https://doi.org/10.15388/vu.thesis.1005
https://orcid.org/0000-0001-5063-5985

VILNIAUS UNIVERSITETAS
LIETUVIŲ LITERATŪROS IR TAUTOSAKOS INSTITUTAS

Mantas Tamošaitis

Fiktyvumo reabilitacija naujos epochos akivaizdoje:

šv. Augustino atvejis

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filologija (H 004)

VILNIUS 2026

Disertacija rengta 2020–2025 metais Vilniaus universiteto Filologijos fakultete.

Mokslinis vadovas – doc. dr. Vytautas Ališauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija – H 004).

Gynimo taryba:

Pirmininkas – prof. dr. Paulius Vaidotas Subačius (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija, H 004).

Nariai:

doc. dr. Vilius Bartninkas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija, H 004),

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

dr. Kristina Mitalaitė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001),

dr. Saulius Rumšas OP (Lietuvos kultūros tyrimų institutas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2026 m. lapkričio mėn. 25 d. 13 val. Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto V. Krėvės auditorijoje. Adresas: Universiteto g. 5, Vilnius, Lietuva, tel. 8 5 268 7207; el. paštas flf@flf.vu.lt

https://doi.org/10.15388/vu.thesis.1005
https://orcid.org/0000-0001-5063-5985

VILNIAUS UNIVERSITETAS
LIETUVIŲ LITERATŪROS IR TAUTOSAKOS INSTITUTAS

Mantas Tamošaitis

Rehabilitating the Fictive in the Face of a New Epoch:

The Case of St Augustine

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philology (H 004)

VILNIUS 2026

The dissertation was prepared between 2020 and 2025 at the Faculty of Philology, Vilnius University.

Academic Supervisor – Assoc. Prof. Dr. Vytautas Ališauskas (Vilnius University, Humanities, Philology, H 004).

This Doctoral Dissertation will be Defended in a Public Meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Prof. Dr. Paulius Vaidotas Subačius (Vilnius University, Humanities, Philology, H 004).

Members:

Assoc. Prof. Dr Vilius Bartninkas (Vilnius University, Humanities, Philology, H 004),

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

Dr Kristina Mitalaitė (Lithuanian Culture Research Institute, Humanities, Philosophy, H 001),

Dr. Saulius Rumšas OP (Lithuanian Culture Research Institute, Humanities, Philosophy, H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 1:00 p.m. on 25 November 2026 in the V. Krėvė Auditorium of the Faculty of Philology, Vilnius University. Address: Universiteto St. 5, Vilnius, Lithuania. Tel. +370 5 268 7207; e-mail: flf@flf.vu.lt

SANTRUMPOS

Augustino kūriniai

Conf.	*Confessionum libri tredecim*
Cresc.	*Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*
DDC	*De doctrina christiana libri quattuor*
De civ. D.	*De ciuitate Dei libri uiginti duo*
Ep.	*Epistulae*
Faust.	*Contra Faustum Manicheum libri triginta tres*
Mag.	*De magistro liber unus*
Quaest. Evang.	*Quaestionum euangeliorum libri duo*
Quaest. Hept.	*Quaestionum in Heptateuchum libri septem*
Retract.	*Retractationum libri duo*
Serm.	*Sermones*
Trac.	*In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*
Trin.	*De Trinitate libri quindecim*

Kiti pirminiai šaltiniai

Arist. *De an.*	Aristoteles, *De anima*
Arist. *Hist. an.*	Aristoteles, *Historia animalium*
Arist. *Mem.*	Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*
Arist. *Metaph.*	Aristoteles, *Metaphysica*
Arist. *Poet.*	Aristoteles, *Poetica*
Arist. *Rhet.*	Aristoteles, *Rhetorica*
Hes. *The.*	Hesiodus, *Theogonia*
Hom. *Od.*	Homerus, *Odyssea*
Oros. *Hist. adv. pag.*	Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos libri VII*
Pl. *Apol.*	Plato, *Apologia Socratis*
Pl. *Ion*	Plato, *Ion*
Pl. *Leg.*	Plato, *Leges*
Pl. *Phaedr.*	Plato, *Phaedrus*
Pl. *Phd.*	Plato, *Phaedo*
Pl. *Resp.*	Plato, *Respublica*
Pl. *Ti.*	Plato, *Timaeus*
Plot. *Enn.*	Plotinus, *Enneades*
Verg. *Aen.*	Vergilius, *Aeneis*

Biblinės knygos

Pr	Pradžios knyga
Lk	Evangelija pagal Luką
Jn	Evangelija pagal Joną
Apd	Apaštalų darbai
Rom	Laiškas romiečiams
Kor	Laiškas korintiečiams

Kitos santrumpos

LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*

TURINYS

ĮVADAS ... 9
1. Šiuolaikinių literatūros teorijų taikymo perspektyva ... 20
1.1. Tyrimo istoriškumas ir anachroniškumas ... 20
1.2. Fikcijos teorinės apibrėžtys ... 22
1.2.1. Iserio prielaidos: fikcija kaip antropologinė neišvengiamybė ir įmanomybės panorama ... 27
1.2.2. Wolfgango Iserio triada: *realumas*, *fiktyvumas*, *įsivaizdavimas* 29
1.3. Pasakojimo analizės instrumentai ... 34
2. SENOSIOS EPOCHOS KONTEKSTAS. FIKCIJŲ STATUSAS GRAIKŲ FILOSOFIJOJE ... 37
2.1. Fikcijos kaip epistemologinė problema: Platono μίμησις ... 39
2.2. Fikcijos kaip moralinė problema: Platono meno kūrinio psichologija ... 45
2.3. Fikcijų reabilitacija: Aristotelio mimezės autonomija ... 48
3. FIKCIJOS NAUJOS EPOCHOS AKIVAIZDOJE: ONTOLOGINĖ IR ETINĖ PASAKOJIMŲ PROBLEMATIKA ... 55
3.1. Augustino dualizmas ir ženklas kaip tikrovės surogatas ... 55
3.2. Istorinio pasakojimo statusas ... 64
3.3. Fikcinio pasakojimo statusas ... 74
3.4. Biblinio teksto statusas ... 86
4. FIKTYVUMO VAIDMUO IR REABILITACIJA KRIKŠČIONIŠKOJE KULTŪROJE ... 100
4.1. Fiktyvumas ženkluose: figūratyvūs ženklai ir iliuminacija ... 101
4.2. Transgresija ir transcendencija: trinarė teksto suvokimo struktūra ... 106
4.3. Trinarė teksto suvokimo struktūra (ne)atsivertimo scenose ... 112
5. ATVEJO ANALIZĖ: FIKTYVUMO RAIŠKOS LYGMENYS AUGUSTINO *CONFESSIONES* ... 120
5.1. Fiktyvumo raiška *Confessiones* autobiografinio pasakojimo struktūroje ... 121

5.2. Nuo *narratio* prie *meditatio*: pasakojimo metalepsė *Confessiones* pabaigos knygose 126
5.3. Nuo atminties prie autofikcijos: figūrinės pasakojimo strategijos *Confessiones* 129
6. IŠVADOS 139
BIBLIOGRAFIJA 142
Šaltiniai 142
Literatūra 144
SUMMARY 158
PADĖKA 176
APIE AUTORIŲ 177
MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS 179

ĮVADAS

Darbo tema, objektas, problema. Aurelijus Augustinas (354 m. – 430 m.), arba kitaip – šv. Augustinas, mąstė ir rašė radikaliai kintant Vakarų kultūros paradigmai. Iš Vidužemio jūros rytų, pirmiausia kaip viena iš žydiškųjų sektų, atslinkęs krikščioniškas tikėjimas dar I a. viduryje Romos imperijos sostinėje suburia pirmąsias bendruomenes (Lampe, 2003, p. 14). Nors pirmieji mūsų eros amžiai nuspalvinti gausių krikščionių kankinystės istorijų ir persekiojimo, šis tikėjimas vis giliau skverbėsi tarp įvairių Romos visuomenės sluoksnių. Augustinas gyvena paradigminio lūžio laiku: 41-eri metai iki Augustino gimimo, 313 m. Milano ediktu krikščionybė tampa legalia ir nebepersekiojama religija, o Augustinui sulaukus 26-erių, 380 m., Teodosijus I krikščionybę paskelbia oficialia Romos imperijos religija. Iki paties Augustino atsivertimo praeis dar kiek daugiau nei šešetas metų, tačiau jau tada jaunas, iš šiaurės Afrikos kilęs Augustinas buvo išraiškinga asmenybė – manichėjų tikėjimo apžavėtas, intelektualus ir retoriaus išsilavinimą įgijęs jaunuolis, besidomintis grožio ir jo tinkamumo klausimais – parašęs savo pirmąjį, vėliau prarastą, veikalą *De Pulchro et Apto* (žr. *Conf*. 4.13.20). Pagoniška Vakarų civilizacija jo akyse virto krikščioniška Vakarų civilizacija, o jis atsiduria šio virsmo priešakyje ir, jau vėliau, – kaip teologas, filosofas, dvasininkas – pačiame krikščioniškos kultūros kūrybos proceso smaigalyje.

