humanam divideret societatem*) (*Gn. litt.* IX.12.20).

²¹⁴ According to Augustine's exegesis of Genesis 1: 22, 28, "by this blessing [Increase and multiply] Lord granted us the faculty and the power both to articulate in various forms something we have grasped in a single way in our minds, and to interpret in many different senses something we have read, which, though obscure, is couched in simple terms" (*In hac enim benedictione [Crescite et multiplicamini] concessam nobis a te facultatem ac potestatem accipi et multis modis enuntiare, quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus*) (*Conf.* XIII.24.37).

²¹⁵ "The faith that issues in righteousness is in the heart, and the confession that leads to salvation is made with the mouth/lips" (*Corde enim creditur ad justitiam: ore autem confessio fit ad salutem*) (*En. Ps.* 108.32) (Romans 10:10).

Indeed, the latter question belongs to a more general topic. The relationship between philosophy and theology is a *vexata quaestio* that has been approached in various ways throughout the history of philosophy. The attempts to merge these disciplines, to subordinate one to the other, or to oppose them have nevertheless often resulted in the approval²¹⁶ of Greek philosophy as a necessary condition for the conceptualization and development of Christian theology. Once this fundamental relation, namely, the enrootedness of theology into philosophy, is acknowledged, the possibility of their demarcation is significantly diminished. Even questions²¹⁷ of Tertullian, frequently cited as a classic example of an antagonistic relationship between philosophy and theology, which seems as a denial of any possibility of their symbiosis, in fact, do not deny their interdependence. This is because it is often presented in a one-sided manner, without sufficient attention to the philosophical dimension implicit in Tertullian's writings, and to his insight about the proximity between these two disciplines²¹⁸. The High Middle Ages is the period in which the treatment of them as distinct disciplines, and the search for the proper form of their subordination reached its culmination. In Late Antiquity, instead, that is, in the period in which Augustine's ideas were flourishing, only the limited anticipations of the latter medieval principle *philosophia ancilla theologiae*²¹⁹ can be found.

²¹⁶ Christian doctrine, as articulated during the First Council of Nicaea and the Council of Chalcedon in response to opponents, demanded a reasoning that was fundamentally philosophical in nature (Zachhuber, 2013, 425). John of Damascus (8th century) is one of Christian thinkers who reflected on the idea that the effort to conceptualize the contents of the Christian Scripture must exceed its vocabulary and incorporate the language used in philosophical traditions: "Where did you find clearly in the Old Testament or in the Gospel the name of the Trinity or *homoousion* or one nature of the divinity or three *hypostaseis* expressly or one *hypostasis* of Christ or two natures expressly?" (*Ποῦ εὗρες ἐν τῇ παλαιᾷ ἢ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὄνομα τριάδος ἢ ὁμοούσιον ἢ μίαν φύσιν θεότητος τρανώς ἢ τρεῖς ὑποστάσεις αὐτολεξεῖ ἢ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ ἢ δύο φύσεις αὐτολεξεῖ*) (*Orat.* 3.11.1–4).

²¹⁷ The early Christian writer Tertullian (c. 155–c. 220) articulated his skepticism on the compatibility of philosophy and Christianity by raising these famous questions: "What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church? What between heretics and Christians?" (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?*) (*Praesc. haer.* VII.9).

²¹⁸ Tertullian claims that "of course, we shall not deny that philosophers have sometimes thought the same things as ourselves. The testimony of truth is the issue thereof" (*Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius*) (*Anim.* II.1).

²¹⁹ Thomas Aquinas's talent to solve theological issues by applying the extensive philosophical knowledge could be considered as the 'number one' example of

Rather, there was a tendency not to differentiate these two disciplines at all, to consider Christian theology simply as *vera philosophia*. Naturally, as a thinker of Late Antiquity²²⁰, Augustine did not draw a clear line between philosophy and theology²²¹; therefore, the application of such a distinction may be called into question or even considered as irrelevant. Nevertheless, the possibility of this objection has not suspended the contemporary researchers from applying this distinction and developing it in several directions. For example, when Augustine's entire *oeuvre* is overviewed from a panoramic perspective, the distinction between an early philosophical stage and a mature theological stage is frequently suggested. When attention is focused on his single text as conceptual unit, the distinction between its philosophical and theological parts is likewise imposed. According to Giovanni Catapano, the demarcation of Augustine's early and mature stages first of all should be associated with the scholar Henri-Irénée Marrou, who suggested that works composed between 386 and 391 should be classified as belonging to a philosophical stage, whereas those composed after 395 (or 396), that is, from Augustine's ordination as bishop, until his death – as belonging to a theological stage (2012, 93). The similar endeavor to articulate the intersections among multiple lines of thought in Augustine's writings can be illustrated by the categories proposed by Gaetano Lettieri (2013), namely, *il primo Agostino* and *l'altro Agostino*. However, approaches such as these can be justified only in a propaedeutic sense, insofar as they serve as a guide to the most important aspects of Augustine's thought, but, undoubtedly, at the cost of simplification. This paper calls into question such approaches by arguing that analysis of the philosophical and theological registers of Augustine's thought, not as discrete or separated, but rather as coexisting or even merged domains, leads to a more nuanced and

this principle. He employed the images of water (a symbol of secular wisdom) and wine (a symbol of divine wisdom) to express this, stating that the service of philosophy to theology is not like the mixing (*miscere*) of water and wine, but like the changing (*convertere*) of water into wine (*Super Boet. De Trin. Quaestio II. Articulus 3*).

²²⁰ This thesis presents Augustine as a thinker of the Late Antiquity who anticipates the Middle Ages.

²²¹ The relatedness of the terms *philosophia* and *theologia* is evident even at the level of their definitions. *Theologia* is defined as a study of the divine nature (*ratio de divinitate, sermo de divinitate*) (*Ciu. VIII.1*). In the early stage, philosophy is defined in the classical sense as the love of wisdom (*amor sapientiae*) (*Acad. II.3.7; Ord. I.11.32*), or the study/endeavor of wisdom (*studium sapientiae*) (*Acad. III.9.20*). In the mature stage, it was defined rather as a divine gift (*divinum donum*) or a kind of divine grace (*divina gratia*) (*Ciu. 22.22*).

correct account of his *oeuvre* and its significance to, overall, the history of philosophy.

The consideration of Augustine's writings by treating these two dimensions of his thought as closely intertwined is relevant for at least two reasons. Firstly, this kind of research is necessary in order to develop alternative approaches to patristic literature. According to Johannes Zachhuber, who has accurately evaluated the mainstream approach, patristics is either simply opposed to philosophical traditions or considered to be essentially based on the latter, i.e., lacking autonomy and independence of argumentation (2020, 52–73). Thus, an explication of Augustine's thought, as based on a Christian worldview and having a philosophical dimension *par excellence*, would be a step towards denial of the opposition or subordination of philosophy and the early Christian tradition to each other. Secondly, an analysis of Augustine's ideas as a result of an interplay between philosophical and theological registers also enables to develop better understanding of his metaphysical, epistemological, and ethical problems (*pars naturalis*, *pars rationalis*, *pars moralis* (Ciu. VIII.6–8)) – both when examining them separately and as a unified whole. Looking more generally, the necessity to reconsider Augustine's ideas also follows from the increased interest in patristics over the past three-to-four decades. The expansion of patristic studies has led to the inclusion of new parameters, significantly broadening its linguistic, temporal, cultural, and geographical boundaries. If doing a short review, the focus is no longer limited to sources written in Latin and Greek, but texts in Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Ethiopic, and Arabic now are included as well (Parry, 2015, 3–10). The traditional time-frame of the patristic period, often ending in the Latin West with Gregory the Great (6th century), Isidore of Seville (7th century), or Bede the Venerable (8th century), and in the Greek East with John of Damascus (8th century), can no longer be taken for granted. Nowadays the patristic landmarks went far beyond this time-frame. For example, the inclusion of Byzantine thinkers such as Symeon the New Theologian (10th–11th centuries) or Gregory Palamas (13th–14th centuries) calls these conventional landmarks into question. This means that the incorporation of new figures into the map of the Church fathers inevitably challenges traditional conceptions of *father* and *Church*. So, the broader scope gives the reason to ask which *fathers* are meant and which *Church* is being referred to. The traditional explanation referring to the Rome-Constantinople axis now is in the necessity of update. What is more, the research on patristics is no longer the prerogative of theological faculties and ecclesiastical seminaries – the research gradually becomes a more inclusive one. Since patristic studies entered the secular

academic sphere, Christian thinkers have been analyzed not only from a doctrinal, but also from an interdisciplinary perspective. Taken together, these developments indicate that the place of Augustine's ideas on the map of patristics is no longer self-evident, and therefore requires clarification. In this sense, the field of patristics, which is still under development, is the reason *per se* why the significance of Augustine's ideas remains to be rediscovered, even though research on thinkers such as Augustine may be considered a traditional choice from a scholarly point of view.

To justify the necessity of reconsidering the development of Augustine's conception of language, attention should be paid to the wave of research in the 20th and 21st centuries that looks for parallels between his philosophy and various contemporary streams of thought. For example, scholars frequently return to Augustine's *De doctrina christiana* as to origins of modern hermeneutics. Admittedly, inquiries into the origins and development of the *ars interpretandi*²²² could open a wide range of issues on the reception of Augustine's philosophy; however, that is a broad topic that requires separate and independent analysis. The scope of this research is limited to the parallels with Hans-Georg Gadamer, the founder of philosophical hermeneutics. Both the originality and significance of Gadamer's interpretation of Augustine, as well as the limits of its legitimacy, are analyzed. In particular, Gadamer brought Augustine's concept of *verbum in corde* or *verbum mentis* into a new light, presenting it as the foundation of the universality of philosophical hermeneutics. This step raised extensive debate, which still do not reach a consensus among scholars. Gadamer's defense of the universality of hermeneutics, that is, its universal validity, was inspired, at least in part, by his discussions with Jürgen Habermas, as well as by his attempt to establish interpretation, which *ex definitione* manifests itself through language, as the fundamental basis of philosophy. In his famous masterpiece *Truth and Method* (1960), Gadamer identified the origins of the oblivion of language (*Sprachvergeessenheit*) in Plato's *Cratylus* and the overcoming of the separation between thought and language that had become deeply rooted in Western philosophy attributed to Augustine. According to Gadamer, Augustine restored the status of language in relation to thought on the basis of his theological reflections, above all, on the basis

²²² Gadamer claims: "We have seen that the goal of all attempts to reach an understanding is agreement concerning the subject matter. Hence the task of hermeneutics has always been to establish agreement where there was none or where it had been disturbed in some way. The history of hermeneutics confirms this if, for example, we think of Augustine, who sought to mediate the Gospel with the Old Testament" (2004, 292).

of his concept *Verbum* as the spoken Word of God, which is one with God himself. Consequently, in line with the tendency of contemporary hermeneutics to treat language as a central object of philosophical inquiry, the significance of Augustine's theological insights has increased. However, Gadamer's attempt to explain the nature of human experience of the world – as essentially linguistic, interpretative, and historical – on the basis of Augustine's ideas has been regarded as convincing and justified only by some scholars, among whom Jean Grondin (2003), Maarten Wisse (2013), Matthew W. Knotts (2021), Arūnas Mickevičius (2022; 2025), etc. can be mentioned. Meanwhile, other scholars have questioned the validity of Gadamer's interpretation; therefore, they undermined (at least partially) the foundations of hermeneutics as a universal approach to reality and truth: among these scholars are Johannes Brachtendorf (2000), David Vessey (2011), Alberto Romele (2015), Alexander S. Jensen (2017), etc. The analysis presented in this thesis, and, in particular, the revision of Augustine's concept *verbum in corde*, is an attempt to enter into this debate and to develop it in new directions.

Another possibility to relate the topic of this thesis to more recent philosophical trends is to turn to the later philosophy of language of Ludwig Wittgenstein and to the theory of speech acts of John Langshaw Austin. This raises the question of whether these thinkers can be regarded as successors to the Augustinian tradition. If so, to what extent are their views interrelated? How are Augustine's reflections on language appropriated and transformed within their philosophical systems? Such as these questions are primarily motivated by Wittgenstein's explicit engagement with Augustine's *Confessiones*, which serves as a starting point for his *Philosophical Investigations* (1953). Wittgenstein relies on Augustine in his reflections on language (*PI* I.1; *Conf.* I.8.13), time (*PI* I.89–90; *Conf.* XI.14.17), and the will (*PI* I.618; *Conf.* VIII.8.20), among other topics. Despite Wittgenstein's critique of Augustine's idea that words derive their meanings from things, despite his claim that Augustine's example of language learning is defective²²³ (especially *PI* I.32), the possibility of conceptual friendship between Wittgenstein and Augustine remains open. The proximity between

²²³ Wittgenstein's argument that Augustine's model of language acquisition in the *Confessions* is problematic can be refuted by the insight that Augustine was actually addressing the question of *how* a non-speaking infant learns language, rather than *what* is actually learned – he is interested in showing that language acquisition begins without words, and that non-verbal elements such as facial expressions, the tone of voice and body movements play a significant part (Kirwan, 2001, 186–187).

these two thinkers becomes possible by reconsidering Augustine's reflections on language not only in his *Confessiones* but also in *De magistro* and *De doctrina christiana* (Giebułtowski, 2023), by searching coherence between his *Confessiones* and *De magistro* (Burnyeat, 1987), or by taking Wittgenstein's writings as a whole, particularly his *Notes (Zettel)* (Wetzel, 2013). Wittgenstein's idea that language is more complex than a mere reflection of reality, that the meaning of a word appears within the language-games, and that meaning is determined not by semantics but by pragmatics, echoes Augustine's ideas. At the same time, in *How to Do Things with Words* (1962), Austin gives priority not to formal logic but to ordinary language as the primary object of philosophical investigation, as well as to the context that allows one to determine the essential interpretation among multiple others. These points, as emphasized by Austin, could also provide a parallel with Augustine. What is more, the origins of Austin's distinction between constative utterances, which report the states of affairs, and performative utterances, which constitute the performance of an action, can already be found in Augustine's *De doctrina christiana* (especially II.36.54) (Jung, 2025, 228). Therefore, insofar as this research emphasizes the importance of language usage in disclosing the meanings of words, as well as the relationship between the sign and its interpreter, it strengthens the conceptual links among Augustine and Wittgenstein, Austin. These brief considerations, of course, do not exhaust all the probable parallels that could be drawn – Augustine's reflections on language could be related to various issues of classical philosophy and contemporary trends. Therefore, they remain of great potential for further inquiry.

General Thesis and Claims

Augustine's conception of language evolves through two main stages, which can be described as the early one and the mature one. The turn from the former to the latter is based on his constant effort to find a balance among being (*esse*), thinking (*cogitare*) and speaking (*dicere*), and does not imply any inconsistency. In his early works, such as *De dialectica* and *De magistro*, true language is primarily considered to be articulated vocal speech (*verbum vocis*). While, in his mature works, most notably, *De doctrina christiana* and *De Trinitate*, it is reconceptualized as mental or inner speech (*verbum in corde*), on which, the articulated one is founded. The interrelations among being, thought, and verbal signification are approached in several ways that are consistent with each other, i.e., the early approach can be regarded as a preparatory framework for the more inward

account of language. The compatibility between these two stages is ensured by Augustine's deep loyalty to theological principles, rooted in the fact that all his surviving works were composed after his conversion – or, rather, return – to Christianity in 386.

Aim and Objectives of the Research

This research aims to explicate the development of Augustine's conception of language and to reconsider the limits of widespread interpretations among scholars. This is achieved by taking the premise that philosophical and theological registers are intrinsically intertwined in his thought, i.e., that his Christian attitudes informed and were informed by his philosophical argumentation. The following objectives are raised in order to achieve the main aim of the research:

1. To examine Augustine's reflections on language across his early and mature works, paying special attention to *De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana*, and *De Trinitate*.
2. To review the background of Augustine's way of thinking, i.e., to reconsider to what extent Augustine is in agreement with ancient philosophical ideas; to analyze the points of resonance between Augustine and philosophical traditions, particularly Neoplatonism and early Stoicism, and to evaluate the degree of their plausibility.

Methodological Approach of the Research

The research is based on the idea that, in order to reveal the authentic profile of Augustine's thinking and avoid interpretative distortion, it is necessary to reconsider the argumentative parallels with earlier philosophical traditions, rather than making an *a priori* withdrawal from them. Accordingly, Augustine's works are analyzed in relation to Platonic (especially Neoplatonic²²⁴), early Stoic, and other philosophical traditions. This analysis takes into account interpretations widely accepted within the history of philosophy and critically evaluates their relevance. The framework of this research – focused on the development of Augustine's conception of language and on the interaction between the philosophical and theological registers of his thought – is mostly inspired by the contributions of Giovanni Catapano (2001, 2010a, 2010b, 2010c, 2012, 2013, 2016, 2017, 2018, 2019,

²²⁴ When considering the Neoplatonic tradition as a whole, priority is given to the philosophy of Plotinus as its founder.

2024, 2019–2024), Jonathan D. Teubner (2013), Nello Cipriani (2002 and 2015), Mary Sirridge (2000), Giorgio Santi (1990), Johannes Brachtendorf (especially 2000 and 2019–2024), Claude Panaccio (2017), and Alberto Romele (2015). These scholars have guided towards the clarification of the most general principles of the analysis, as well as the selection of its primary sources. In agreement with Catapano, it is maintained that any attempt to impose rigid schematic division within Augustine’s thought means a significant loss of its multilayered character. In particular, a distinction between Augustine’s early and mature writings as belonging to the domains of philosophy and theology, respectively, cannot be regarded as reasonable. Although this distinction may appear attractive from a systematic or propaedeutic perspective, it ultimately risks obscuring the authentic profile of his thinking. Similarly, following Teubner, this thesis maintains that separation of the philosophical arguments in Augustine’s works from the scriptural content, i.e., reducing the coexistence of philosophical and theological arguments to purely philosophical ones and marginalizing the theological dimension, is a deficient interpretative strategy (although it may be so natural for the modern reader!). While presupposing that Augustine’s ideas were always in process of development, this thesis supports Cipriani’s approach, who refuses to acknowledge breaks or radical changes, and yet insists that Augustine’s writings should be interpreted with careful attention to their chronological sequence. The research also incorporates Sirridge’s proposal to distinguish two complementary theories of language within Augustine’s corpus: one articulated in *De doctrina christiana*, which conceives language primarily as a system of conventional signs, and another developed in *De Trinitate*, which conceives language as intrinsically related to thought and to the reality it signifies. What is more, Santi’s emphasis on the distinction between the external and the internal speech, corresponding to the conventional or agreement-based level and the universal level, respectively, is also taken into account. While considering problems related to the mind (*mens*), interiority, and the relationship between spoken and mental language, Brachtendorf’s approach is integrated. His insight that speaking, thinking, and seeing (*locutio, cogitatio, visio*) are unified within interiority, as well as his claim that the concept of *verbum in corde* in Augustine’s mature writings does not stand in opposition to his earlier reflections on language but rather coexists with them, are regarded as extremely valuable for the research. While considering the development of Augustine’s concept *verbum in corde*, Panaccio’s account of its three stages is also of no lesser relevance. According to Panaccio, prior to the year 395, this concept does not yet exist in a strict sense, only the conditions for its

emergence are being prepared; between 395 and 417, it appears in its early forms, notably in the *Commentary on the Epistle to the Romans*, the *Homilies on the Gospel of John*, and the *Sermons*; whereas, from 417 onward, it attains its most developed and expressive form in *De Trinitate*. It is also agreed with Romele's insight that, although the origins of the concept of the inner word can be traced back to Plato, Aristotle, and early Stoics, it cannot be identified with Augustine's version. i.e., whatever the roots of the concept, Augustine recasts it in terms of his own problems and concerns. According to Romele, this concept has theological connotation, so it should be interpreted as a *donum Dei* or as a result of divine grace. Finally, at a more general level, as the guiding inspiration for the research is the idea of Christian philosophy articulated in Pope Leo XIII's encyclical *Aeterni Patris* (1879). Taken together, these approaches ensure that the research maintains a particular explicative tone, distinguishing it from other studies of this kind.

Overview of Primary and Secondary Sources

The research focuses on Augustine's reflections on language, paying special attention to *De dialectica* (387), *De magistro* (c. 389), *De doctrina christiana* (books I–III, 396/397; book IV, 426/427), and *De Trinitate* (c. 399–420/427). Furthermore, *Confessiones* (397–400), particularly books X–XIII, and *De civitate Dei* (412/413–426/427), particularly, books VIII–XII, are also examined as they are deemed impossible to ignore within this field of research. Other works of Augustine are incorporated into the analysis to varying degrees. These include the earliest *Cassiciacum* dialogues (386–387): *Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine*, and *Soliloquiorum*; the Milan dialogue *De immortalitate animae* (387); the Roman dialogues (387–388) *De animae quantitate* and *De libero arbitrio* (book I; books II–III composed in 391–395); the first²²⁵ anti-Manichaean works *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* (387–389), *De Genesi aduersus Manicheos* (c. 388–390), and *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/394); other early works *De uera religione* (390), *De*

²²⁵ Insofar as the dialogue *De libero arbitrio* deals with the problem of the origin of evil (*unde sit malum*), it can also be regarded as an early response to the Manichaean worldview. The question of evil is examined from metaphysical and ethical perspectives. In a metaphysical sense, evil does not exist as an independent entity, it rather subsists thanks to something good, which is the only existing entity. In an ethical sense, evil arises from a decision of free will and is not due to the fault of matter or the body. It was precisely the search for an answer to the question of the nature of evil that attracted Augustine to Manichaeism.

diuersis quaestionibus (388–395), and *De utilitate credendi* (391–392); Augustine’s mature exegetical works *De Genesi ad litteram* (401/402–416), *Enarrationes in Psalmos* (c. 392–c. 420), and *In Iohannis euangelium tractatus* (406/407–420); several mature polemical works *Contra Faustum Manicheum* (400–402), *Ad Cresconium grammaticum partis Donati* (405–406), *Contra Iulianum* (c. 422), and *Contra Iulianum opus imperfectum* (427–430); as well as minor mature works *De fide rerum inuisibilium* (c. 400 or after 420), *De dono perseuerantiae* (c. 429), *De praedestinatione sanctorum* (c. 429), and *Aduersus Iudaeos* (428–430). In addition, the letters²²⁶ *Epistulae* (386–430) and the sermons *Sermones* (391–430), which embrace his both early and mature stages, are analyzed, alongside the highly significant work *Retractationes* (c. 427), in which, Augustine at the end of his life, reviews and revises his extensive corpus. The other writings, beyond the already outlined ones, are consulted selectively insofar as it is relevant to the aims of this research. The analysis is based on English, Lithuanian, and Italian translations, as well as the original Latin texts published in the 19th century edition²²⁷ of *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, edited by Jacques-Paul Migne, and the most recent critical edition²²⁸ available on the *Brepols* platform.

Although the philosophy of Augustine in general, and his reflections on language in particular, have been extensively considered in many critical studies, the necessity for further inquiry has not diminished. At least because his considerations on language are scattered all over his corpus, which requires a kind of Sisyphean effort to systematize them (Giebułtowski, 2023, 212). Rather than attempting to demonstrate the abundance of such critical studies, which would exceed the scope of this thesis, the review is limited to contributions that are directly relevant to it. Theories of language and signs in Antiquity and Late Antiquity are extensively considered in studies such as *Mental Language: From Plato to William of Ockham* (Panaccio, 2017), *Theories of the Sign in Classical Antiquity* (Manetti, 1993), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (ed. Frede and Inwood, 2005), and *Language. Companions to Ancient Thought 3* (ed. Everson, 1994). These studies not only outline Augustine’s approach to

²²⁶ Due to their length and content, some of the letters are regarded as short philosophical treatises. For example: *Epistola 118: Ad Dioscurum* (410–411), *Epistola 147: De videndo Deo* (413–414), *Epistola 166: De origine animae hominis* (415), *Epistola 167: De sententia Iacobi* (415), *Epistola 187: De praesentia Dei* (417).

²²⁷ Online access: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

²²⁸ Online access: <https://apps.brepols.net/BrepolsPortal/default.aspx>.

language but also situate it within the broader background, i.e., it enables a comparison with Plato, Neoplatonists, the early Stoics, and other ancient thinkers. Equally important is the overview of the reception of Augustine's ideas in the history of philosophy, which is profoundly presented in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (ed. Pollmann and Otten, 2013). The thesis draws in particular on its entries *De Trinitate* (Kany), *De dialectica* (Schultheiss), *Divine illumination* (Schumacher), *Ludwig Wittgenstein* (Wetzel), and *Hermeneutics. II. From 1500 to 2000* (Wisse).

Significant attention is paid to ongoing research on Augustine's conception of language, as published in academic journals such as *Augustinian Studies*, *Augustiniana*, *Augustinus*, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, *Recherches Augustiniennes*, *Revue des Études Augustiniennes*, *Journal of Late Antiquity*, *Vigiliae Christianae*, *International Journal of Philosophy and Theology*, *Phronesis*, *Vivarium*, *The Irish Theological Quarterly*, *Journal of Theological Studies*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Church History and Religious Culture*, *Percorsi Agostiniani*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, etc., as well as in serial proceedings based on papers presented at conferences on patristics, such as *Studia Patristica*, *Actes du Colloque International de Bordeaux*, *Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, etc. The thesis enters into dialogue with the contributions of Myles F. Burnyeat (1987), Giovanni Catapano (2010c, 2012), John C. Cavadini (1992, 2007), Laurent Cesalli and Nadja Germann (2008), Frederick J. Crosson (1989), Jerzy Giebułtowski (2023), B. Darrell Jackson (1969), Douglas W. Johnson (1972), Erika Kidd (2017), Johannes van Oort (2020b, 2023), Alberto Romele (2015), Jonathan D. Teubner (2013), Mary Sirridge (2000), Gerard Watson (1988), Michael F. Wagner (1994), and other scholars whose papers have been published in the journals and serial proceedings outlined above. In order to overview Augustine's writings as a coherent whole, that is, to understand his conception of language in relation to other issues he discussed, particularly the triadic structure of the mind, divine illumination, and the relationship between exteriority and interiority, the following studies are of great importance: *The Structure of the Human Mind According to Augustine: Self-Reflection and Knowledge of God in De Trinitate* (Brachtendorf, 2000), *The Reality of Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance* (Hölscher, 1986), *Augustine's Philosophy of Mind* (O'Daly, 1987), *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Zwollo, 2018), and *Interiorità e verbum mentis* (Santi, 1990), among others. Finally, the five-volume

encyclopedia *Augustinus-Lexikon*, published in the 20th and 21st centuries, serves as a great source for a panoramic view of Augustine's ideas. Among its entries, the most relevant to the present research are *Verbum* and *Mens* (Brachtendorf), *Philosophia* and *Signum-res* (Catapano), as well as *Illuminatio* (Fleteren).