Tai laikotarpis, kuriame filosofams ir teologams kliuvo užduotis naujai prabilti svarbiausiomis filosofinėmis temomis, taip pat ir tomis, kurias tradiciškai esame pratę svarstyti šiandieninės literatūros teorijos rėmuose. Į kultūros epicentrą kartu su naująja religija atėjus ir naujam (bibliniam) tekstų kanonui, iškyla jo apropriacijos plačiosios kultūros kontekste iššūkis. Maža to, šis krikščioniškų kanoninių tekstų rinkinys savo įgyta reikšme ir vaidmeniu kasdienybėje gerokai pranoksta ligtolinių pagoniškų kanonų statusą. Hermeneutika auštant naujai epochai tampa kultūriniu prioritetu, tiesiogiai lemiančiu kasdienį socialinį gyvenimą (Young, 1997, p. 4). Dėmesio centre atsiduria šventieji tekstai. Todėl iškyla ir kalbos galimybių išsakyti absoliuto, istorijos ir individo santykį problemos, o greta – tarpasmeninės komunikacijos galimybės klausimas su iškylančia ankstyva semiotine problematika. Naujai iškyla juslinio pasaulio tikrumo absoliučios būties atžvilgiu klausimas ir iš jo plaukiantys tekstinio tikrovės reprezentavimo iššūkiai. Galiausiai, formuojasi ir krikščioniška antropologija su savitomis sąmoningumo trajektorijomis, nauja individo kaip dinamiško dialoginio subjekto samprata, kurio gyvenimo kelias nebėra suvokiamas kaip linijinis, tad ryškėja tapatybės, naratyvaus vaizdavimo, psichologinio laiko ir realybės santykio problematika (žr.

Marion, 2012, p. 230–288). Todėl etikos ir mimetikos santykio svarstymai išsivaduoja nuo ligtolinio politinio pragmatizmo ir politiškai orientuotos antikinės etikos, o posūkis į individualios atsakomybės erdvę atveria naujas šio fiktyvumo ir fikcijų[1] klausimo svarstymo perspektyvas.

Savo veikaluose bandydamas pateikti šios naujos epochos kultūrinę sintezę, Augustinas privalėjo atsiliepti į tradicinius klasikinės kultūros rūpesčius (Marrou, 1938; Alekna, 2013, p. 23–24). Tarp jų vienas svarbiausių – Platono įkvėptas įtarumas įvairaus pobūdžio fikcijų atžvilgiu, traktuojantis įvairias tikrovės reprezentacijos formas (tarp jų – literatūrą, teatrą) kaip ontologiškai defektyvias, epistemologiškai klaidinančias, politiškai ir morališkai pavojingas, itin ryškus visoje Antikos teorinėje mintyje (Griswold, 2024). Besiformuojanti krikščioniškos kultūros paradigma nemaža dalimi perėmė šiuos būgštavimus. Tačiau Augustinas plėtodamas dialogą su Platono ir viduriniojo platonizmo filosofija fikcijos problematiką savitai permąstė iš krikščioniškos perspektyvos. Savo didžiajame pasakojime jis randa naują prieigą prie fikcijos problemos, mūsų manymu, išvaduodamas fiktyvumą iš vien melo ir tiesos opozicijos rėmų. Ties šia Augustino filosofinio mąstymo kūrybine trajektorija, siekiant tiek naujai pažvelgti į literatūros teorijos istoriją, tiek senųjų autorių perspektyva papildyti šiandienines teorines diskusijas, ir yra sutelktas mūsų tyrimo dėmesys: siekiame pažvelgti, kaip Augustinas, – ne tik Romos imperijos pilietis, bet dar ir garbingos pagoniškos profesijos atstovas – retorius, krikščioniškos kultūros modelyje bando rasti vietą fiktyvumo elementams, kurie ikikrikščioniškoje epochoje reiškėsi daugiausia pagoniško tikėjimo ženklų ir kultūros modelių kupinoje klasikinėje literatūroje, puikiai pažįstamoje Augustinui. Tad šio tyrimo **objektas** – fiktyvumo reabilitavimo strategijos, atsiskleidžiančios jo veikalų korpuse – tiek teoriniuose, tiek egzegetiniuose veikaluose, tiek autobiografinėse refleksijose.

Dažna šiuolaikinė literatūros teorijos istorija ar antologija remiasi į dvi svarbias antikines sąvokas, skirtas nusakyti meno kūrinio poveikiui ir prigimčiai – (1) Aristotelio katarsio (gr. κάθαρσις) koncepciją ir (2) Platono konceptualizuotą, bei Aristotelio permąstytą „mimezės“ (gr. μίμησις) sąvoką, kuria grindžiamas kone visas antikinis mąstymas apie meną ir tikrovės reprezentaciją jame. Įvairiais savo leksiniais pavidalais ir formomis „mimezė“

[1] Šiame darbe fiktyvumo sąvoka apibrėžiama ne pirma, bendrąja, Vilniaus universiteto literatūros mokslo terminų žodyne *Avantekstas* nurodyta reikšme, kaip „vaizduotės sukurto produkto esminė savybė, priešinama buvimui tikrovėje“ (žr. *Avantekstas*), o antrąja – kaip Wolfgango Iserio teorinė sąvoka. Fikcijos ir fiktyvumo apibrėžimus atskirai aptarsime tam skirtame poskyryje „Fikcijos teorinės apibrėžtys“.

yra viena ilgaamžiškiausių Vakarų filosofijos sąvokų (Halliwell, 2002, p. 5). Pastaroji, priklausomai nuo reikšminio konteksto, lietuviškai verčiama kaip tikrovės pamėgdžiojimas arba reprezentacija, ilgą laiką rėmėsi kone visas teorinis mąstymas apie tikrovės ir (meninės, bet ne tik) fikcijos santykį (Halliwell, 2002, p. 6). Augustinas, mūsų manymu, ne tik į Platono ir Aristotelio svarstytus metafizinius, politinius, socialinius, estetinius klausimus įneša krikščionišką dimensiją, bet ir reabilituodamas fiktyvumą pasiūlo autentišką mąstymo kryptį, kai kuriose vietose leidžiančią net suderinti abiejų, fikcijų ir tikrovės požiūriu nesutariančių, graikų požiūrius.

Mūsų dėmesio centre – pati teorinio fiktyvumo reabilitavimo strategija. Tyrimu siekiame parodyti, kaip Augustinas sprendžia konceptualius su fikcijomis susijusius teorinius klausimus. Manome, kad Augustinas savo filosofijoje ieško sprendimo kaip suderinti dualistinį, krikščioniška ontologija pagrįstą mąstymą, kuriame nėra vietos melui (o fikcijas Augustinui artima platonizmo filosofija suprato būtent kaip tam tikro pobūdžio melą, žr. Halliwell, 2002, p. 49; Schofield, 2023), su būtinybe integruoti fiktyvumo plotmę ir sufikcinimo praktikas į krikščionišką kultūrą. Todėl tyrimas, orientuotas į kultūrinės paradigmos lūžį, apima platų tematinį lauką – ontologinę, antropologinę, etinę, epistemologinę, kalbos ribų ir hermeneutinę problematiką. Manome, kad Augustinas iš esmės perrėmina santykį su fikcijomis: ne tik kritikuoja „netikras“ pagoniškas fikcijas, bet ir suranda fiktyvumui vietą krikščioniškoje hermeneutikoje, o taip pat sufikcinimo strategijomis sąmoningai naudojasi ir savo paties tekstuose. Tyrime siekiama parodyti kaip Augustino hermeneutika, nepaisant Augustino polinkio į dualizmą ir (neo)platonizmo įtakos, peržengia ligtolinio mąstymo apie fikcijas, pagrįsto tiesos ir melo binarine opozicija, ribas.

Tyrimo tikslas ir uždaviniai. Šio mokslinio **tyrimo tikslas** yra patikrinti hipotezę, kad Augustinas pateikė teorinius pagrindus, leidusius reabilituoti fiktyvumą ir rasti jam saugią vietą bendroje krikščioniškos kultūros sistemoje, parodyti šios reabilitacijos struktūrinę logiką ir, naudojantis moderniosiomis literatūros teorijomis, atskleisti Augustino teorinės pozicijos savitumą senųjų autorių kontekste. Siekdami šio tikslo, išsikeliame tokius **tyrimo uždavinius**:

1. Nubrėžti metodologines gaires, leidžiančias analizuoti Augustino santykį su fikcijomis neapsiribojant vien platoniška tiesos ir melo binarine opozicija ir (neo)platoniškosios meno teorijos įtakos aptarimu.
2. Rekonstruoti Augustino fiktyvumo reabilitavimo strategijai suprasti reikalingą ir jos įvertinimui literatūros teorijos raidos kontekste aktualų Platono ir Aristotelio santykį su fikcijomis ir jų poveikiu.