Novelty of the Research

While discussing the *status quaestionis* of this research in Lithuania, it contributes to the limited in scope but thematically diverse studies of Augustine's philosophical ideas. In the Lithuanian context of the 20th and 21st centuries, these studies are mainly represented by Pranas Kuraitis (1930, 1932), Pranas Dovydaitis (1930, 1931), Romanas Plečkaitis (2006), Nerijus Čepulis (2006), Algis Mickūnas (2014), Gediminas Karoblis (2004), Tomas Kiauka (2006), Dalia Marija Stančienė and Juozas Žilionis (2005, 2006, 2007), Arvydas Ramonas (2015), Mantas Tamošaitis (2021), Miglė Miliūnaitė (2022), and Rasa Valienė (2024). Particular attention should be paid to Darius Alekna's numerous studies: his thesis on the intended audience of Augustine's *De doctrina christiana* (2007), translation of Peter Brown's *Augustine of Hippo: A Biography (New Edition, with an Epilogue)* into Lithuanian (2019), various papers on patristics, etc. This research especially reflects the insights of Marija Oniščik (2008), who argues that Augustine's philosophy of language is practical, pragmatic in nature, and is similar to the late Wittgenstein's conception of language. Also, Arūnas Mickevičius's (2022, 2025) approach to the relationship between Gadamer and Augustine is discussed. Namely, Gadamer, by establishing a certain inseparable link between the inner and the exterior word, also by assuming that the inner world cannot be found directly, but only through its manifestation in the exterior world, relies on Augustine as the main source of these ideas – this interpretation of Mickevičius is called into question as requiring revision. A certain reception of the Gadamerian approach, as well as a return to Augustine's ideas, can also be found in the works of Antanas Maceina. Taking into account the continuing necessity for in-depth studies of Augustine's philosophical ideas in Lithuania, the analysis presented in this thesis may be considered, at least in part, as a response to this necessity, and therefore as a contribution to the development of research on late Antiquity and Medieval philosophy in the Lithuanian language.

Although there is a vast field of international studies examining Augustine's ideas on language, and although the analysis presented in this thesis is inherently limited in scope, it is nevertheless original in so far as it

proposes the new insights about his semiotic triangle – the object, the sign that signifies it, and the concept – as well as it reveals the tensions that arise among these three vertices. What is more, the strength of the thesis lies in its character as an interpretative approach, which focuses on interaction of philosophical and theological registers in Augustine’s thought. It is argued that the phenomenon of language, as closely related to reality and thought, is approached in different ways depending on the stage of its consideration: on the one hand, by using abstract principles, an argument is deductive; on the other hand, by following the principles of internal coherence, an argument is based on the Christian Scripture as an authority²²⁹. It is remarkable that these two registers are not employed by Augustine separately, but rather as constantly entering into dialogue. Therefore, such a duality of argumentation does not mean dichotomy or eclecticism, which artificially brings together incompatible aspects, but rather implies a sophisticated synthesis and greater results from the heuristic point of view. The employed strategy of interpretation not only serves to clarify this concrete topic, i.e., the development of Augustine’s conception of language, but also enables a more integrated understanding of his argumentation as a whole, and therefore guarantees the growing hermeneutic value of the subsequent analysis based upon it.

Structure of the Research

This research challenges the widespread tendency to divide Augustine’s corpus into discrete philosophical and theological segments. Such a division is, in fact, anachronistic, and does not lead to a more adequate understanding of his thought. A substantial part of attempts to systematize Augustine’s corpus have proceeded on the assumption that the *pars philosophiae*, that is, the culmination of his philosophical reflections, is to be located primarily in his early stage. The translations of his writings produced in the 19th and 20th centuries may be employed as an illustrative

²²⁹ The truth and incomparable value of the Holy Scripture can be illustrated by the following statements of Augustine: “For, if an argument is given in opposition to the authority of the divine Scriptures, however clever it may be, it deceives by a likeness to the truth, for it cannot be true. Again, if the authority of the Holy Scriptures seems to have been raised as an objection to a perfectly clear and certain argument, one who does this does not understand (*non intellegit qui hoc facit*) and raises as an objection against the truth not the meaning of the Scriptures, which he could not penetrate, but rather his own meaning, and he is opposed not to what he finds in them but to what he finds in himself as if in support of them” (*Ep.* 143.7).

example of this tendency. At the same time, more recent accounts have called this conventional approach into question and have emphasized the philosophical character of his mature works as well. In light of the aims and objectives of the present research, these latter accounts are more relevant. Nevertheless, although the philosophical dimension of Augustine's writings is already reflected in numerous ways, it cannot be regarded as sufficient enough, and therefore it remains open to critical revision and adjustment. The diversity of interpretations indicates that the question about the most philosophically significant moments within Augustine's corpus has been answered only partially and requires further investigation. It is to this ongoing task that the present research seeks to contribute.

The thesis proceeds in five chapters. It is based on the intention of achieving argumentative coherence and following the chronological sequence of Augustine's ideas. The first chapter is concerned with a question that constitutes a starting point for any analysis in the history of philosophy: which sources served as the most formative impulse on Augustine's thought. It is demonstrated why an analysis limited to the (Neo-)Platonic tradition cannot be considered as a sufficient one. Guided by the ideas presented in the first chapter, the subsequent chapters examine the extent to which Augustine's works are based on a dialogue with the philosophical traditions, and how this dialogue is redirected towards the Christian worldview. The second chapter outlines Augustine's philosophical system as, first of all, focused on the twofold question of God and the soul, as well as based on the distinction among being (*esse*), thinking (*cogitare*), and speaking (*dicere*). The third and fourth chapters, which together constitute the *maior pars* of the thesis, examine Augustine's conception of language across his both early and mature writings: such as *De dialectica*, *De magistro*, etc., and such as *De doctrina christiana*, *De Trinitate*, etc., respectively. It is pointed out that, in the early writings, priority is given to speech articulated by the voice (*verbum vocis*), whereas, in the mature writings, there is a turn towards the primacy of inner speech (*verbum in corde*). This insight raises a number of following questions: whether and how this turn is motivated from a philosophical point of view; whether a unity can be found between the two stages; and, if so, what guarantees it. The final chapter offers a sketch of the implications of all this analysis for Augustine's philosophical system as a whole.

THE MAIN POINTS OF THE RESEARCH

The Background of St. Augustine's Thought: The Outline of Probable Sources

To present the development of Augustine's conception of language, and his philosophical system in general, it is necessary to consider the probable sources that have stimulated it. Since Augustine's lifetime is commonly associated with the flourishing of Neoplatonism²³⁰, his relationship to various forms of Platonic tradition has frequently been the subject of scholarly debate²³¹. In particular, Augustine's well-known references to the Platonic books that reached him remains an open question: *quosdam libros Platoniorum* (*Conf.* VII.9.13–14) and *Plotini paucissimis libris* (*Beata u.* I.1.4). The list of hypotheses may be narrowed to three Neoplatonic thinkers whom Augustine himself describes as closer to his own time (*recentiores*): Plotinus²³², Porphyry²³³, and Iamblichus²³⁴ (*Ciu.* VIII.12) (Beatrice, 1989, 248–250). Although Plotinus and Porphyry have long been regarded the most plausible candidates of the *libri Platoniorum*, today it is no longer sufficient to restrict the list to just these two figures. Plato as the source of inspiration for these Neoplatonists is the first thinker to be mentioned. Only formally speaking, Plato's name and various references to him appear approximately 252 times in Augustine's writings (O'Connell; with reference to Bowery, 1999, 654–657; Fleteren, 1999, 651–654). It is commonly assumed that Augustine may have gained access to translations of Plotinus's *Enneads* and of Porphyry's *De regressu animae* through Marius Victorinus. Likewise, he may have known Plato's *Timaeus* through the translation of Cicero, and dialogues such as *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Republic* through anthologies and philosophical compilations available at this time. When considering Augustine's access to these materials, translations of fragments of Cleanthes and Seneca's *Contra superstitiones*, as well as

²³⁰ The term *Neoplatonism* is now used to designate the Platonic tradition that began with Plotinus (205–270).

²³¹ It is of interest that Augustine never considered himself to be a follower of Plato (Zwollo, 2018, 448).

²³² Scholars such as Grandgeorge, Alfaric, Norregaard, Henry, Testard, Hadot and O'Connell are among those who support the candidacy of Plotinus.

²³³ O'Meara, Courcelle and Theiler support the candidacy of Porphyry.

²³⁴ There is a lack of in-depth studies evaluating the candidacy of Iamblichus. This is probably due to the limited number of references to Iamblichus in Augustine's writings.

compilatory works like *Opiniones omnium philosophorum* should be taken in account.

However, it would be a mainstream discourse to treat Augustine solely as the follower of Platonism or Neoplatonism. Looking for parallels with other philosophical traditions is far from a marginal project. The most plausible candidates for expanding this field of inquiry are the Aristotelian tradition, Academic Skepticism, and early Stoicism. Contemporary scholars no longer debate whether Augustine was acquainted with these traditions; rather, the discussion is about the extent of this acquaintance. What does Augustine mean when he mentions that he had encountered “some Aristotelian work” (*Aristotelica quaedam*) entitled the *Ten Categories* (*Decem categoriae*)? Among the texts that circulated in Augustine’s lifetime, the most plausible candidates are three: the translation and commentary on Porphyry’s *Isagoge* by Marius Victorinus, the work *De Nuptiis* by Martianus Capella, and the enigmatic treatise *Categoriae Decem* (Minio-Paluello, 1945, 65–67). Some scholars consider the text of Marius Victorinus as the strongest candidate, particularly because of the book V of Augustine’s *De Trinitate*, where he presents an interesting interpretation of Aristotle’s ten categories adapted to the Latin tradition (Lössl, 2012, 99–121). Meanwhile, others give priority to *Categoriae Decem* (Kenny, 2005, 125–132). When considering other Aristotelian writings, it is possible that Augustine was also familiar with the commentaries by Porphyry not only on Aristotle’s logic but also on the *Physics*, book XII of the *Metaphysics*, and the *Nicomachean Ethics* (Booth, 1977, 76–77). Although this is insufficient to classify Augustine as a follower of the Peripatetics, at the same time it would not be reasonable to simply reject such a research project. Strictly speaking, none of the thinkers associated with the patristic period can be called followers of Aristotelian philosophy – however, the episodic references to Aristotle in their writings do not necessarily imply the neglect of his philosophy, rather, a more latent engagement with Aristotelian thought may have existed alongside an explicit commitment to the Christian Scripture (Edwards, 2019, viii–xi).

Despite Augustine’s preference for Skepticism over Manichaeism – he refers to Skeptics as more prudent (*prudenteriores*) (*Conf.* V.10.19) – it would be difficult to justify his sympathy for them, particularly because of his criticism in the earliest extant dialogue *Contra Academicos*. Scholars generally agree that Augustine’s acquaintance with Skepticism most likely came through Cicero. It seems that Cicero’s *Academica* served as a source of inspiration for Augustine’s dialogue *Contra Academicos* (Curley, 1996, 28–29). In general, Cicero played an exceptional role for Augustine’s early

philosophical interests. Unfortunately, attempts to identify the parallels between the two thinkers face difficulties. Both versions of Cicero's *Academica* have been survived only in a fragmentary form. Whereas, the case of *Hortensius*²³⁵ is even more challenging because it has not survived to the present day. Taking into account Augustine's acquaintance with the *libri Stoicorum* (*Cresc.* I.19.24), Varro is traditionally considered as the transmitter of early Stoicism into the Latin tradition. Namely, Varro's encyclopedic treatise *Disciplinarum libri IX*, which gained an authority in its time, probably served as an important source of inspiration for Augustine's early ambition to present *artes liberales* (Hagendahl, 1967, 589–593). However, the reconstruction of early Stoicism is a complicated task because of the lack of primary sources. As a result, it is necessary to rely on later interpretations of Sextus Empiricus, Diogenes Laertius, and others – this is why there are so many debates about the most reliable approach to Stoic theory.

After having outlined the philosophical sources, it is equally important to consider the extent of Augustine's familiarity with Christian literature. His engagement with Christianity was clearly not limited to the Holy Scripture²³⁶, even though the supremacy of it among other sources is plausible simply because of the abundance of his exegetical works. When considering the probable scope of the Christian literature, one should take into account Augustine's interest in the interpreters and commentators (*tractatores*) of Scripture (*Trin.* I.4.7; *Trin.* II.1.2). His familiarity with theological writings by Hilary, the Cappadocian Fathers, Ambrose, Marius Victorinus, Gregory of Elvira, Pseudo-Athanasius, and Diodorus the Blind now is no longer in doubt (Cipriani, 2015, 154–156). Since Christianity is rooted in the Jewish tradition – according to Augustine, Christian theology would not exist without the Old Testament – it is also illuminating to consider his relationship with it. His works such as *Contra Faustum Manicheum* (400–402), sections of *De ciuitate Dei* (412/413–426/427) dealing with the history of the Jewish people (*gens Iudaea*), and especially the late treatise *Aduersus Iudaeos* (428–430) provide sufficient evidence that this relationship is multi-layered. Augustine's reflections on the Jewish tradition arose primarily in the context of his polemics with the Manichaeans, as scholars such as Fredriksen and Oort have noted.

²³⁵ Augustine regarded Cicero's *Hortensius* as a highly significant text for him (*Conf.* III.4.7, *Beata u.* 1.4).

²³⁶ In his work *De doctrina christiana* (II.8.13), Augustine provides a list of books considered canonical (*totus autem canon Scripturarum*).