3. Rekonstruojant Augustino požiūrį į fiktyvius ir nefiktyvius pasakojimus apibrėžti jo požiūrį į trijų tipų pasakojimus: istorinius, fikcinius ir biblinius.
4. Šiuolaikinių fikcijos teorijų kontekste rekonstruoti ir aktualizuoti Augustino fiktyvumo reabilitavimo strategiją, pasireiškiančią per santykį su skirtingo tipo pasakojimais, ženklų teoriją ir epistemologiją.
5. Per *Confessiones* pasakojimų analizę atskleisti, kaip ši fiktyvumo reabilitavimo strategija pasireiškia paties Augustino veikale.

Tyrimo metodologija. Neretai Antikos autoriai pristatomi tik kaip moderniosios literatūros teorijos ištakos, nebandant naujai iškelti moderniųjų teorinių problemų senųjų autorių kontekste, o daugiau kreipiant dėmesį istoriškai – į pirmąsias meno teorijas ir jose pasirodančias konceptualias mimezės ir katarsio sąvokas. Mūsų supratimu, žvelgiant į Augustiną istoriškai, arba tik kaip į platonizmo perėmėją, pražiūrimas Augustino mąstyme apie fikcijas ir teksto suvokimą slypintis teorinis potencialas. Todėl nutarta pasirinkti visai kitokią tyrimo kryptį. Jau vien esminė mūsų tyrimo sąvoka – *fiktyvumas* – nėra konceptualiai vartojama nei Antikos, nei vėlyvosios Antikos kontekstuose, o yra moderniųjų laikų produktas – tai išduoda, kad mūsų tyrimas nebus tik istorinė Augustino filosofijos rekonstrukcija.

Siekiant į Augustiną pažvelgti šiuolaikinių fikcijos ir fiktyvumo teorijų kontekste ir įgyvendinti numatytus uždavinius, pasirinkta tarpdisciplininio pobūdžio metateorinė prieiga, apimanti tiek hermeneutiniam tyrimui, tiek lyginamajai racionalistinei filosofinei rekonstrukcijai, tiek, bent iš dalies, naratologinei perspektyvai būdingas prieigas. Todėl taikoma sąmoningai anachronistinė tyrimo perspektyva, besiremianti Richardo Rorty racionalios filosofinės rekonstrukcijos principais (Rorty, 1984, p. 53–55) ir leidžianti tyrimą pasukti metateorine kryptimi. Apibrėžiant fikcijas, fiktyvumą, sufikcinimo aktus remiamasi Wolfgango Iserio fikcijos ir fiktyvumo teorija (Iser, 1978; Iser, 2002), analizuojant pasakojimą – Gérard'o Genette'o naratologija (Genette, 2022). Šiuolaikinių literatūros teorijų taikymo perspektyva ir jos santykis su chronologija atskirai aptarti pirmajame dėstymo skyriuje.

Tyrimo šaltiniai. Iš plataus Augustino rašytinio palikimo kaip pagrindiniai tyrimo šaltiniai pasirinkti Augustino *Confessiones* ir *De doctrina christiana*, kuriuos reikšmingai papildo *De magistro*, *De civitate Dei* ir, atskirais atvejais, paskiri pamokslai arba laiškai. Būtent šiuose veikaluose pasirodo temos, kurios svarbiausios fiktyvumo analizei. *De doctrina christiana* yra Augustino hermeneutikos pamatas – veikale išsamiai plėtojama

vėlyvoji ženklų ir pažinimo teorija, aptariamos alegorinės ir pažodinės Šventojo Rašto interpretacijos strategijos, figūratyvios raiškos elementų vaidmuo dieviškosios tiesos pažinime, iš veikalo galima rekonstruoti Augustino epistemologijos prielaidas. *De doctrina christiana* papildo ankstyvasis *De magistro*, kuriame ryški (neo)platonizmo įtaka. Pastarasis dialogas atveria ženklų teorijos ištakas, kalbos ribų problematiką, o jame pateikiama „vidinio mokytojo“ figūra yra langas į Augustino iliuminacijos koncepciją, svarbią epistemologijai bei teksto suvokimo procesui rekonstruoti. *De civitate Dei* leidžia apibrėžti Augustino santykį su sekuliariais pasakojimais, jusline tikrove, ir platesniame kontekste matyti *De doctrina christiana* plėtojamus krikščioniškos kultūros apmatus. *Confessiones*, šiandien dažniausiai matomi kaip Augustino *magnum opus*, aktualūs visų minėtų temų kontekste – juose per biografinį pasakojimą prisiliečiama prie svarbiausių Augustinui temų, taip pat ir tyrimui aktualios ontologijos, epistemologijos, ženklų teorijos, santykio su pagoniškomis fikcijomis. Tačiau *Confessiones* leidžia ne tik rekonstruoti teorinį Augustino santykį su fikcijomis ir fiktyvumu, bet ir yra vertinga medžiaga ieškant fiktyvumo tekstinių praktikų paties Augustino kūryboje – komplikuotoje *Confessiones* struktūroje slypi didžiulis naratologinio tyrimo, atveriančio įtampą tarp atminties ir įsivaizdavimo, potencialas.

Cituojant originalų lotynišką tekstą remiamasi Città Nuova Editrice parengtu visų Augustino veikalų lotyniškuoju leidimu *Opera omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*, kuris prieinamas *Augustinus.it* duomenų bazėje, taip pat Harvard University Press serijoje *Loeb Classical Library* pasirodžiusiais kritiniais leidimais. Tiriant Augustino naudojamus biblinio teksto variantus pasitelkta *The Verbum Project: The Old Latin Manuscripts of John's Gospel* duomenų bazė (Burton et al., 2015). Cituojami ir naudojami lietuviškieji Dariaus Aleknos, Onos Dilytės-Čiurinskienės, Vaidilės Staliorаitytės ir Eugenijos Ulčinaitės Augustino veikalų vertimai pateikti šaltinių sąraše. Cituojant Augustino tekstą ar jo vertimą atskirai kiekvieną kartą konkreti versija ar vertėjas nėra nurodomas ir atitinka nurodytą šaltinių sąraše, išskyrus tuos atvejus, kai esama daugiau nei vienos galimos originalaus teksto versijos, arba, kai nesant lietuviškojo vertimo, pateikiamas šio darbo autoriaus vertimas – tokiais atvejais tai nurodoma išnašoje.

Tyrimų ir literatūros apžvalga. Nors Augustino palikimo teologinių ir filosofinių tyrimų suma yra neaprėpiama, tačiau tiesiogiai mūsų analizuojama tema nėra nei vieno monografinio veikalo. Arčiausiai, bet iš visai kitos, istorinės, perspektyvos prie mūsų tematikos priartėja Anderso Cullhedo monografija *Kreousas skugga: Fiktionsteoretiska nedslag i senantikens latinska litteratur*, švediškai pasirodžiusi 2006 m., o 2015 m.

pasirodžiusi angliškai, pavadinimu *Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*, kurioje Augustinui išskirtas atskiras, gana išsamus, skyrius. Cullhedo tyrime išties puikiai atskleidžiamas įspūdingas apibendrintas vėlyvosios Antikos bandymų rasti naują santykį su literatūriniais tekstais paveikslas, tačiau tyrimas yra griežtai konservatyvus ir istoristinis, Cullhedas principingai atmeta bet kokius bandymus į Antikos autorius pažvelgti iš šiuolaikinės perspektyvos. Nors fiktyvumas šiame tyrime yra esminė sąvoka, ji nėra aiškiai apibrėžta ir nuosekliai taikoma (De Temmerman, 2017, p. 426; Denecker, 2017, p. 395), o tyrimas yra skirtas ne fiktyvumo konceptualiai analizei teoriniame lygmenyje ar jo taikymo strategijoms analizuoti, o veikiau vėlyvosios Antikos santykiui su konkrečiais fiktyviais fenomenais diachroniškai apžvelgti. Prie šio tyrimo dar sugrįšime aptardami anachronistinį ir neistorinį savojo tyrimo pobūdį. Greta tik iš dalies galėtų būti paminėta 1978 m. pasirodžiusi Roberto J. O'Connellio monografija *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, dėmesį labiau kreipianti į platesnę menų ir tikrovės pažinimo problematiką.