Manichaeism²³⁷ was one of various oppositions to Christian theology that accompanied it like a shadow. Augustine's early interest in it is clear at least because of his earliest work *De Pulchro et Apto* (c. 380, lost), which may have contained Manichaean elements (Oort, 2020b, 293–324). However, after his conversion – or, rather, return²³⁸ – to Christianity in 386, Augustine declared an effort to distance himself from the Manichaeans, whose community he had joined as an *auditor* for about nine years. For Augustine, this meant not only the rejection of a dualistic worldview but also of the hostility toward Jewish tradition. If Augustine's favorability toward Jewish tradition can be confirmed – as suggested by Fredriksen (2010) – it becomes possible to raise a question that is central to this thesis. Namely, to what extent was Augustine familiar with the Jewish conception of the word as rooted in action rather than as a merely abstract, embodied entity? Within Jewish tradition, the proper understanding of the word required action, that is, the fulfillment of practical obligations, rather than merely speculative or theoretical assent. Of course, this issue must be considered in light of Augustine's reproach to the Jews that they observe the law in a carnal manner²³⁹ (*carnaliter*), what prevents them from grasping the center of the Scripture – the grace of Christ (Fredriksen, 2010, 268). The theme of grace is one of the central ones in Augustine's theology, which earned him the title *Doctor Gratiae*.

To sum up, this outline of the probable sources suggests why it would be unjustified to limit Augustine's *libri philosophorum* only to the writings of Platonic thinkers. Instead, the early Stoics, Sceptics, Aristotle, as well as some other thinkers should also be taken into account as significantly complementing the conventional interpretation. At the same time, this is an attempt to reconsider the intermediaries who enabled Augustine's acquaintance with philosophical sources written in Greek, as he did not have direct access to them. Instead of restriction to the trio of Cicero, Marius Victorinus, and Varro, it is necessary to broaden the scope, and thus to open the new ways for further discussion.

²³⁷ Manichaeism was a form of Gnosticism based on the teachings of the Persian prophet Mani (c. 216–276).

²³⁸ According to Catapano, bearing in mind Augustine's early Christian education, it would be more accurate to speak of his return to Christianity than of a conversion in the strict sense (2024, 29). It should be noted that one of the important impulses for this return was his acquaintance with *libri Platoniorum*.

²³⁹ The flesh (*caro*) must be distinguished from the carnal character (*qualitas carnalis*). As such, flesh is a created good by the good God. However, the carnal character is a negative moral quality, primarily descriptive of the sinner's soul (Fredriksen, 2010, 170).

The Relevance of the Distinction *esse–cogitare–dicere*

Although the philosophy of Augustine includes a wide range of problems, this does not imply a lack of an axis, nor that they are considered in isolation from one another. Many of his questions are derivative of two fundamental ones²⁴⁰ – those concerning God and the soul. Throughout all of his writings, both early and mature, Augustine was interested precisely in these two questions. Nowadays, this formulation – *de anima* and *de Deo* – may be interpreted as including both philosophical questions (such as the likeness of the soul to God and its ultimate end), as well as theological questions (such as the *Incarnatio* and the *Resurrectio*). The merging or intertwining (*σύγκρισις*) of the problems of the soul and God indicates a step inspired by Plato’s and Cicero’s writings (Doignon, with reference to Catapano, 2001, 246–247). As Catapano and other scholars have pointed out, when these questions are reformulated as questions of self-knowledge and knowledge of one’s origin/source, it is easy to recognize the thought of Plotinus: “he who has learnt to know himself will know from whence he comes”²⁴¹ (*Enn.* VI.9.7.33–34). Despite these plausible parallels, Augustine’s decision to limit his ‘agenda’ to these two questions may be regarded as an unprecedented and original choice in the history of philosophy (Catapano, 2001, 247). The priority given to these two questions implicates superiority of intelligible realm over that of the sensible and material²⁴² one (what clearly echoes the Platonic tradition!). This can be illustrated with a statement that it is incomparably more satisfying and worthwhile for the

²⁴⁰ In his earliest dialogues *Soliloquiorum* and *De ordine* (known as the *Cassiciacum* Dialogues), Augustine limits the scope of his philosophical inquiry to questions of God and the soul.

„A. – God and the soul,

that is what I desire to know.

R. – Nothing more?

A. – Nothing whatever“.

A. – *Deum et*

animam scire cupio.

R. – *Nihilne plus?*

A. – *Nihil omnino.* (*Sol.* I.2.7).

“It follows two lines of inquiry: the soul and God. Through the first we know ourselves, what we are; through the second, our origin, where we come from” (*Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram*) (*Ord.* II.18.47).

²⁴¹ ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

²⁴² Augustine’s indifference towards *disciplina naturalis* is a commonly noted fact (Cipriani, 2013, 51). However, his views on matter and materiality are a topic that has been overlooked. Moro’s monograph *Il concetto di materia in Agostino* (2017) fills this gap, presenting the subject as legitimate and significant. Augustine’s concept of matter (as *materia spiritualis vel intellectualis; m. animalis; m. corporalis*) is closely linked to mutability (*mutabilitas*), distinguishing it from the realm of the Creator.

devout mind to come into the slightest contact with God, than to comprehend the whole universe, particularly since God is nearer (*propinquior*) to the human being than the many things which he created²⁴³ (*Gen. litt.* V.16.34). Also, he claims that the human being consists of the soul and the body, of which, the soul is the better (*melior*) and the body – the worse²⁴⁴ (*deterius*) (*Sol.* I.12.21). The questions of God and the soul can be approached from a variety of perspectives, but, within the framework of this thesis, the distinction among being (*esse*), thinking (*cogitare*), and speaking (*dicere*) is employed as the most perspective one. Augustine considers both God and the soul in terms of being/existence, knowing/thinking, and expressing themselves through language. Although God very surpasses and transcends²⁴⁵ the soul, and the soul, in turn, should transcend itself in order to attain union with the divine, the latter distinction *esse–cogitare–dicere* makes it possible to articulate not only the distance but also the possible points of proximity between God and the soul.

How is the problem of God conceptualized when the distinction among *esse*, *cogitare* and *dicere* is applied? Firstly, God as the source of all reality exists in such a way that He coincides with Being itself; His unchanging existence is entirely distinct from the mutable existence of created beings; God exists as simple and uncompounded, so, whatever is predicated of God is identical with God Himself. Secondly, in God, to be and to think constitute the same act; a distinctive feature of divine thinking is that there is no metaphysical distinction between God and the Ideas; they circulate in God’s ‘mind’ as his ‘thoughts’. Thirdly, God creates the world

²⁴³ ... *tamen propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt... cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere.*

²⁴⁴ *Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est.*

²⁴⁵ Augustine uses the term *transcendere* (to pass over, to go beyond, to surpass) with the objective to explain the essence of Platonic philosophy – for Platonists, philosophy meant transcendence or going beyond, that is, reducing many material things to a single Idea/Form, and reducing the multiplicity of Ideas/Forms to an unconditioned principle (Aertsen, 2004, 139–140). Augustine employs this term in two contexts: to describe the soul’s ascent to God and God Himself. In the former, it is emphasized that the search for God requires one to transcend not only the external world, but also oneself. In the second, the uniqueness of God’s status is emphasised, as he transcends all changing creatures as the highest substance. It should be noted that Augustine’s concept *transcendere* may have been a translation of Plotinus’s concept *ἐπέκεινα* (on yonder side, beyond) – in this case, it should be understood in light of the latter (Knittermeyer, with reference to Aertsen, 2004, 145).

through the act of speech and expresses Himself through the Word, which is equal to Him; this corresponds to the problem of the divine persons: the Father, the Son, and the Holy Spirit; the Trinity of divine persons does not imply hierarchy or deny the perfect simplicity and unity of God. The distinction among *esse*, *cogitare*, and *dicere* is not applicable to God *per se*: his being, thought-cognition, and expression through the Word are identical. It means that such an ontological foundation of reality is established, in which being, thinking, and speaking are one and the same act: by virtue of his absolute simplicity, God exists while thinking and speaking, thinks while existing and speaking, and speaks while existing and thinking. In this respect, God is the supreme substance (*summa substantia*), that is, the substance of the highest degree and only one *sui generis*. The impression that these acts are distinct in God is merely an outcome of a human point of view, which is highly limited. This is expressed in the formulation that divine reality cannot be expressed as it is thought and cannot be thought as it is²⁴⁶ (*Trin.* V.3.4).

Now what it means for the soul to perform the acts of *esse*, *cogitare*, and *dicere*? The soul gains the high status of a spiritual substance (*substantia spiritalis*)²⁴⁷ (*Trin.* XII.1.1), and is simply called a spirit rather than a body (*nec mens corpus, sed spiritus est*) (*Trin.* IX.2.2–3.3). The soul’s existence differs from the rest of creation in that it has a beginning but no end – this is called immortality, which is proved by drawing on the principle “being-in-the-subject” in Aristotle’s *Categories*. The being (*esse*) of the soul is distinguished by rationality, which primarily signifies the ability to think (*cogitare*) and to express thoughts verbally (*dicere*), i.e., to ‘translate’ thoughts into a verbal form. For Augustine, the soul is not only a thinking-knowing being, but also a willing being (*sum sciens et volens*) (*Conf.* XIII.11.12). The existence, thought and will are not independent, but are supported by God, which means the ontological, epistemological, and moral dependence. One more constant aspect of the soul’s *esse* is its temporality²⁴⁸:

²⁴⁶ *nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur ut sunt.*

²⁴⁷ The term *spiritalis* is opposed to the terms *corporalis*, *animalis*, and *carnalis*.

²⁴⁸ For Augustine, thinking about time is equivalent to thinking about how we **spea**k of it: “For what is time? Who could find any quick or easy answer to that? Who could even grasp it in his thought clearly enough to put the matter into words? Yet is there anything to which we refer in conversation with more familiarity, any matter of more common experience, than time?” (*Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*) (*Conf.* XI.14.17). According to Karfíková, the mystery of time cannot be fully revealed through verbal discourse

time is an extension of the soul (*distentio animi*) (*Conf.* XI.26.33). However, this extension is not a characteristic of God's being. His immutability, stability and immediate embrace of all things is called eternity instead: *Your today is eternity*²⁴⁹ (*Conf.* XI.13.16). The relationship between *esse* and *cogitare* could be described as follows: the existence of the soul does not coincide with its thinking, by applying the principle *si fallor, sum*²⁵⁰, existence is proven by thinking, not the other way around. While, for God, the necessity for his existence to be rational goes from his perfection, i.e., an irrational being cannot be considered a perfect being. Furthermore, the soul's act of thinking can be divided into two main layers: *nosse*, which forms the basis for the development of *cogitare*; and *cogitare*, which is the actualized *nosse*. This duality again contrasts with God's thinking, which is single-layered, absolutely simple and uncompounded. The soul's act of *dicere* is considered both as fundamentally distinct from *esse* and *cogitare* (without, of course, denying their mutual interaction) and as partially overlaying with the act of *cogitare*. When the soul's acts of *cogitare* and *dicere* are regarded as separate and subordinate to one another, a lack of closeness to God is noticed. Yet, when they are considered as overlaid thanks to *verbum in corde*, the distance between the human and the divine realms decreases, or even a point of contact is reached. Whereas, God's act of speaking is seen as absolutely united with his acts of being and thinking.

Augustine in his early works pays substantial attention to the spoken, vocal word²⁵¹ (*verbum vocis*). Meanwhile, in his mature works, there is a shift from the vocal word to the inner word (*verbum interius*): the latter is declared to be the true word and the foundation of the former. Vocal speech in this case is considered a derivative of a more fundamental act of thinking. More precisely, in the mature stage, the focus moves from the distinction between the spoken word and the object (reality), to the distinction between the inner word (thought) and the spoken word. So, does a verbal sign signify the thing itself, which is external to the thinker, or the thinker's thought

precisely because of the inseparable link between time and language – yet it is nowhere else but in the domain of language that we encounter time (2020, 189–190).

²⁴⁹ *Hodiernus tuus aeternitas.*

²⁵⁰ The principle formulated by Augustine, *si fallor, sum* (*Ciu.* XI.26), can reasonably be considered an early version of Descartes' *cogito, ergo sum* and its equivalent *dubito, ergo sum*. Augustine anticipated the key idea underlying Descartes' philosophical system.

²⁵¹ Augustine derives the meaning of the 'word' (*verbum*) from the verb 'to strike' the ear (*verberare*) (*Mag.* 5.13).

about the thing? These (at least a few possible) lines of interpretation make it possible to present Augustine's conception of language as a puzzle.

The Early Conception of Language: The Supremacy of *verbum vocis*

According to the mainstream discourse in the history of philosophy, Augustine is a follower of the Platonic separation of the sensible and the intelligible realms, with priority given to the latter. Although this idea is difficult to disprove, but, at the same time, it is too hasty a conclusion, as it fails to take into account the various forms of the Platonic tradition, as well as the sophisticated thought of Augustine. Namely, Augustine's early writings show a certain degree of proximity with the early Stoics, thereby diminishing the impression of an enrootedness in the Platonic tradition. This means that the significance of the material, sensible realm in the attaining the intelligible one should be reconsidered by taking into account not only the Platonic but also, at least, the early Stoics' approach – of course, in both cases, it is important to reconsider the limits of the conventional interpretations. What role do sensible entities play in the pursuit of intelligible ones? Is the sensible realm a necessary condition for an access to the intelligible one? Does the act of *dicere* have primacy over the act of *cogitare*? If so, what is the nature of this primacy? The analysis of these and related questions is based on Augustine's early works, particularly *De dialectica* and *De magistro*. The distinction between exteriority and interiority, as well as the attempts to define their relationship can already be grasped in one of Augustine's earliest writings, *De dialectica*. Meanwhile, in *De magistro*, some further problems come to the fore: the theory of illumination, as well as a *vexata quaestio* of whether a word articulated by the voice (*verbum*) is a necessary condition for the possibility of teaching others, i.e., whether a sign (*signum*) enables the understanding of a signified thing (*res*), or rather *vice versa*.