Kiti tyrimai, aktualūs mūsų tematikai, iš esmės yra dviejų rūšių – arba siaurai aspektiniai, dalinai liečiantys fiktyvumo reabilitacijos arba vaidmens temą Augustino korpuse, arba atvirkščiai – prie šios temos priartėjantys svarstant gerokai platesnius klausimus. Pirmajai grupei priskirtini į labiau platonistinę meno teorijos pusę *Confessiones* sutelkti Jameso K. A. Smitho (2001), Douglaso Krieso (2019), Stephano Fedderno (2022) ir (iš dalies) Gene Fendto (1999) tyrimai, taip pat Donalee Dox (2004) tyrimo, skirto teatro idėjai lotyniškoje krikščioniškoje mintyje, pirmasis skyrius apie Augustino požiūrį, atsispiriantis nuo tų pačių *Confessiones* epizodų kaip ir Smitho bei Fendto tyrimai. Neišvengiamai dėl komplikuoto *Confessiones* pobūdžio prie fiktyvumo problematikos netiesiogiai prisiliečia Augustino pasakojimo tvarkos ir laiko konstrukciją arba istoriškumą svarstantys tyrimai – Courcelle (1957), Vance (1984), Archambault (1986), Byrne (1989), Shanzer (1992), Miller (1995), Pranger (2001), O'Donnell (2005), Franke (2014), Kotzé (2020), pamatinis Ricoeur'o tyrimas, skirtas laikui ir pasakojimui (Ricoeur, 1992), kiek labiau per kalbinį lygmenį – ir Burton (2007) tyrimas. Nors daugiausia skirti pasakojimo struktūrinei analizei, Courcelle, Archambault, Vessey ir Millerio tyrimai mūsų tyrimui buvo kertiniai siekiant įvertinti fiktyvumo raišką *Confessiones* pasakojime – jie leidžia skaityti *Confessiones* kaip montažinės struktūros pasakojimą. Vessey (2005) analizuoja teminį epizodų gretinimą, o žymusis (žinoma, tik po Peterio Browno) Augustino biografas O'Donnellis – į istorinį pasakojimo laiką leidžia pažvelgti iš dekonstrukcinės Derrida perspektyvos (O'Donnell, 2005a). Pastarieji tyrimai, nors orientuoti tik į atskirus epizodus, o ne apibendrintą filosofinę Augustino

strategijos rekonstrukciją, visi kartu leidžia matyti, kaip Augustinas sąmoningai jungia asmeninius gyvenimo epizodus į alegorinę struktūrą, ir kaip pasitelkia įvairias sufikcinimo technikas siekdamas sukurti paveikų pasakojimą. Šių tyrimų kontekste Augustino istoriją gretinant su paties Augustino pasakojimu, remiamasi Browno (1997), O'Donnellio (2005b) ir Hollingwortho (2013) biografijomis.

Antroji grupė – bendresnieji, bet prie mūsų tyrimo objekto netiesiogiai prisiliečiantys tyrimai. Iš pastarųjų bene arčiausiai fiktyvumo tematikos yra Augustino semiotinė ženklų (*signa*) teorija – viena esminių temų fiktyvumo reabilitavimo klausimu kartu su hermeneutika. Nors biblinės hermeneutikos ir vėlyvosios Antikos studijų kontekste ši Augustino ankstyvoji semiotika aptarinėta taip gausiai, kad tyrimų laukas sunkiai aprėpiamas, net keista, kad rimtesnio moderniųjų literatūros teoretikų dėmesio ji susilaukia tik kaip semiotikos ištaka, ir gana vėlai (*e. g.* Eco, 1986, p. 33–35; Todorov, 1982, 46–70), o į literatūros teorijos istorines sintezes Augustinas pradėtas traukti apskritai sąlyginai neseniai ir nedrąsiai (*e. g.* Habib, 2005, 151–165). Tačiau jau yra tyrimų[2], kurie Augustino ženklų teoriją sugeba matyti šiandieninės semiotikos kontekste – čia ypač išskirtina Remo Gramigna (2020) monografija *Augustine's Theory of Signs, Signification, and Lying*; taip pat lietuviškajame mokslo kontekste paraleliai šiai disertacijai rengta Gintarės Kurlavičiūtės disertacija *Šv. Augustino kalbos sampratos raida: nuo* verbum vocis *iki* verbum in corde (Vilniaus universitetas, 2026). Atskirai mūsų tyrime Augustino ženklų teorijos rekonstruoti nebandoma, o rekonstruojant tyrimui reikalingas jos dalis daugiausia remiamasi fundamentaliais klasikiniais (Markus, 1957) ir svarbiausiais naujais (Toom, 2002; Cary, 2008; Toom, 2016; Gramigna, 2020) Augustino ženklų teorija grįstos hermeneutikos tyrimais. Greta ženklų teorijos ypač svarbu paminėti ir Augustino skaitymo, teksto suvokimo bei interpretacijos sampratoms skirtus tiesiog nepakeičiamus Briano Stocko tyrimus (Stock, 1996; Stock, 2001; Stock, 2017), ir grožio bei apreiškimo klausimui Augustino filosofijoje paskirtą Harrison monografiją (1992).

Kadangi Augustino santykis su pasakojimais, kurie binarinės tikrovės ir melo opozicijos rėmuose būtų suprantami kaip nefiktyvūs, tikri, geriausiai atsispindi per Augustino santykį su žemiškąja istorija, čia mūsų tyrimui aktualūs tekstai svarstantys tiek jo tiesioginį santykį su žemiškąja istorija, pavyzdžiui, *De civitate Dei* (Mommsen, 1951; Fortin, 1979; Markus, 1999; Barnes, 2012), tiek istorijos filosofiją bendrąja prasme (Löwith, 1949;

[2] Lietuviškajame kontekste nereikėtų pražiūrėti, nors ir ne tiesiogiai į semiotiką orientuotų, bet Augustiną gausiai aptariančių kultūrologinių į šiandieną orientuotų Arūno Sverdiolo tyrimų (žr. Sverdiolas, 1996, taip pat Sverdiolas, 2006).

Ratzinger, 1954; Markus, 1988; Müller, 1993, O'Daly, 1999; ypač – van Oort, 1991). Kontekstines skirtis tarp pagoniškosios ir krikščioniškosios (istorinio) laiko sampratos padeda išryškinti Momigliano (1966), Starro (1966), Gilkey'iaus (1976), Presso (1977) ir Trompfo (1979) tyrimai, o Augustino pasakojimą antikinės istoriografijos kontekste leidžia matyti Hau (2016) apžvalginė monografija. Tuo tarpu biblinio teksto statusą ir atskirų teksto versijų bei vertimų specifiką Augustino korpuso kontekste leidžia išryškinti santykį su biblinio teksto versijomis apibendrinantis Bogaert'o (2006) tyrimas, taip pat atskiri senosios ir naujosios *Cambridge History of the Bible* tekstai (Sparks, 1970; Bonner, 1970; Harrison, 2013; Kamesar, 2013). Augustino tekstologiniai įpročiai, pasireiškiantys mikrolygmenyje preciziškai tirti Houghtono (2008). Vėlyvosios Antikos raštijos konteksto rekonstrukcijai svarbūs Gamble (1995), Hurtado (2006) tyrimai.

Kadangi pasirinkta tyrimo perspektyva žvelgti į Augustiną kaip į jungtį tarp pagoniškosios Antikos ir krikščioniškosios kultūros literatūros teorijos kontekste, tyrimui yra aktualūs Platono ir Aristotelio, dviejų istoriškai svarbiausių Antikos literatūros teorijos autorių, tyrimai. Tam pasitelktas visiškai klasikinis Annas (1981) Platono *Valstybės* tyrimas, o tolesnė tiek platoniškosios, tiek Aristotelio mimezės ir santykio su fikcijomis analizė daugiausiai remiasi fundamentalios aprėpties Halliwello Platono ir Aristotelio tyrimais (Halliwell, 1987; Halliwell, 2002; Halliwell, 2011), taip pat Belfiore tyrimais (Belfiore, 1984; Belfiore, 1992) ir kitais, platesnį ir įvairesnį kontekstą graikiškajai mimezei, jos poveikiui ir santykiui su epistemologija suteikiančiais tyrimais (White, 1985; Ferrari, 1989; Finkelberg, 1998; Ford, 2002, Moss, 2007; Ferrari, 2007; Carli, 2010; Gastaldi, 2013; Shields, 2020; Silverman, 2022; Schofield, 2023).