To the extent that the employment of modern terminology in order to understand the philosophy of Antiquity and Late Antiquity is justifiable, the outlines of the semiotic triangle – the object, the sign, and the concept – can already be found in the philosophy of the ancient Greeks, particularly, in the theories of Aristotle and the early Stoics, as well as in the philosophy of Augustine. In agreement with Romanas Plečkaitis, it can be noted that it was Augustine who put forward significant ideas that enriched the semiotics developed by Aristotle and the Stoics, as he introduced a pragmatic dimension into the semiotic situation (2006, 165–166). The presence of the

semiotic triangle appears primarily in his short early treatise *De dialectica*. This treatise is the source of his conception of dialectics²⁵², as well as his early conception of language. It must be noted that it has become common to consider *De dialectica* in light of the early Stoic tradition. This approach originated with Stanley, who used passages from Augustine's *De dialectica* in his book *The History of Philosophy* (1656) to present Stoic conceptions of logic, sound, language and word (Jackson, 1975, IX, 128, 131). However, this situation has to be corrected. Of course, it would be neither easy nor appropriate to argue that the theories of Augustine and the early Stoics are entirely independent of one another. On the other hand, the opposite claim – that Augustine's terms are merely Latin translations of the Stoic ones – would oversimplify the problem and disregard many important nuances. The best approach seems to be to recognize the similarities as significant yet insufficient to prove a coincidence of theories, while the points of divergence as eloquent evidence of the distance from the early Stoic tradition are observed.

Which aspects of *De dialectica* could be considered to be similar to Stoic philosophy? Augustine's conception of word, utterance, and thing (*verbum, dictio, res*) are related in varying degrees to the signifier (*σημαῖνον*) and the state of objects (*τυγχάνον*) of the early Stoics. The most interesting point of debate lies in the question of whether Augustine's verbal meaning (*dicibile*) corresponds more or less to what the early Stoics called the sayable or what is said, expressed by a verbal utterance (*λεκτόν*) (*pro*: Orth, 1959, 221–6; Watson, 1988, 88; Rist, 1994, 28; Kirwan, 1994, 210; Long, 2005, 52–53; Catapano, 2010a, 38–39; Catapano, 2010b, 563; Pacioni, 2010, 119; Byers, 2013, 7–8, Panaccio, 2017, 70–75; *contra*: Nuchelmans, 1973, and Ruef, 1981 (with reference to Schultheiss: 2013, 274–277)). The undeniable similarity between Augustine's *dicibile* and the early Stoics' *λεκτόν* is that they are both understood as intelligible entities. Augustine defines *dicibile* as a word that signifies not the word itself, but that which is understood through the word and is contained in the mind (*quod in verbo intellegitur et animo continetur*), as that which the mind, rather than the ears, understands from the word (*ex verbo non aures sed animus sentit*), and which is held in the mind (*animus tenetur inclusum*) (*Dial.* 5). Phrases such as 'through the word' (*in verbo*) and 'from the word' (*ex verbo*) highlight the significant role of the senses, as, in the context of *De dialectica*, the word primarily refers to an

²⁵² The Latin equivalent *disputatoria* was proposed for the term dialectic (*διαλεκτικά*); in turn, *disputatio* was used to refer to consideration, debate, conversation (*διάλεξις, διαλογία*) (*Cresc.* 1.14.17).

externally spoken, audible word (*omne verbum sonat*). In turn, according to Sextus Empiricus, the Stoic *λεκτόν* is one of the four²⁵³ incorporeal entities (*ἀσώματα*) that share the same ontological status as corporeal entities (*σώματα*) – both are something (*τό τί*) (*Adv. math.* 10.218). The Stoics' sayable (*λεκτόν*) is made known, disclosed or revealed (*δηλούμενον*) through speech as well: for something to be sayable, it must be spoken or uttered²⁵⁴, and speaking is defined as the vocal utterance that signifies the thing being thought of²⁵⁵ (*Adv. math.* 8.80).

However, when the questions of the minimal bearer of verbal meaning and its location are considered, Augustine's gradual separation from the early Stoic tradition is evident. The link between the meaning and single word, as considered by Augustine, is much less evident in Stoic theory. For the early Stoics, the sign (*σημεῖον*) primarily referred to a sign of a nonverbal nature, such as smoke indicating the presence of fire (*Pyr. hyp.* II.100). Only secondarily was the sign understood as a verbal unit that provides access to the truth, namely, as an antecedent (*προκαθηγούμενον*) that helps to reveal the consequent (*ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*) (*Pyr. hyp.* II.104). This antecedent was defined as a proposition (*ἄξιωμα*), as a complete sayable (*λεκτόν αὐτοτελές*), to which the criteria of truth and falsehood could be applied. In Augustine's *De dialectica*, however, nouns and verbs are the primary examples of simple words: man, horse, argues, runs (*homo, equus, disputat, currit*) (*Dial.* 1.5). Moreover, unlike the Stoics, Augustine allows verbal meanings to reside in the mind or the rational part of the soul (*animus*), which means that the mind and verbal meanings belong to the same level of reality, the mind contains them within itself²⁵⁶. Augustine's allowance for these meanings to circulate within the mind could imply their psychological status (Atherton, 1993, 294). This is a crucial step away from the Stoics, who regarded thought as something corporeal, material, but not sayables. For the Stoics, the sayables are beyond the realm of thought, they exist alongside thought (*παρυφισταμένου διάνοια*) (*Adv. Math.* 8.12). They do not coincide with rational impressions or images, but rather provide the basis for them (*κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφισταμένου*) (*Adv. Math.* 8.70; *Vit.*

²⁵³ The remaining three are void, place, and time (*καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον*) (*Adv. math.* 10.218).

²⁵⁴ *πᾶν τε λεκτόν λέγεσθαι δεῖ.*

²⁵⁵ *λέγειν γάρ ἐστι... τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεισθαι φωνήν.*

²⁵⁶ The idea that everything the mind knows is contained within itself is also developed in *De immortalitate animae* (*Omne autem quod scit animus in sese habet*) (*Imm. An.* 1.1).

Phil. 7.63). The governing rational faculty (*ἡγεμονικόῦ*) is not directly affected by sayables (*οὐχ ὑπ' αὐτῶν*), but rather is in relation to them or in accordance with them (*ἐπ' αὐτοῖς*) (*Adv. Math.* 8.409). It is difficult to determine the nature of this relation, since an incorporeal entity (*ἀσώματον*) neither acts nor is acted upon (*οὔτε ποιεῖν... οὔτε πάσχειν*) (*Adv. Math.* 8.263, 8.407). Augustine's decision that meaning is primarily the meaning of the spoken single word, and that understanding it implies its presence in the mind perhaps is based on the premise that concepts are not independent categories of reality, but that they belong to the same level of understanding. This may also explain the intention declared later in *Retractationes*, i.e., to realize the ambition to reach incorporeal or intelligible things (*incorporalia*).

De magistro (the last of Augustine's nine dialogues) is also based on the question of what today would be called a semiotic triangle: the thing (*res*), the sign (*signum*) (especially the verbal sign, *verbum*), and its meaning (*significatio*). This text is interesting because of a contest between two approaches, resulting in the redistribution of the values of the vertices of the semiotic triangle. On the one hand, there is a return to the discourse already developed in *De dialectica*, as Adeodatus (Augustine's son) assigns crucial importance to signs, i.e., to the level of exteriority, in the process of cognitive development (especially *Mag.* 3.6). According to this approach, one cannot teach without signs (*Mag.* 10.31), as verbal signs perform two functions: to teach or make visible (*docere*), and to remind (*commemorare*) (*Mag.* 1.1). The distinction between the thing and the sign is considered as flexible and unstable: depending on the context, something can be either a thing or a sign. If it is *res*, then it is attained either through a sign or by starting to make it; if it is *signum*, then it is attained through other signs. On the other hand, Augustine moves the center of emphasis from the exteriority to the interiority, thereby limiting the influence of the exterior teacher, who uses exterior signs, and giving priority to the role of the divine light or interior teacher²⁵⁷ (especially *Mag.* 11.36). It is declared that a sign can signify something – to refer or direct towards the thing perceived by the mind (and not the body's senses!) – only after the thing itself has been recognized, which is only possible when it is made manifest by God from

²⁵⁷ Augustine had at least two reasons for establishing the concept of an inner teacher of divine origin. One was based on the Christian Scripture (Matthew 23.8–10) (*Evangelio scriptum est: Unus est Magister vester Christus*) (*Retr.* I.12), whereas, the other – on the premise of the inner self as a space for dialogue. Augustine invites to listen to, to inquire of, and to seek advice from the inner teacher, who exists within and transcends the inner self. This implies a situation of inner dialogue.

within²⁵⁸ (*Mag.* 12.40). In this case, therefore, it is the known thing that helps to reveal the meaning of the sign, rather than the other way around. In other words, the movement is no longer from *verbum* to *res*, but, instead, from *res* to *verbum*, and, accordingly, to *significatio* (*Mag.* 11.36). The expectation of knowledge that is not mediated by language could be considered as a great reform: *significatio* is no longer attained or known through the spoken word, as *dicibile* in *De dialectica*, but rather through God's grace by knowing the signified things themselves (*significabilia*). However, *De magistro* should not be regarded as a new direction in Augustine's thought, but rather as an extension and deepening of the scope already introduced in *De dialectica*. The questions concerning the minimal meaningful unit and the location of verbal meanings are supplemented by the question of whether and how verbal meanings can be exchanged and circulated. It is important that all this is discussed by employing theological arguments.

De magistro shows that cognition is, in fact, a multi-layered process: utterances, belonging to the external realm, merely serve as a reminder (*commemoratio*) or an encouragement (*admonitio*), whereas the role of the inner teacher is a demonstration/revelation (*exhibitio*) for cognition (*Mag.* 11.36). This means that the cognitive process involves both an outward movement, i.e., grasping the utterance that stimulates the search, and an inward movement, i.e., gaining insight into the truth lying within. It is precisely this inward movement that ensures the grasping of the truth of utterances: whether what has been said is true (*utrum vera dicta sint*) becomes clear by turning to the inner teacher. Spoken words alone are sufficient for understanding the meaning of **what has been said**; however, in order to understand **whether what has been said is true**, i.e., whether it has been said rightly, an inward movement is required (*Mag.* 13.45–14.45). *De magistro* should not be read as a series of arguments for isolating oneself in private mystical experiences, as a call for silence or denial of communication, but rather as a testimony of the successful exchange of verbal meanings. It could be read as anticipating Wittgenstein's later philosophy of language, his conception of a language game, which involves both the elements that can be expressed in language and those that cannot. Augustine's theory of illumination (as based on the epistemological dependence on God) should not be contrasted with the value of external signs to which the natural mind is receptive. This can be considered, at least in part, as an early anticipation of the principle formulated by Thomas

²⁵⁸ *docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis.*

Aquinas, that grace does not destroy nature, but rather perfects it²⁵⁹. This is also similar to Jensen's claim that the inner teacher is the guarantor of mutual understanding (2017, 268); Burton's claim that it is a guarantor that allows one to avoid the endless regression of signs referring to other signs (2012, 114, 123–124); and Romele's claim that the Word of God, being beyond linguistic systems, sustains them all and serves as their foundation (2015, 422–439). If this interpretation is valid, then, the focus of *De magistro* is to present the inner teacher, Christ, not as an alternative to the verbal level of reality, but as the foundation of this level and its driving force, who ensures successful communication among speakers. It is the illumination that ensures the intersubjective dimension of reality, it enables the teacher to teach and the disciple to learn.

To contrast the theory of illumination with the system of verbal signs would be a misinterpretation, simply because the essence of illumination is expressed through dialogue, resulting in a successful exchange of verbal signs. The genre and central theme of this text are closely connected: the nature of language is examined through a dialectical process of questioning and answering. Assuming that illumination means a mystified dependence on the illuminating source, the theory of illumination itself should be placed in the same list of all objects whose perception is possible only mystically, i.e., without contact with the exteriority. However, in *De magistro*, the impression is given that Augustine's descriptions of the essence of illumination correspond with Adeodatus's understanding of it: verbal signs are considered as adequate to instruct others about this theory. Thus, the chosen form of the text, i.e., a dialogue between two persons rather than a monologue or a dialogue with oneself (as between Augustine and *Ratio* in the work *Soliloquiorum*), is not the accidental decision, but, rather, the one that shows the essence of the theory of illumination.