Tyrimo naujumas ir aktualumas. Fiktyvumo kultūrinė ir moralinė problematika nuolatos reaktualizuojama ir šiandien – pvz., svarstant istorinės atminties ir meno santykį, arba kompiuterinių žaidimų įtaką raidos psichologijai, tapatybės problemas, tad grįžimas į klasikinių formuluočių ir sprendimų ištakas tebėra labai aktualus. Tyrimų apžvalga leidžia labai aiškiai konstatuoti: dauguma joje aptartų tyrimų susiję tik su tam tikrais, neretai labai tolimais ir kontekstiniais, Antikos arba Augustino fikcijos sampratos aspektais. Daugeliu atvejų tyrimai lieka siaurai literatūros, filosofijos ar kultūros istorijos rėmuose. Bandymai įvesti Augustiną į šiuolaikinės literatūros teorijos kontekstą – nesvarbu, aktualų, ar istorinį – apsiriboja žvilgsniu į Augustiną tik per patirtas (neo)platonizmo įtakas, arba, įveda jį kaip tam tikrą ištaką į semiotikos istoriją. Nors krikščionybė pasiūlo fundamentaliai kitokį, naują santykį su tikrove, naują individo sampratą,

apsiribojama Augustino ontologijos ar epistemologijos aptarimu hermeneutiniame-teologiniame kontekste. Augustino santykio su fikcijomis problema šiandien fundamentaliai iškelta tik iš istorinės perspektyvos (Cullhed, 2015), tačiau visiškai ignoruojant šiandieninę fiktyvumo problematiką, ir beveik nepastebint, kad atsisakydamas pagoniškųjų fikcijų Augustinas tas pačias fiktyvumu paremtas struktūras integruoja į krikščionišką kontekstą, peržengdamas siauro dualizmo (tiesa/melas) ribas. Mūsų pasirinkta tarpdisciplininė prieiga, anachronistinė racionali filosofinė rekonstrukcija, derinanti Wolfgango Iserio fiktyvumo teorinę perspektyvą su Augustino, ir pasitelkianti naratologijos įrankius, atveria visai naują perspektyvą. Toks pasirinkimas ne tik leidžia atvesti Augustiną į šiuolaikinių literatūros teorijų kontekstą, bet ir leidžia matyti jo filosofijoje atsiveriančias modernios recepcijos kritinės teorijos anticipacijas. Nors per Augustino skaitymo modelio gretinimą su recepcijos teorija galime ryškiai matyti specifinį Augustino indėlį į fiktyvumo problematikos teorinį svarstymą, Iserio ir Augustino hermeneutikos principų tyrėjai gretinti anksčiau nebandė. Geriau paieškoję tyrimų, apimančių abu autorius, terasime tik magistro baigiamąjį darbą, kuriame Augustino ir Vico filosofija nagrinėjama pasiremiant į Iserio recepcijos teorija (Maresca, 2025, University of Gothenburg), ir kitą magistro darbą, skirtą Augustinui artimo egzegeto Origeno biblinio teksto teorijos įvertinimui Iserio teoriniame kontekste (Abou Dib, 2016, Jordan Evangelical Theological Seminary). Net postmodernūs autoriai (žr. Caputo & Scanlon, eds., 2005) imasi tik Augustino mąstymo dekonstrukcijos, bet ne bandymo atskleisti jo pasiūlytų teorinių perskyrų prasmę kultūros ir literatūros teorijoms. Augustino fiktyvumo sampratos ir fiktyvumo reabilitacijos strategijų tyrimas leis atskleisti beveik netyrinėtą literatūros teorijos mokslo problematiką – Augustino indėlį į fikcijos teoriją bei literatūros hermeneutinės analizės strategijų susiformavimą, o atskiri tyrimo aspektai – atskleisti Antikos, krikščioniškos epochos ir XX a. literatūros teorijų požiūrių į literatūrines reprezentacijas sankirtos taškus.

Ginamieji teiginiai.

1. Augustinas atskiria fikcijos ontologinio statuso klausimą nuo jos moralinio vertinimo. Skirtingai nei platoniškoji tradicija, kurioje fikcija atmetama dėl pačios savo ontologinės padėties – kaip tikrovės surogatas, šešėlis, melas – Augustinas šią ontologinę kritiką pakeičia teleologine: pasakojimo, fiktyvaus ar ne, vertę lemia ne jo santykis su materialia tikrove, o intencija – į ką jis nukreipia sielą. Tai leidžia jam aiškiai atskirti melą nuo fiktyvių pasakojimų, suvokiant pastarųjų

hipotetinę prigimtį, ir įkomponuoti fiktyvumo bei sufikcinimo praktikas į krikščionišką kultūrą.

2. Augustino hermeneutinis teksto suvokimo modelis, per kurį suvokiamos fikcijos, peržengia binarinės opozicijos ribas. Teksto suvokimą Augustinas, panašiai kaip ir Iseris, aiškina per ekstratekstinės, intratekstinės ir subjekto plotmių trinarį santykį, tad Augustino biblinio teksto hermeneutikoje galime matyti glūdintį moderniųjų recepcijos teorijų potencialą.

3. Augustino teorinė pozicija savo struktūrine logika yra panaši į moderniąją recepcijos teoriją, o per šį panašumą atsiskleidžia jos savitumas. Tas pats struktūrinis ženklo bruožas, kurį mimetinė platoniškoji tradicija laikė įtartinu – fiktyvaus ženklo neatitiktis tikrovei – Augustino hermeneutikoje tampa esmine figūratyvaus skaitymo sąlyga. Iserio teorinė triada leidžia pamatyti, kad Augustino mąstyme fiktyvumas reabilituojamas ne nepaisant savo hipotetiškumo, o per jį: skaitymo akto metu patiriami fiktyvumo elementai matomi kaip vedantys į transgresyvią patirtį, plečiantys pažinimo ribas. Ta pati neatitiktis tarp ženklo ir tikrovės, kurią Iseris formuluoja kaip transgresyvią skaitymo patirtį – antropologinį modusą, Augustinui leidžia kalbėti apie kūniškų ženklų skaitymą, per iliuminaciją galintį vesti į transcendenciją ir dieviškosios tiesos pažinimą.

4. Tai, kad Augustinas perinterpretuoja fikcijų ir fiktyvumo vaidmenį krikščioniškoje kultūroje, reabilituodamas fiktyvumą ir rasdamas jam saugią vietą bendroje kultūros sistemoje, įrodo ir paties Augustino *Confessiones* pasakojime konceptualiai išplėtoti, daugiasluoksniai fiktyvumo raiškos lygmenys, apimantys realumo, fiktyvumo, įsivaizdavimo plotmes, pasireiškiantys per įmantria analepse ir metalepsėmis grįstą pasakojimo struktūrą bei formuojamas figūrines paradigmas ir lemiantys komplikuotą *Confessiones* santykį su istoriškumu.

Darbo teiginių patvirtinimas.

Doktorantūros studijų metu parengti mokslo straipsniai disertacijos tema:

1. Tamošaitis, Mantas. 2025. „Fiktyvumo suvokimo struktūrinės paralelės šv. Augustino ir Wolfgango Iserio teoriniame mąstyme“. Literatūra, 67(3), p. 55–74. doi:10.15388/Litera.2025.67.3.

2. Tamošaitis, Mantas. 2021. „Istorinio pasakojimo prielaidos Augustino *De civitate Dei*.” *Literatūra* 63 (3): 8–18. https://doi.org/10.15388/Litera.2021.3.1.

Mokslinėse konferencijose skaityti pranešimai disertacijos tema:

1. Tamošaitis, Mantas, 2025–10–16, “The Naughty Stage: Early Christian Rejection of Theatre’s Hypothetical Nature“. *Colloquium Balticum Lundese 2025*, Lund University, Sweden.

2. Tamošaitis, Mantas. 2024–10–17–19, “After the Fall: The Perils of Signs in St. Augustine”. *Colloquium Balticum Rigense 2024 (Naturalia et artificialia: Language, Text, Culture)*, University of Latvia, Latvia.

3. Tamošaitis, Mantas. 2022–10–14, „In Search of the Canonical Text: The Fluidity and Stability of Biblical Manuscripts as a Hermeneutic Problem in St. Augustine“, in: *Colloquium Balticum 2023*, Tartu, Estonia.

4. Tamošaitis, Mantas. 2022–06–15, „Kurti naują kultūrą: Antikiniai meninės reprezentacijos principai Šv. Augustino krikščioniškos kultūros vizijoje“, in: II tarptautinė mokslinė konferencija Šiluvoje „Krikščionybė ir inovacijos“, 2022, Šiluva, 2022–06–15), Kauno Vytauto Didžiojo universitetas, Lietuva.

5. Tamošaitis, Mantas. 2021–11–12. „Is There a Place for a Homeric Epic in Augustine's Vision of Christian Culture?“, in: *Colloquium Balticum 2021*, Vilnius (2021–11–12), Vilniaus universitetas, Lietuva.

Darbo struktūra. Darbą sudaro įvadas, dėstomoji dalis, išvados ir literatūros sąrašas. Dėstomoji dalis sudaryta iš penkių skyrių. Pirmajame skyriuje pateikiama šiuolaikinių literatūros teorijų taikymo Augustino teoriniam mąstymui analizuoti perspektyvą, aptariamas tyrimo anachroniškas pobūdis, fikcijos apibrėžtys bei pasakojimo analizės instrumentai. Antroji dalis, skirta aptarti tyrimui aktualų su fikcijomis ir jų problematika susijusį Platono bei Aristotelio filosofijos kontekstą. Trečioji dalis aptaria Augustino dualizmą pasireiškiantį ženklų teorijoje, fikcinio bei istorinio pasakojimo bei biblinio teksto statusą Augustino hermeneutikoje ir epistemologijoje. Ketvirtoji dalis skirta fiktyvumo vaidmeniui ir jo reabilitacijos strategijai krikščioniškoje kultūroje aptarti, taip pat jame aptariama Augustino teksto suvokimo koncepcija. Penktoji dalis – atvejo analizė: iš naratologinės perspektyvos joje žvelgiama į *Confessiones* tekstines fiktyvumo struktūras ir lygmenis, demonstruojant, kaip teorinė fiktyvumo reabilitacija pasireiškia paties Augustino tekstinėje praktikoje.

1. ŠIUOLAIKINIŲ LITERATŪROS TEORIJŲ TAIKYMO PERSPEKTYVA

Pagrindinė šio skyriaus užduotis – pagrįsti tyrimo prieigą, kuri leistų į Augustino mąstymą apie fikcijas pažvelgti šiuolaikinių literatūros teorijų šviesoje, neredukuojant nei Augustino, nei pasitelkiamos teorijos. Pirmiausia aptariama tyrimo anachroniškumo problema ir Rorty pasiūlyta racionalios filosofinės rekonstrukcijos koncepcija, įgalinanti sąmoningą šiuolaikinių sąvokų taikymą senųjų autorių analizei. Antra, pateikiamos darbe vartojamų *fikcijos* ir *fiktyvumo* sąvokų apibrėžtys, parodant, kodėl būtent Wolfgango Iserio teorinė triada – atsiribojanti nuo binarinės opozicijos tarp tikrovės ir fikcijos – pasirinkta kaip pagrindinė teorinė atrama. Trečia, aptariami pasakojimo analizės naratologiniai įrankiai, pasitelkiami ten, kur Iserio teorijos nebepakanka konkretaus teksto analizei.

1.1. Tyrimo istoriškumas ir anachroniškumas

Intelektualinė istorija XX a. įvairiais pavidalais – tiek kaip idėjų istorija, tiek kaip sąvokų istorija išgyveno reikšmingą virsmą – Kembridžo istoriografijos mokykla (Quentinas Skinneris, Johnas G. A. Pocockas) skyrė daug dėmesio pragmatikai, vokiškoji (Reinhartas Koselleckas) – semantikai, prancūziškoji (Michelis Foucault) – sintaksinei ir struktūrinei diskurso plotmei. Visas šis procesas, glaudžiai susijęs ir su vadinamuoju lingvistiniu posūkiu, suformavo tai, ką galima įvardyti kaip naująją intelektualinę istoriją (Palti, 2024, p. i–37). Nemažai dėmesio pastarieji autoriai skyrė laikiškumo problematikai – siekdami atverti istorines epochas ir įvykius iš jų pačių perspektyvos, o ne projektuoti į praeitį nuosavas šiandienines kategorijas, sąvokas ar vertybes, galiausiai naujosios intelektualinės istorijos autoriai dėmesį nuo idėjų (kaip nekintančių ir statiškų) istorijos nukreipė link diskurso analizės (Palti, 2024, p. 4). Tai buvo pasipriešinimas anachronizmui istoriografijoje, su aiškiai išreikšta intencija vertinti epochas ar įvykius ne moderniosiomis, o ano meto kategorijomis – ir tai yra itin svarbu siekiantiems atskleisti kuo tikslesnį praeities vaizdą.

Mūsų tyrimas nėra istorinis tyrimas. Tai sąmoningai, jau pačia savo prielaida, anachronistinis tyrimas: fiktyvumas ir fikcijos teorijos yra XX a. antros pusės produktas, o beveik visas mūsų tyrimo konceptualinis aparatas – daugiau nei pusantro tūkstantmečio jaunesnis nei pats šv. Augustinas. Kitaip tariant – elgiamės priešingai, nei reikalauja pagrindinis idėjų istorijos principas – būtent taip nedaryti griežtai įspėja idėjų istorijos patriarchas

Quentinas Skinneris (Skinner, 1969, p. 7–8). Tai leidžia pati neistorinė šio tyrimo intencija – remiamės Richardo Rorty pasiūlyta perskyra tarp istorinės ir racionalios filosofinės rekonstrukcijos. Idėjų istorijoje, o ir apskritai istoriniame filosofijos tyrime, įprastai bandome atkurti intelektualinio gyvenimo, kuriame gyveno praeities mąstytojai vaizdą, vadovaudamiesi jų pačių sąvokomis ir sąmoningai suskliausdami savo (kaip tyrėjų) turimą žinojimą – tokiam tyrimui taikytinos Skinnerio pasiūlytos ribos, o anachronizmas laikytinas nuodėme (Rorty, 1984, p. 50). Tačiau Rorty'is pastebi, kad skirtingai nei istorinė, racionali rekonstrukcija, siekianti įtraukti seniai mirusius filosofus į šiuolaikinių teorinių klausimų svarstymą, ir besiremianti prielaida, kad pastarieji turėjo puikių bei šiandien aktualių minčių, tačiau jų raiška buvo apribota gyvenamo laiko, ne tik įgalina mus svarstyti anachroniškai – anachroniškas sąvokų taikymas čia ir neišvengiamas, ir apskritai neproblemiškas, jei tai daroma sąmoningai (Rorty, 1984, p. 53–55). Anachronizmu remiasi bet koks šiandieninio teorinio klausimo svarstymas įtraukiantis senuosius autorius, tokiu būdu įtraukiamas platus analogijų ir konceptualinės įvairovės laukas, būtinas produktyviam teoriniam mąstymui, tai labai gražiai yra apsakiusi Margaret Leslie, savo tekste *In Defence of Anachronism*:

> *Šiandieninės tendencijos atskirti istorinius ir šiuolaikinius intelektinius užmojus ištakos glūdi istorikų atrastame praeities kitoniškume. Tačiau panašumų kitoniškume suvokimas, vienybės skirtume pajauta yra tikrasis analoginio mąstymo gyvybės šaltinis – vienas dažniausių būdų, kuriuo plečiame savo mąstymo ribas ir išsilaisviname iš kasdienių prielaidų tramdomųjų marškinių.* (Leslie, 1970, p. 442[3])

Mūsų tyrimas ir yra tokia Rorty įvardinta racionali, o ne istorinė, rekonstrukcija – nesiekiame istoriškai ištirti ir istoriografiškai aprašyti, kaip šv. Augustinas vertino fiktyvumu pasižyminčius tekstus, pasilikdami jo epochos kontekste. Augustinas mus domina kaip epochą peržengiantis teorinis autorius, kurio teologinė hermeneutika ir filosofija epochų sandūroje surado teorinį kelią reabilituoti fiktyvumą naujos (krikščioniškos) kultūros modelyje. Sąmoningai anachroniškas modernių sąvokų pasitelkimas ir šiandienos konceptualių problemų iškėlimas žvelgiant į senųjų tekstų korpusą, drįstume sakyti, aktualizuoja senuosius tekstus ir ne susiaurina, o išplečia šio tarpdisciplininio teorinio tyrimo galimybes.

[3] Vertimas – M.T.

1.2. Fikcijos teorinės apibrėžtys

Gregory'is Currie savo fundamentalų fikcijos prigimčiai skirtą *The Nature of Fiction* (1990) veikalą pradeda konstatuodamas, kad „[v]argu, ar gali būti svarbesnis klausimas apie rašytinį kūrinį ar kalbą, nei: „ar tai yra fikcija, ar ne fikcija?"; tačiau nepaisant to, kad dažnai nesunkiai, pasiremdami įvairių požymių visuma, sau į šį klausimą atsakome, paaiškinti, kas tiksliai paverčia tekstą fiktyviu ar nefiktyviu, retas kuris tesiryžta: fiktyvumas, panašiai kaip ir gėris, spalva, skaičius, yra sąvoka, kurią lyg ir nesunku taikyti, tačiau ypatingai sunku apibrėžti ir paaiškinti (Currie, 2008, p. 1). Kasdienybėje sprendimas šios perskyros atžvilgiu priimamas intuityviai – panašiai kaip garsiojo 1964 m. JAV vykusio *Jacobellis v. Ohio* teismo proceso atveju, kai aukščiausiojo teismo teisėjas Potteris Stewartas atsisakė apibrėžti, kas yra pornografija, ir konstatavo: *I know it when I see it*.