The Mature Conception of Language: The Growing Status of *verbum in corde*

In Augustine's early stage, the sensible entities are explicitly considered as a necessary condition for attaining the non-sensible, intelligible ones (*per corporalia... ad incorporalia*) (*Retr.* I.6). While in his

²⁵⁹ According to Thomas Aquinas, "the gifts of grace are added to nature in such a way that they do not destroy it, but rather perfect it" (*dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt*) (*Super Boet. De Trin.* Quaestio II. Articulus 3).

mature stage, the autonomy of the intelligible realm becomes more evident, i.e., the intelligible is reached by a separation from the sensible. Augustine asks to reject the images of carnal nature that implicates the *cogitatio carnalis*, as well as to move from an illuminated or enlightened creature to the unchanging light itself (*ab illuminata creatura ad lumen incommutabile*) (*Trin.* IX.12.17). All of this leads to a new layout of *esse*, *cogitare*, and *dicere*, i.e., the value attributed to the act of *cogitare* increases in relation to the act of *dicere*. Thinking (*cogitatio*) is considered as the medium within which inner speech dwells, whereas spoken speech – as the expression of thinking and helpful to understand it. The spoken speech implies a loss, for this reason, it could be described as a transformation/translation of a higher mode (thinking) into a lower one (verbal articulation). The simultaneous consideration of different themes (which is so characteristic for mature Augustine) is also present in solving questions of language, i.e., they are situated within a theological framework. In particular, a solution to the theological problem of the *Verbum Dei* is suggested by using analogies from a lower level of reality, namely, the *verbum in corde*. This inner word is distinguished from the external word (*verbum vocis*) in such a way that it is called the true word and even the foundation of the latter. However, reducing Augustine's mature ideas solely to his engagement with theological problems would open only one side of the coin. In fact, his intention to use the concept of the inner word is not limited only to the apology of theological doctrines. It is employed also because of the philosophical interests, i.e., interests in the relations among language, thought, and reality. In order to demonstrate how these different argumentative lines are integrated into a coherent whole, particular focus is given to *De Trinitate*²⁶⁰. One of the most impressive aspects of this text is the integration of two different themes: the Holy Trinity and the nature of the human mind. Attention is also given to *De doctrina christiana*, where Augustine examines not only the challenges of interpreting the Holy Scripture but also the pair of the sign (*signum*) and the signified thing (*res*). It is a significant text because of the question about the relationship between language and thinking. Does

²⁶⁰ Compared to *Confessiones* and *De civitate Dei* (his two most famous works), *De Trinitate* received less attention: there were no detailed commentaries dedicated to it in the Middle Ages or in the modern times; the first appeared only in the 20th and 21st centuries thanks to Schmaus, Schindler, Brachtendorf, and Kany (as stated by Kany, 2013, 387–399). Over the past two or three decades, changes have occurred in research on Augustine's philosophy, particularly of his *De Trinitate* (Williams, 2012, vii–viii). Now *De Trinitate* is not only regarded as the model of Western theology on the Holy Trinity, but also as one of the most significant sources of Augustine's epistemological and anthropological views.

thinking begin with language and lead to reality, or does language begin with thinking and cognition? Is a bit of thinking and cognition a necessary condition for the emergence of language? In the mature works, *De Trinitate* and *De doctrina christiana*, the problems of language are elevated to a new level of reflection, i.e., the interests that are already present in the early works, such as *De dialectica* and *De magistro*, are significantly expanded and further developed.

Although the sign-object (*signum-res*) pair is already present in the early works such as *De dialectica* and *De magistro*, its most systematic form appears in *De doctrina christiana* (Catapano, 2019–2024, 435–445). What makes this text unique is that things are primarily understood as objects of faith, while signs – as the Christian Scripture that expresses these objects of faith. However, not all things can be signified: God, the highest of all things (*summa res*), has no adequate sign²⁶¹, and nothing worthy of him can be said about him (*Doctr. chr.* I.5.5), since he is simply inexpressible (*Deus ineffabilis est*) (*Ibid.*, I.6.6). The latter difficulty makes the understanding of the Scripture a challenging task, as it is unclear how to treat this special text²⁶² that seeks to grasp divine reality. The relationship between the thing and the sign could be resolved in various ways. First of all – in favor of the sign, because the object of faith is accessible through the signs, i.e., the Holy Scripture. This sacred text is highly valued as an entirety of signs that express God’s will, which are equal to or even greater than spoken signs. Augustine claims that the Holy Scripture is a single utterance of God (*unus sermo Dei*) (*En. Ps.* 103[4].1) and contains signs given by God (*signa divinitus data*) (*Doctr. chr.* II.2.3). Looking chronologically, therefore, the sign takes precedence over the thing: things are known/taught through signs (*res per signa discuntur*) (*Ibid.*, I.2.2). Furthermore, analysis of the Holy Scripture cannot be replaced by direct access to the objects to which it refers

²⁶¹ To illustrate the difference between speaking in a sensual and a spiritual sense, Augustine considers the word *Deus*: “Is this actually the whole reality that God is, three letters and one syllable? Or is this as trifling as what is understood in this is precious? What happened in your heart when you had heard ‘God’? What happened in my heart when I said ‘God’? A certain great and perfect substance was in our thoughts, which transcends every changeable creature of flesh and soul (*Magna et summa substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale*)... What, then, is in your heart when you think of a certain substance that is living, eternal, omnipotent, infinite, everywhere present, everywhere whole, nowhere confined? When you think of these attributes, this is the **word** about God in your heart (*verbum de Deo in corde tuo*)” (*Io. eu. tr.* I.8).

²⁶² Teaching derived from the Christian Scripture (*sancta Scriptura, sacra Scriptura*) was regarded as divine teaching (*doctrina divina*) (*Trin.* XV.11.20).

– this emphasizes the inevitability of human communication (*Ibid.*, prol. 5). However, the relation of the sign and the thing can be considered also in a similar way to that employed in the dialogue *De magistro*. Even in the case of signs such as those in the Christian Scripture, a sign does not necessarily lead directly to the disclosure of the object. This is why Augustine wrote a text such as *De doctrina christiana*, which aims to clarify the meaning of signs. Being a thing is a condition for existence in general since whatever is not a thing does not exist at all. Therefore, signs should be considered as belonging to the class of things: everything is a thing, but not everything is a sign. Nevertheless, every thing can potentially become a sign if it is agreed upon. All of this indicates that the pair of *signum-res* forms a unit that is hard to separate: a thing is not used to signify something, whereas a sign is a thing that is used for this purpose (*Ibid.*, I.2.2). It should be noted that a sign is a true sign only when it expresses the word carried in the heart (*verbum quod corde gestamus*), that is, what is understood in the soul. If it does not do so and the meaning remains untransmitted, then, this sign is defective and must be replaced with a new, more perfect one. So, the distinction between the thing and the sign can be resolved in favor of the thing, for a thing is ontologically more stable than a sign. A thing does not require a subject to validate it in order to be a thing, because a thing is discovered and found, and not established. However, for a sign to be a sign, the observer’s attention and agreement (*consensus observantis*), a mutual consent is necessary (*Doctr. chr.* II.24.37–26.40). To provide an additional argument for the primacy of things over signs, it is worth noting that limiting oneself to the class of signs while leaving things aside is an unjustifiable step from a moral point of view. For knowledge of things educates and builds up, whereas knowledge of signs often leads to pride (*Ibid.*, II.13.20). This puzzle in *De doctrina christiana* could be considered as a part of the question about the interplay between reality, thought and language – a topic that is increasingly important in the contemporary discourse.

In order to explain the mature version of Augustine’s semiotic triangle, it is necessary to take a closer look at the topic of introspection. Augustine is the thinker who deeply adopted the well-known ancient imperative “Know thyself” (*γνῶθι σεαυτόν* or *cognosce te ipsum*). His way of thinking is an exemplary form of introspection²⁶³ or self-reflection that

²⁶³ Introspection is the term used to describe an act of thought directed towards oneself. The signs of Augustinian introspection may be seen in the following expressions: returning/turning back to oneself (*redire in se ipsum*), restoring/returning oneself to oneself (*se sibi reddere*), gathering/collecting oneself within oneself (*se ipsum in se colligere*), being directed toward oneself

pays special attention to inner experiences. The following expressions could be employed in order to illustrate this: “Do not go outside, come back into yourself, it is in the inner self that Truth dwells”²⁶⁴ (*Uera rel.* 39.72), “So turn your eyes to the person within”²⁶⁵ (*S.* 52.18), “Let everyone who has the aptitude listen to your [God’s] spoken word within”²⁶⁶ (*Conf.* XI.9.11). However, strictly speaking, Augustine is not the founder of introspection, the idea of an inward-oriented higher layer of reality can be traced back to thinkers such as Aristotle and Plotinus. According to Aristotle, the summit of reality is thinking that thinks thinking (*νόησις νοήσεως νόησις*) (*Met.* XII.IX.1074b), whereas, for Plotinus, thinking of oneself (*αὐτό τι ἑαυτοῦ νοῆν*) signifies the highest kind of thinking (*Enn.* V.3.13.13–17). Unlike Aristotle, Plotinus does not regard this process as the first and highest level of reality, the One. In fact, self-reflection appears only in the second hypostasis, the Intellect (*νοῦς*), which reflects upon itself by contemplating intelligible entities (*νοητὰ*), i.e., Plato’s Ideas. The relationship between Intellect and Ideas could be described as follows: the thinker, the process of thinking and the object of thought (*νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν*) are one and the same²⁶⁷ (*Enn.* V.3.5.43). Coming back to Augustine’s conception of interiority, other names for it are the heart (*cor*) and the inner man²⁶⁸ (*interior homo*), which is distinguished from the exterior man (*exterior homo*) by its capacity to understand (*intellegere*). Augustinian interiority is special in that it includes the topic of mental triads. As it is stated in *De Trinitate*: “when it [mind] turns to itself in thought, a trinity/triad is formed”²⁶⁹ (*Trin.* XIV.10.13). The idea about the triadic structure of the mind could be considered as an export from the theological discourse. One might assume that equivalents are sought in lower levels of reality to explain the theological mystery of the Holy Trinity. However, Augustine’s approach, which is based on three inseparable elements (i.e., triads), is based not only on the Christian

(*in se intendi*), being turned back (*reverti*), and turning, being turned (*convertere, converti*) toward God, truth (O’Daly, 1987, 208).

²⁶⁴ *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

²⁶⁵ *Respice ergo interiore hominem tuum.*

²⁶⁶ *Audiat te intus sermocinantem qui potest.*

²⁶⁷ When considering the origins of these Plotinian ideas, it is important to include not only Plato and Aristotle, but also the philosophical systems of Severus, Atticus, Albinus, and Alexander of Aphrodisias (Armstrong, 1960, 411–413).

²⁶⁸ As Cavadini rightly points out, Augustine’s *interior homo* is often translated into English as *inner self*, *my inmost self*, rather than the *inner man* or the *inner human being*: the former translation narrows the scope of the Latin concept *interior homo*, excluding the five inner senses and the dimension of corporeality; therefore, priority should be given to the latter (2007, 119–132).

²⁶⁹ *Quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas.*

Scripture, but also on subtle philosophical arguments. Therefore, considering triads merely as a consequence of the theological mystery of the Holy Trinity would be a simplification, rather, a hypothesis should be raised about their philosophical function. The principle *si fallor, sum* (*Ciu.* XI.26) plays a significant role in formulating triads²⁷⁰. Probably, Augustine's intention in developing a system of triads is to demonstrate that the interiority is a multi-layered medium which contains linguistic elements and simultaneously surpasses ordinary language.

The topic of introspection implies the necessity of considering the problem of mind (*mens*). Augustine faces some paradoxes: the acts of the mind are considered as distinct ontological units that are called as both substances and accidents. Namely, the mind and its acts are called substance and its quasi-duplicates, or substance and its attributes. On the other hand, the distinction between the mind and its acts is cancelled: *mens* and *notitia sui*, *amor sui* are considered as different terms referring to the same ontological unit. These lines of inquiry circulate as *fautes de mieux*, and none of them becomes a final choice. If Augustine's intention had been to lead the reader to the point where these lines of thought cross, a confusing consequence would have been reached: the question of the self-knowing mind is not resolved consistently, but rather there is eclecticism and a number of competing solutions between which he balances. However, Augustine's reliance on mutually incompatible premises and allowance of the coexistence of all their consequences is reasonable. The lack of a more precise answer can be explained at least in two ways. On the one hand, it is inspired by the Christian conception of God as *una essentia, tres Personae* – the mind, due to its image-like nature, is understood on the basis of principles like those of God. On the other hand, it is an attempt not only to provide a rational justification for the Christian conception of God derived from Scripture, but also to reflect on philosophical traditions and to modify them: for example, some ideas can be traced back to conceptions of Plotinus'

²⁷⁰ Augustine formulates *si fallor, sum* as the first self-evident truth with the aim of refuting the Skeptics. This can be explained as follows: if I am mistaken about everything I think, the act of making a mistake still testifies to my existence as the one who makes the mistake. So, an inability to recognize the truth does not negate the existence of the thinker, but rather reveals it more clearly. Building upon this, the other self-evident truths are developed as follows: I know that I am, I know that I know, I will to be and to know (*Ciu.* XI.26). These truths, flowing from acts of being, knowing and loving/willing (*esse, nosse, amare*), give the basis for contemplating the mind as a triadic phenomenon. The outcome is the triad *mens-notitia sui-amor sui*, extensively discussed in book IX of *De Trinitate*.

νοῦς and Aristotle's *νόησις*. The paradoxes that Augustine confronts when reflecting on the problem of the mind seem to be rooted in the Neoplatonic tendency to reject the possibility of a *via analogiae* between the material and intelligible realms. His aim is perhaps to demonstrate that principles suitable for the material realm cannot simply be transferred to the intelligible realm. If the mind, which is the best part of human nature, cannot, or can only with certain reservations, be considered according to the principles of the material realm, then this would be all the more unjustifiable if applied to God, who greatly surpasses human nature (*Trin.* V.1.2). According to Plotinus, the principles of cognition applicable in the sensible world are not a starting point for ascending towards the *οὐσία νοητή* – that is, what truly exists (Chiaradonna, 2016, 75–86). Plotinus prefers to assume that these worlds are heterogeneous rather than analogical (in this respect, he differs from Plato's views). In such a case, access to the intelligible level of reality is independent of the sensible one and even requires detachment from it. This kind of approach is particularly evident in the mature writings of Augustine and can be illustrated by his criticism of the Manichaean Faustus, who sought to understand the truth (*intellegere veritatem*) by contemplating corporeal forms (*formas corporeas cogitare*) (*C. Faust.* 20.7). According to Augustine, thinking about such abstractions as justice, faith, truth, love and goodness is entirely incomparable to thinking about defined, well-known bodies – the refusal to confirm that is the straight way to vain images (*inania phantasmata*). Proceeding along this line of interpretation would give a response to the approach that presents Augustine as capable of integrating empirical data into a pre-established theological framework. This becomes particularly relevant when discussing his conception of inner speech, or the idea that the inner word is the true word (*verbum verum*).

Augustine's concept of the inner word marks a new stage in his reflections on language which complements, rather than contradicts, his earlier approach. It circulates in Augustine's writings in such forms as *verbum in corde*, *verbum cordis*, *verbum mentis*, *verbum intimum*, *verbum interius*, etc. Although there is a certain degree of similarity with his early conception of verbal meaning, the two are not identical since verbal meaning, as *dicibile* in *De dialectica*, is derived from the spoken word, whereas *significatio* in *De magistro* is derived from the signified objects/things themselves (*significabilia*), which are revealed through God's grace. In turn, *verbum in corde* in *De Trinitate* comes from knowledge (*scientia*) lying in memory or from the actual reflection (*cogitatio*) of what has already been known. The concept of inner speech or the inner word is

considered to be spoken through thought²⁷¹ and beyond all verbal signs. So, *verbum in corde* is rather a step that goes beyond the semiotic triangle established in his earlier works. Nowadays, Augustine's concept of the inner word is closely linked to ongoing debates about Gadamer's interpretation of it. Gadamer's statement that being and language coincide and participate in one another stimulates this discussion. This statement means that the human relation with the world is entirely linguistic, and that there is no pre-linguistic or non-linguistic world. It is intriguing that these insights are extracted precisely from Augustine's writings. The essence of the intrigue, whose origins should be linked to Grondin, is that the inner word established by Augustine is regarded as the foundation of the universality of Gadamer's hermeneutical project²⁷². Can Augustine's concept of the inner word be incorporated into Gadamer's hermeneutical project without any loss? It seems it cannot. The similarity between Gadamer's and Augustine's views has been overstated. This has largely contributed to the dominance of Grondin's interpretation, and it would be more reasonable to regard Thomas Aquinas's concept of *verbum mentis* as forming the basis of the universality of the hermeneutical project (Vessey, 2011, 158–165). Romele makes a similar point, noting that Grondin did not sufficiently appreciate the religious dimension of Gadamer's thought, and is mistaken in claiming that Augustine's *verbum in corde* signifies a circulation back-and-forth between what is said and what is unsaid – in fact, Augustine does not presuppose a dialogue taking place beyond or alongside the utterance (2015, 422–439). Romele argues that Augustine's *verbum in corde* is an innovation compared to the philosophical systems of Plato, Aristotle and the early Stoics, as it is a concept saturated with theological content – he is the first to think of the concept of the inner word in light of the doctrine of grace. Brachtendorf, in turn, argues that Gadamer's interpretation is problematic in that Augustine's ideas do not represent a reformulation of the ancient Greek conception of language or the opening up

²⁷¹ The mouth of thought or of the heart (*os cogitationis et cordis*) is internal and invisible (*Trin.* IX.9.14).

²⁷² Gadamer's project of philosophical hermeneutics can be described as a response to Cartesian thought, which is characterized by the ambition to establish a timeless, tradition- and context-independent subject (Wisse, 2013, 1130–1134). Gadamer criticized the high status of the method in Western scholarship, the idea that truth is revealed through the application of it. He believed this to be an illusion – truth indeed reveals itself as something that takes form during the process of interpretation. Every interpretation is understood to be rooted in specific historical circumstances from which it can never liberate itself; therefore, belonging to tradition and prejudices (or simply preconceptions) is of decisive importance in the process of understanding. Understanding is a process of merging horizons.

of a new dimension; rather, they are a development of it (2000, 305–331). Gadamer differs from Augustine precisely insofar as he refuses to accept the pre-linguistic nature of the inner word (Jensen, 2017, 265–267). Therefore, it could be suggested that Augustine developed a theory that integrated the Christian concept of the Holy Trinity into Greek philosophy without requiring the latter to change radically – as such, it cannot be considered an anticipation of Gadamer’s system.

A closer look at this discussion requires an inquiry into Augustine’s definition of *verbum in corde*. The outlines of it emerge from the following statements:

- It is true knowledge (*notitia*) of things, which we have with us as a kind of word that we beget by uttering inwardly (*verbum apud nos habemus*), and that does not depart from us when it is born. When we speak to others, we put our voice or some bodily gesture at the disposal of the word that abides within, in order that by a kind of perceptible reminder the same sort of thing might happen in the mind of the listener as exists in and does not depart from the mind of the speaker²⁷³ (*Trin.* IX. 7.12).
- The word can be understood in three ways: (a) whatever occupies a space of time with its syllables, whether it is spoken aloud or merely thought; (b) everything that is known is called a word impressed on the consciousness, as long as it can be produced from the memory and described, even when we dislike it; (c) everything conceived by the mind that is liked or loved²⁷⁴ (*Trin.* IX.10.15). The last case – knowledge that includes an element of love (*amata notitia*) – is an answer to the question of what *verbum in corde* is.
- It is the thought formed from the thing we know that is the word which we utter in the heart (*verbum est quod in corde dicimus*), a word that is neither Greek nor Latin nor any other language; but when it is necessary to convey the knowledge in the language of those we are speaking to, some sign is adopted to signify this word... Thus, the

²⁷³ *atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit.*

²⁷⁴ *Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur; aliter omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur.*

word which makes a sound outside is the sign of the word which lights up inside, and it is this latter that primarily deserves the name of ‘word’... [word] which precedes all the signs that signify it and is begotten of the knowledge abiding in the consciousness, when this knowledge is uttered inwardly (*intus dicitur*) just exactly as it is²⁷⁵ (*Trin.* XV.10.19–20).

- It is not the voice which is thought about in silence, and which is either Greek or Latin or any other language, but it is the matter itself (*res ipsa*), before any variety of expression in any language, is so to say naked to the intelligence in the bed-chamber of the heart (*in cubili cordis*), and which in order to come out from there is clothed in the voice of the speaker²⁷⁶ (*S.* 187.3).
- There is in man himself a word which remains within (*quod manet intus*)... There is a word which is said truly in the spirit (*spiritualiter dicitur*) – that which you understand from the sound (*quod intellegis de sono*), but is not the sound itself... This word which sounds forth passes away. But what the sound has signified (*quod significavit sonus*) and what is present in the thought of the one who said it and in the understanding of the one who heard it, this remains when the sounds have passed away²⁷⁷ (*Io. eu. tr.* I.8).
- what we have in mind to reach the minds of our hearers through their ears of flesh, the word which we have in our thoughts/heart (*verbum quod corde gestamus*) becomes a sound, and is called speech (*locutio*). And yet this does not mean that our thought (*cogitatio*) is turned into that sound, but while remaining undiminished in itself, it takes on the form of a spoken utterance by which to insert itself into their ears,

²⁷⁵ *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur... Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen... [verbum] quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est.*

²⁷⁶ *Non cum ipsa vox in silentio cogitatur, quae vel graecae est, vel latinae, vel linguae alterius cuiuslibet: sed cum ante omnem linguarum diversitatem res ipsa quae dicenda est, adhuc in cubili cordis quodam modo nuda est intellegenti, quae ut inde procedat loquentis voce vestitur.*

²⁷⁷ *Est verbum et in ipso homine, quod manet intus... Est verbum quod vere spiritualiter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus... Hoc verbum transit, quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intellegente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis.*

without bearing the stigma of any change in itself (*mutatio*). That is how the Word of God was not changed in the least, and yet became flesh, in order to dwell amongst us²⁷⁸ (*Doctr. chr.* I.13.12).

Reflection on all these statements opens several important points. In establishing the concept of the inner word, Augustine proposes a kind of medium that transcends its relationship with external spoken language rather than relies on it. So, the inner word could be considered of pre-linguistic or pre-verbal nature. Gadamer tends to view the process of thinking as closely tied to the linguistic process: for him, speech and thought are on the same level. While, for Augustine, language is not equivalent to thought. The act of thinking is essentially the utterance of the inner word – this should not be confused with the spoken word, which is related to the external word (*vox verbi*). As Catapano rightly points out, the inner word or utterance of the heart (*locutio cordis*) is a thought situated midway between cognition and its expression – it is a universal²⁷⁹ language common to all that takes on various conventional signs (2024, 40–44). The vocal expression, appearing as *verbum vocis*, does not signify reality or the thing directly, but rather actualizes the *mens* and *scientia* held in memory (Brachtendorf, 2019–2024, 875–883). If going back to the context of *De dialectica* and *Confessiones*, the spoken word refers to a thing (*res*), whereas, in the context of *De Trinitate*, it rather refers to the inner word (*verbum intimum*). Despite the ambition to define *verbum in corde* more precisely, it must currently be concluded that this is by no means a simple matter. Instead, it is a topic that requires careful consideration, and the present insights could serve as a source of the general guidelines. At least one issue is clear that Augustine’s intention to establish *verbum in corde* is based not only on obligations to theological doctrines. By establishing an analogy, or rather a similarity (*similitudo*), between the Word of God and human thought and speech, Augustine perfectly reflects on its limitations and the dangers they raise (Toom, 2007, 205–213). The concept of *verbum in corde*, indeed, goes far beyond the theological scope. Its role in answering the more general question of how we perceive reality should be reconsidered.

²⁷⁸ *id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.*

²⁷⁹ Augustine is more concerned with the universal than the conventional level of language, i.e., with the underlying foundation upon which the plurality of languages is based (Santi, 1990, 133–134).

The Implications for Other Fields of Augustine's Philosophical System

Returning to the purpose of Augustine's interest in the phenomenon of language, to the degree of trust he places in it, and to the other thematic fields to which this focus on language extends, a few concluding remarks should be made. The relationship between language and reality (as extralinguistic) is interesting for Augustine insofar as it contributes to the question of reality itself, and, in particular, to the question of its truest and deepest level, i.e., that of God and the soul. How does reflection on the phenomenon of language enable Augustine to answer the questions of God and the soul? By employing the distinction of being, thinking, and speaking the search for the link or analogy between the human and the divine is established. When the distinctness of the soul's acts – *esse*, *cogitare*, and *dicere* – is considered, the distance between the soul and God comes to the fore, since in God these acts coincide absolutely. When the overlay at the level of the soul is taken into account, particularly between *cogitare* and *dicere*, the possibility of a reduced distance between the human and the divine is demonstrated. So, the relationship between the soul and God is a kind of fluctuation between distance and closeness, and *vice versa*, i.e., at the core of distance lies the expectation of a closeness, while the experience of closeness retains a persistent remnant of distance. This duality, which is one of the most profound constants of human existence, embraces perhaps all of Augustine's writings.

How valid is the knowledge gained about God and the soul, and to what extent is this determined by the capacity of language to represent reality? This is a complex issue that implies many aspects. In brief, although Augustine frequently expresses uncertainty on the relevance of the results reached about God and the soul, this should not be interpreted as a doubt on the representational capacity of language itself. Since these questions are resolved not solely by the analytical process of understanding but also by the entering into the order of love (*ordo amoris*), namely, by moral progress based on the interplay between *liberum arbitrium* and *gratia*. Consequently, the language is not disqualified; it is capable to represent reality, both external and internal, even if such representations are marked by imprecision²⁸⁰. Since, for Augustine, the interiority expresses the divine reality more profoundly than the exteriority, it follows that the significance

²⁸⁰ "There are few things, in fact, which we state accurately, far more we express loosely, but what we mean is understood" (*Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*) (*Conf.* XI.20.26).

of the *verbum in corde* increases in comparison with the *verbum vocis*, which is expressed externally. This line of interpretation provides an alternative to the Gadamerian approach, which suggests that thinking is never faced directly, but always mediated through external expression. Language, for Gadamer, is not merely an instrumental but rather a primary and universal medium, what means that a close relation (or even an identity) between thinking and its linguistic articulation is established. However, the reconsideration of Augustine's terminology suggests a different conclusion: for him, *verbum in corde* signifies an inner word of no particular language (*verbum nullius linguae*) (*Trin.* XV.10.19–20). Thus, the domain of pure thinking is explicitly detached from any particular linguistic system and situated beyond them. This alone could be sufficient to justify the distinction of thinking and speaking as a valid one. Gadamer's interpretation may be accepted only insofar as the inevitable gap between *verbum in corde* and *verbum vocis* is recognized, i.e., for Augustine, spoken words always fall short of what they are intended to express, and the full expression of thinking in language remains an unattainable task.

Although language is capable of pointing toward a reality which opens up beyond the language, at the same time it is clear that it imposes oversimplified distinctions that serve only as provisional outlines or approximations and tend to disappear with a deeper understanding of reality. It would be difficult to deny that, if all the reality was reduced to the distinction between the sensible and the intelligible, Augustine would consider the intelligible as primary and superior since a perspective based on the sensibility leads toward *cogitatio carnalis*²⁸¹, which, like a veil, blocks the access to non-sensible, intelligible realities. It should be noted that, as a Christian thinker, Augustine does not seek to deny the sensible – but rather to restore its value. This restoration, of course, does not come at the cost of equating the sensible with, or elevating it above, the intelligible. The subordination between the two is preserved, despite the growth in status of the sensible. But what if reality was reduced to the distinction between objects/substances and processes? Augustine's conception of God as the supreme, eternal, and immutable thing (*summa res*) may serve for the primacy of objects. In accordance with the Platonic tradition, Augustine maintains that the divine realm transcends²⁸² all change, and that whatever is

²⁸¹ “Such things are carnal: banish them from your hearts” (*Carnalia sunt ista, pereant de cordibus vestris*) (*Io. eu. tr.* 40.5).