Teorinius bandymus sąvokos reikšmę ir savybes rekonstruoti atsiremiant į sąvokų istorijos prieigą komplikuoja tai, kad nėra vienos ir konkrečios istoriškai vartojamos sąvokos, kuriai būtų priskiriami fenomenai, mūsų intuityviai įvardijami kaip fikcijos: jau vien klasikinės kultūros kontekste turime ištisą su fiktyvumu sietinų sąvokų lauką: φαντασία, φάντασμα, πλάσμα, μίμησις, μῦθος, ψεῦδος, εἰκών, εἴδωλον, δρᾶμα; *ficta*, *figmenta*, *fabula*, *fictio*, *simulacra, mendacium* ir t. t. Todėl istoriniuose tyrimuose metodologiškai patogiausia vengti konceptualaus fikcijos ar fiktyvumo apibrėžimo. Puikus to pavyzdys – tyrimų apžvalgoje minėtas *The Shadow of Creusa* (2015), Cullhedo mokslinis *magnum opus.* Fiktyvumo sąvoką rasime net ir paties tyrimo pavadinimo paantraštėje, tačiau kaip kritiškai pastebi ne vienas recenzentas, tyrime ne tik nėra pasiūlomas fikcijos arba fiktyvumo apibrėžimas, bet ir, intuityvus šios sąvokos taikymas neatrodo iki galo nuoseklus (De Temmerman, 2017, p. 426; Denecker, 2017, p. 395). Iš esmės Cullhedas fikcijas klasifikuoja tik pagal jų kontrfaktiškumą arba hipotetiškumą (Denecker, 2017, p. 395), Veihingerio *als-ob* principą: „[f]ikciniai literatūros kūriniai veikia tarsi žmonės arba įvykiai, į kuriuos referuojama, iš tiesų egzistuotų" (Cullhed, 2015, p. 12). Kita vertus, Cullhedas teisingai perspėja apie kylančius anachronizmo pavojus šiuolaikines fikcijos teorijas bandant taikyti graikų filosofijai ir atvirai deklaruoja savo konservatyvumą bei priešiškumą naujosioms teorijoms, sakydamas, kad negalime leisti į klasikinę graikų poetiką „infiltruotis" (!) post-kantinėms fikcijos teorijoms, emocingai įvardindamas jas kaip „nesuinteresuotas, beaistres, savipakankamas" (Cullhed, 2015, p. 17). Tačiau pasirinkdamas fikcijas atpažinti tik pagal jų hipotetišką prigimtį, jis iš esmės nepasistūmėja

toliau nei minėtas teisėjas Stewartas pornografijos apibrėžimo klausimu: pasitikima iš esmės intuityviu savo paties sprendiniu.

Toks Cullhedo pasirinkimas konkretaus apibrėžimo netaikyti yra produktyvus tik literatūros istorijos tyrimo atveju: iš tikrųjų tai leidžia, nesvarstant apie kiekvieno (galimai) fiktyvaus objekto (ne)fiktyvumą, tiesiog aptarti, kaip vėlyvojoje Antikoje keitėsi praktinis santykis su grožine literatūra ir, sakykime, bent iš dalies – kitomis fikcijomis. Tačiau toks kelias visiškai netinka mūsų tyrimui, kuriame siekiame rekonstruoti pačią transformaciją teorinėje plotmėje, ir pažvelgti į tai, kaip Augustinas pateikia teorinius pagrindus reabilituoti fiktyvumą ir rasti jam saugią vietą bendroje kultūros sistemoje, tai kitokio pobūdžio tyrimas: mus domina ne pačių fikcijų vieta kultūroje konkrečiu istoriniu laiku, o pati Augustino teoriniame mąstyme įvykstanti transformacija, sukurianti prielaidas krikščioniškos kultūros modeliams.

XX (ir ne tik) amžiaus literatūros teorijos siūlo ne vieną kelią apibrėžti fikcijas ir fiktyvumą, o skirtingoms fikcijos apibrėžtims galima būtų skirti atskirą didelės apimties istorinį tyrimą. Tad šio tyrimo metodologijos dalyje, siekdami suformuluoti apibrėžtis, į kurias bus remiamasi tyrime, labiau susitelksime ne tiek į chronologinę galimų apibrėžimų raidą, kiek į galimas argumentacines trajektorijas, skirtingų tradicijų pasirinktas siekiant tokį apibrėžimą pateikti.

Ontologiniai fikcijos apibrėžimai remiasi fundamentaliu fikcijos prigimties užklausimu, dažniausiai supriešinant fikciją ir tikrovę, siekiant apibrėžti, kas yra fikcija, kokiu pagrindu fikcijos egzistuoja, ir koks jų ryšys su tikrove. Tokia prieiga didele dalimi remiasi ir iš Platono korpuso kylanti apibrėžčių tradicija, kuri pagrįsta binarinės opozicijos tarp tikrovės ir fikcijos formulavimu, tačiau toks apibrėžimo paieškų kelias neišvengiamai susieja fikcijos apibrėžimo problematiką su tikrovės apibrėžimo problematika (Alade, 2021, p. 65): toks apibrėžimo kelias neišvengiamai (nors nebūtinai tiesiogiai) pereina į metafizikos sritį, nes pasiūlius fikcijas apibrėžti per opoziciją tikrovei, neišvengiamai tenka pasiūlyti ir galimą tikrovės apibrėžimą. Toks fikcijos apibrėžimo kelias, kaip matysime vėliau, iš dalies ataidi ir Augustino mąstyme apie fikcijas – neoplatonistinis požiūris (*e. g.* Plot. *Enn.* 6.9.7.33–34), kad savęs pažinimas nukreiptas pirmiausia į dieviškos mūsų prigimties pažinimą ir pažinimas įgalina mus prie jos sugrįžti, Augustinui ne tik nesvetimas, bet ir jo plėtojamas krikščioniškos teologijos kontekste (Tornau, 2024). Tokia apibrėžimo strategija ne kartą kritikuota kaip redukuojanti fikcijas – tokia apibrėžtis neišvengiamai negali atsakyti į klausimą, kokiu pagrindu skaitytojai skiria fikcinius teiginius nuo „tikrų“ (De Bruyn, 2012, p. 112), vienintelis kelias tai padaryti – primesti visiems

skaitytojams savąją ontologiją ir tikrovės ar egzistencijos apibrėžimą (Augustinui apologetiniame kontekste tai padaryti gerokai lengviau).

Formalistinė apibrėžimo strategija, fikcijas išskirianti pagal jų konstrukcinę prigimtį ir kalbos *sukeistinimo* principą taip pat redukuoja fikcijas iki meninių, ir apriboja santykiu (nors ir negatyviu) su esamu kalbiniu kontekstu ir norma, apibrėžiant sukeistintą (t. y. meninę) fikciją per esamų kalbinių praktikų deformavimą. Nors darbe skirsime dėmesį Augustino pasitelkiamoms sufikcinimo (ar, šiame kontekste, sukeistinimo) priemonėms, tačiau toks su kalbiniu kontekstu susietas ir opozicija pagrįstas apibrėžimas nėra pakankamas vėlyvosios Antikos kontekste siekiant lyginti pagoniškuosius autorius su Augustinu jau vien dėl jų mąstymą rėminančios ontologijos ir kalbinės normos apibrėžimo problematikos.

Kiek kitokį, apibrėžties per performatyvumą kelią, pasirenka analitinės krypties filosofų Johno L. Austino ir Johno R. Searle'o plėtota kalbos aktų teorija, kadaise buvusi proveržiu siekiant suprasti, kaip fiktyvus diskursas gali veikti kaip komunikacijos aktas (Green, 2021), skirianti ilokucinį (kalbos kaip elgesio funkcijos) ir propozicinį (informacinį) kalbos akto turinį. Ilokuciniai aktai gali būti ir netiesioginiai, ir reiškiami ne pažodžiui (metaforiškai), jie yra sietini su sąmonės intencionalumu (Green, 2021). Nors mūsų tyrimui bus svarbi kiek siauresnė perskyra tarp denotacinės ir figūratyvios raiškos, o tam tikrais aspektais pažvelgti į Augustino kalbos filosofiją būtų įdomu, tačiau ši teorija sutelkta į kalbos akto vidinę struktūrą ir intencionalumą, o ne į skaitytojo patyrimą, kuris yra esminis tiek Iserio, tiek Augustino hermeneutiniam mąstymui. Todėl analitinės tyrimo metodologijos pasirinkimas ne tik komplikuotų bendrų vardiklių su platonistine ir neoplatonistine tradicija paieškas, bet ir būtų iš esmės neproduktyvus esminių mūsų tyrimo tikslo atžvilgiu.