²⁸² What happened in my heart when I said ‘God’? A certain great and perfect substance was in our thoughts, which **transcends** every changeable creature of flesh and soul (*Quid factum est in corde meo, cum dicerem: Deus? Magna et*

subject to change (the mutable reality) cannot be the supreme God²⁸³ (*Ciu.* VIII.6). On the other hand, his well-known reflections on time as the tension of the soul/consciousness (*distentio animi*) (*Conf.* XI.26.33), as an ungraspable phenomenon, suggest that the processuality may also take primacy. One more possibility could be to treat this distinction itself as flexible, not requiring a commitment to either of its members as the ultimate aspect of reality. From this point of view, the substantial and processual aspects of reality, as articulated in language, may represent only the provisional framework that melts away with the deeper reflection of it. Such as these paradoxes reveal all the more clearly that the structure of reality can be accessed through language only partially. This corresponds to Augustine's aim to overcome the pseudo-knowledge of reality, above all of God and the self, by opening new questions and expanding the horizons of inquiry. He simultaneously pretends to a more complete picture of reality and preserves the awareness that it has a permanent dimension of mystery and inexplainability.

By formulating the semiotic triangle, Augustine places his epistemology closer to the fields of ethics and theology. The eudaimonistic premise that all human beings desire happiness²⁸⁴ (*Ciu.* X.1.1) is related to *philosophia rationalis* in the following way: the vision of the Platonic Ideas, which constitutes the highest form of happiness, is reserved for the few, i.e., for those who fulfill the Christian ethical requirements (*Diu. qu.* 46). The spoken word serves as the basis for mutual understanding among human beings²⁸⁵, whereas the word of the heart (*verbum in corde*), independent of any particular linguistic system, enables a bond with God²⁸⁶. Such a communion with God, understood as the transition from disordered to rightly

summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animaleam (*Io. eu. tr.* I.8).

²⁸³ *quidquid mutabile est, non esse summum Deum.*

²⁸⁴ *beatos esse omnes homines velle.*

²⁸⁵ "That all these explanations have to be delivered through the spoken word is due to the needs of that abyss which is this world and the blindness of the flesh, for when people cannot see the truth under consideration, it must be dinned into their ears" (*Quibus omnibus vocibus corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus*) (*Conf.* XIII.23.34).

²⁸⁶ "My confession to you is made not with words of tongue and voice, but with the words of my soul and the clamor of my thought, to which your ear is attuned... This is why, O my God, my confession in your presence is silent, yet not altogether silent: there is no noise to it, but it shouts by love" (*Neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua... Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu*) (*Conf.* X.2.2).

ordered love (*ordo amoris*), i.e., which means the cultivation of virtue (*virtus*)²⁸⁷, is not achieved through human effort alone²⁸⁸, but, rather, is the result of the cooperation (*concursum*) of the human and the divine. God is the principle of unity within Augustine's epistemology and ethics, i.e., a person cannot attain knowledge without a proper moral state, nor can he maintain a proper moral state without knowledge, and, ultimately, he cannot either know or live morally without the assistance of divine grace. Rather than seeking to demarcate epistemology, ethics, and theology (this would mean the anticipation of tendencies of the Enlightenment), Augustine aims to reveal the profound unity of them. What is more, the analysis of the semiotic triangle sheds new light on the relationship between the philosophical and theological registers of his thought. The varying predominance of spoken and mental language serves as a mirror of the latter relationship. The spoken word and the inner word are bound together by close, symbiotic ties. The interaction between the philosophical and theological registers in Augustine's writings could be seen in a similar way, i.e., the development of an argument in the philosophical manner opens a broader horizon for theological inquiry, and thereby strengthens theological argumentation, and, in turn, the application of the theological arguments provides guiding impulses to philosophical inquiry, i.e., the incorporation of Christian principles enables a richer and more profound approach to philosophical questions. Augustine's search for answers to theological questions is closely linked to the philosophical profile that these questions acquire. In this sense, philosophical problems are already implicitly contained within theological inquiry. This may also be expressed by saying that what is dogmatic, orthodox, and strictly framed is originally intertwined with what is flexible and open to new lines of argumentation.

These few final points, which should be enriched with new arguments in future research, are intended to demonstrate that the development of Augustine's conception of language may serve as a key for approaching his philosophical system from a broader perspective.

²⁸⁷ "The best brief definition of virtue is to say it is the ordering of love" (*definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*) (*Ciu.* XV.22). In moral issues, priority is given to desire or love (*amor*) rather than to knowledge or understanding (*ratio*): "For, we do not call a man good because he knows what is good, but because he loves it" (*Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit*) (*Ciu.* XI.28).

²⁸⁸ "When I am good, confession to you consists in not attributing my goodness to myself, because though you, Lord, bless the person who is just" (... *cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi quoniam tu, Domine, benedicis iustum*) (*Conf.* X.2.2).

CONCLUSIONS

1. Augustine's way of thinking could be described as a synchrony of the two forms of argumentation, i.e., as a dialogue with philosophical traditions and the Christian Scripture. The complementary relationship between the philosophical and theological registers characterizes his approach as an ingenious balance among distinct assumptions and starting points, as an ability to intertwine these two registers into a coherent whole. This means that there are two streams running through Augustine's thought which are distinct but never completely separated. Although his ideas have significant affinities with early Stoic and Neoplatonic philosophy, it would be insufficient to call them as a simple continuation of these traditions – at least in such works as *De dialectica*, *De magistro*, *De Trinitate*, and *De doctrina christiana*, which are interrelated by thematic and conceptual concerns. On the other hand, Augustine's approval of ideas derived from the Christian Scripture does not mean a cancellation of philosophical inquiry. His familiarity with philosophical traditions should not be understood as a passive reception that diminishes as his theological interests grow, but rather as a sustained and subtle dialogue that preserves its own autonomy. Augustine's way of doing philosophy can be called as being determined by his theological framework.
2. The development of Augustine's conception of language can be articulated in terms of two distinct stages. In the early stage, his account is structured around a semiotic triangle of the object, the sign that signifies it, and the concept or meaning. In the mature stage, this triangle is supplemented and reoriented by the inner word (*verbum in corde*). As a result, the primacy given to the verbal sign or spoken word (*verbum vocis*) in his early stage gradually diminishes with the inclusion of the inner word. Upon the entrance of the mature stage, the starting point is no longer the spoken word but the mental word. Strictly speaking, the mental word does not mean an innovation, but rather the outcome of a gradual development that remains closely related to its predecessors – the terms *dicibile* and *significatio* – in several important respects. In particular, the word (not the statement, syllogism, etc.) continues to function as the minimal bearer of verbal meaning, while the mind, considered as intelligible rather than sensible in nature, remains the locus in which these meanings are

contained. The origins of these ideas are already present in Augustine's early treatise *De dialectica*, where the notion *dicibile* is often considered in the proximity (in fact, limited!) of the early Stoics. Namely, the close link between verbal meaning and the single word, as well as the conception of the mind as a container of these meanings, find little support in Stoic theory focused on the analysis of sayable at the level of statement and as subsisting in accordance with reason, which itself is considered as belonging to the material or corporeal level of reality. Augustine's mature concept of *verbum in corde* has the multiple layers, whereas, its main specificity comes from the theological discourse within which it is articulated, in particular from its relation to *Verbum Dei*. This theological discourse leads to some paradoxical outcomes: the inner word is considered as independent of any particular linguistic system, incommensurable, and, at the same time, intimately related to sensible reality. Taken together, these aspects provide sufficient reasons for distinguishing *verbum in corde* from Augustine's early reflections on verbal meaning, while also, what is even more important, for considering a turn in his overall picture of language.

3. The two stages of Augustine's conception of language should not be considered as opposed, but rather as gradually developed and compatible with each other. Their compatibility is sustained by at least two theological principles. The first could be derived from the Christian commandment of love for God and for one's neighbor. Both *verbum vocis* and *verbum in corde*, as being irreducible to one another, are necessary for the fulfilment of this twofold commandment. The *verbum vocis* is the foundation of *societas* or *civitas*, that is, it enables the communion among humans, while the *verbum in corde* enables communion with God. The orientation of the heart (*cor*) toward God depends upon what transcends ordinary linguistic systems, i.e., upon what is simple, uncomposed, and minimally mediated. Meanwhile, human interaction is necessarily mediated by a system of signs, particularly by speech articulated by the voice, which itself presupposes an inner dialogue based on the divine illumination. Augustine's theory of illumination, as a distinctively Christian account of the epistemological subordination of human cognition to God, serves as the basis for both the validity of signs and the interchange of verbal meanings among humans. The second principle that guarantees the compatibility of his twofold

approach on the relation among being, understanding, and verbal signification goes from the Christian doctrines of *Incarnatio* and *Resurrectio*. Within the scope of these theological mysteries *Incarnatio* and *Resurrectio*, the external world, understood in terms of corporality or materiality, is no longer a locus of evil situated at the margins of reality. Rather, both interiority and exteriority are the domains of divine creation and, as such, are intrinsically good; consequently, the status of the *verbum vocis* is restored. Although Augustine resolves the relation of interiority and exteriority in favor of interiority, this priority does not implicate an opposition between the two. Instead, it presupposes that an account of the human as constituted of *homo interior* and *homo exterior* (a view that stands far from Cartesian dualism between *res cogitans* and *res extensa*!) is close to the relation between mental and spoken speech.

APIE DISERTANTE

Disertantė Vilniaus universitete įgijo sociologijos bakalauro laipsnį (2009) bei filosofijos magistro laipsnį (2011). Filosofijos doktorantūros studijų metu (2011–2018) vienus metus atliko *Erasmus+* doktorantūros praktiką Roma Tre universitete, Italijoje, naudojosi popiežiškojo patristikos tyrimus vykdančio instituto *Augustinianum* bei popiežiškojo Grigaliaus universiteto bibliotekų ištekliais. Doktorantūros studijų metu skaityti trys pranešimai moksliniuose renginiuose: Birmingamo universitete, Jungtinėje Karalystėje (*The Sixth British Patristics Conference*, 2016), Roma Tre universitete, Italijoje (*Workshop*, 2017), Zelionos Guros universitete, Lenkijoje (*Reception of Ancient Political Ideas and Models in Modern European Culture till the End of the 20th Century. Current Research and Future Perspectives*, 2017). Publikuoti du straipsniai disertacijos tema (žr. p. 193).

Disertantė veda šv. Augustino filosofijos (nuo 2017) bei šv. Tomo Akviniečio (nuo 2023) filosofijos seminarus Vilniaus universiteto Filosofijos fakultete. Du kartus yra atlikusi *Erasmus+* darbuotojų praktiką Padujos universitete, Italijoje (2023 ir 2024). Vienos iš jų metu šio universiteto tęstiniame Viduramžių filosofijos seminare (*The Medieval Philosophy Seminar*) pristatyta rengiamos disertacijos dalis. Tiriamojo darbo tikslų vedama viešėjo *Angelicum* (2024) bei Vatikano apaštališkojoje (2025) bibliotekose.

Disertantės moksliniai interesai apima vėlyvosios Antikos bei Viduramžių filosofiją.

MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

1. Kurlavičiūtė, G., 2018 (2015). Protas, pažįstantis save patį: dvynio sutiktuvės? Augustino *De Trinitate*. *Religija ir kultūra*, 16–17: 7–17. <https://doi.org/10.15388/Relig.2015.1>
2. Kurlavičiūtė, G., 2017. Augustino *De dialectica* ir ankstyvieji stoikai: kalbinių reiškinių skyrybos. *Problemos*, 92: 158–168. <http://dx.doi.org/10.15388/Problemos.2017.92.10912>

PADĖKA

Akademinei bendruomenei

Nuoširdžiai dėkoju disertacijos vadovui prof. Nagliui Kardeliui už ilgametę pagalbą, palaikymą bei auksinę kantrybę, laukiant šio darbo pabaigimo. Dėkoju prof. Mariui Povilui Šaulauskui, padėjusiam įžengti į šv. Augustino filosofijos pasaulį filosofijos magistrantūros studijų metu bei teikusiam gelminių pastabų ir vėliau. Dėkoju prof. Riccardo Chiaradonnai (Roma Tre universitetas), kurio dėka atradau dar nepažintą optiką į senosios filosofijos istoriją, bei prof. Giovanni Catapano (Padujos universitetas) už įkvėpimą bei taiklius orientyrus, kurie kaip kelrodė žvaigždė vedė pirmyn. Dėkoju *Augustinianumo*, popiežiškojo patristikos tyrimus vykdančio instituto, bibliotekininkams prof. Kolawole Chabi OSA ir prof. Juanui Antonio Gaytánui Lunai OSA, maloniai atvėrusiems šios bibliotekos turtus mano ieškojimams. Dėkoju dr. Don Marco Mazzarini už dosnią pagalbą, pasiekiant šios bibliotekos naujausius išteklius jau sugrįžus gimtinėn. Galiausiai dėkoju mano vestus šv. Augustino filosofijos seminarus lankiusiems studentams ir studentėms, kurių stropumas bei polėkis leido patirti žingsnių po šio mąstytojo kūrybą bendrystę.

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
bookshop.vu.lt, journals.vu.lt
Tiražas 15 egz.