Moderniosios teorijos, atsiremiančios į platoniškąjį meninės reprezentacijos supratimą, yra pagrįstos binariniu mąstymo principu ir aiškia fikcijos ir tikrovės opozicija. Platonas, mąstydamas apie meno kūrinį ne tik iš mimetinės, bet ir iš idėjų teorijos perspektyvos, įvardija meno kūrinius sąvoka εἴδωλον (Pl. *Resp.* 598b8) – žodžiu, galinčiu reikšti atvaizdą, pavidalą, fantomą (*LSJ*, s. v.), ir implikuoja, kad meno kūrinys ontologine prasme yra net ne antrinė, o tretinė forma, hierarchiškai nutolusi nuo atvaizduojamo objekto, kurį atkartoja, idėjos. Toks mąstymo principas, perimtas vėlesnių mąstytojų, daugiausia lėmė būtent binarinį, tikrovės ir fikcijos opozicija pagrįstą Vakarų filosofijos mąstymą apie meno kūrinius (Halliwell, 2002, p. 37–38). Binarinį tikrovės matymą, pagrįstą tikrove ir jos atvaizdu, faktu ir jo dublikatu, kaip vieną iš esminių Vakarų filosofijos mąstymo problemų reprezentacijos teorijoje, primindamas platoniškąsias perskyras (*e. g.*, Pl.

Resp. 596c), įvardija ir kritikuoja Jacques'as Derrida (Derrida, 1981, p. 191–193), bandydamas parodyti, kad mimezė yra ne dviejų baigtinių objektų, o dviejų kuriančių subjektų *santykis* (Schweiker, 1988, p. 31). Kritikuodamas šią binarinę sistemą, Derrida ją apibendrintai įvardija kaip „platonizmą", tačiau patikslina, kad kaip „platonizmas" čia įvardijama „daugiau ar mažiau visa Vakarų filosofija, taip pat ir antiplatonizmai, kurių iš jo kyla"[4] (Derrida, 1981, p. 191). Kitaip tariant, ne taip svarbu, ar pirmenybė (*e. g.*, estetinė, etinė, ontologinė, epistemologinė) teikiama objektui, ar jo atvaizdui, Derrida klaidinga atrodo pati platoniškosios mimezės prielaida.

Ši Derrida pastaba apie binarine opozicija pagrįstą mąstymo apie fikcijas tradiciją vienu metu ir nusipelno kritikos – pats Derrida kaip dekonstrukcijos atstovas pernelyg lengvai struktūriškai klasifikuoja mąstytojus kaip „platonistus" – ir yra esminga mūsų tyrimui, įkvepianti minties eksperimentui, į kurį leisimės. Metodologiškai pasirinkdami teoriją, kuri redukuoja fikcijas jas apibrėždama ontologiškai, per tikrovės ir fikcijos opoziciją, patys liktume šios redukcijos ribose ir tegalėtume konstatuoti, kad Augustinas niekaip nepraplečia platoniško dualizmo ribų, ir jo mąstymą apie fikcijas galima matyti kaip tą patį platonizmą, t. y. užprogramuotume loginę klaidą – *circulus in probando*.

Siekiant išvengti šio žiedinio argumentavimo ir vienareikšmiškai ontologinio fikcijos apibrėžimo, šiame darbe kaip pagrindinę teorinę atramą nusprendėme pasirinkti šią binarinę opoziciją atmetančią Wolfgango Iserio koncepciją ir jo veikalus *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, bei *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Tai hermeneutinės tradicijos atstovas, kuris atmeta binarinę, Derrida kone visai „platonistinei" Vakarų filosofijai priskirtą opoziciją, slypinčią platoniškosios mimezės prigimtyje:

> *Senoji fikcijos ir tikrovės priešprieša numato nežodinį žinojimą, kas yra fikcija ir kas yra tikrovė, fikciją iš esmės apibūdinant tikrovę nusakančių atributų nebuvimu. Toks abejotinas įsitikinimas užtemdė esminę Naujųjų laikų epistemologijos problemą. Šią problemą Naujųjų laikų pasaulis paveldėjo iš dekartiškojo mąstymo: kaip gali egzistuoti tai, kas – nors ir konkretus bei esamas – neturi tikrovės pobūdžio?* (Iser, 2002, p. 15)

Šią priešpriešą, fikcijos ir tikrovės antitezę, Iseris siūlo keisti realumo, fiktyvumo ir įsivaizdavimo triada, „<...> kuri padės mums grožiniame tekste

[4] Vertimas – M.T.

išryškinti specifinį fiktyvų dėmenį. Fikcijos ir tikrovės dichotomija neišvengiamai numenkina vieną gyvybinį teksto matmenį“ (Iser, 2002, p. 16). Triadą vėliau eksplikuosime plačiau.

Iš pirmo žvilgsnio pasirinkimas Iserio koncepciją taikyti Augustino filosofiniam korpusui, ir juo labiau bandymas brėžti tam tikras teorines paraleles, gali atrodyti keista (ar net neįgyvendinama) užduotis. Atrodytų, tai – autoriai, kurių prasilenkimas teorinėje plotmėje užprogramuotas jau pačioje fikcijos (ar fiktyvumo) sampratoje. Kartu su neoplatonizmo įtaka, dualistines nuostatas perima ir Augustinas, pritaikydamas jas menui, o jusliškai patiriamus atvaizdus – kaip ir Platonas – laiko ontologiniu atžvilgiu mažiau vertingais. Apskritai, jo mąstymas ir saviprata net gali būti įvardijami kaip pagrįsti dualistinėmis perskyromis tarp kūno ir sielos (Niederbacher, 2014), vidaus ir išorės, *res* ir *signum* (Harrison, 2013, p. 687). Jis tiek ontologine, tiek etine prasme itin kritiškas bet kokioms meninėms tikrovės reprezentacijoms ir gretina jas su stabmeldyste (žr. šio darbo poskyrį 3.3.). Nepaisant to, Augustinas yra itin atidus teksto egzegetas, kone plačiausiai filosofiškai nagrinėjęs skaitymo, teksto suvokimo ir interpretacijos klausimus Antikos autorius (Stock, 2001, 1–4), kurio mąstyme galime matyti ir recepcijos teorijos užuomazgų. Atsiremdami į Iserio siūlomas perskyras, tyrime bandysime parodyti, kad Augustino kaip teologo ir skaitytojo (religinis) santykis su tekstu leidžia daryti prielaidą, kad Augustinas apie tekstą (ir jame vaizduojamą tikrovę) bei teksto suvokimo aktą mąsto plačiau nei vadovaudamasis tik ribotu platonišku dualizmu ir iš jo plaukiančia dvinare opozicija, aptardami tai, kad tekstas, kaip jusliškai suvokiamų ženklų visuma, Augustino mąstyme pasirodo tarsi vidurinis dėmuo tarp skaitytojo ir dieviško žinojimo – išorinis dirgiklis, virstantis tarpine jungtimi (O’Connell, 1978, p. 108).

Pasirinkta Iserio trinarė fikcijos struktūra leis žvilgsnį kreipti plačiau nei vien tik į menines fikcijas, bet ir pažvelgti į Augustino tekstų korpuse įvykstančią transformaciją, kurios metu, plėtojant naujos krikščioniškos kultūros apmatus ir atsisakant pagoniškųjų fikcijų, fiktyvumo elementai reabilituojami krikščioniškomis (tekstinėmis, ir ne tik) formomis. Būtent atsiribojus nuo vien ontologinio fikcijos apibrėžimo, tyrimo objektu buvo pasirinktos ne pačios fikcijos, o Augustino tekste per sufikcinimo aktus atsiverianti fiktyvumo plotmė – tai leidžia konceptualiai žengti toliau, nei tik konstatuoti kritišką Augustino žvilgsnį, paremtą elementariu platonizmu, priešprieša tarp tiesos ir melo. Iserio triados pasirinkimas leidžia užčiuopti patį epochų sandūroje vykstantį epistemologinį pertrūkį, Augustino formuojamą naują mąstymo paradigmą ir naują individo kaip dinamiško dialoginio subjekto sampratą. Tai mūsų tyrimą taip pat pasuka visai kita nei Anderso Cullhedo (2015) trajektorija.

1.2.1. Iserio prielaidos: fikcija kaip antropologinė neišvengiamybė ir įmanomybės panorama

Iserio mąstymas pirmiausia yra nukreiptas į literatūrą kaip atskirą nuo kitų žmogiškosios veiklos sritį. Tai rodo ir veikalui *Das Fiktive und das Imaginäre* (liet. *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*) priskirta paantraštė: „literatūrinės antropologijos perspektyvos“. Tad jo kalbėjimas apie fikcijas, fiktyvumą pirmiausia nukreiptas į literatūrą kaip fiktyvumu pasižyminčią žmogišką veiklą. Tačiau čia bandysime į jo pateikiamą triados (*realumo*, *fiktyvumo* ir *įsivaizdavimo*) sąvokų modelį pažvelgti kaip į modelį taikytiną ir platesnei fikcijų analizei.

Nors Iseris dėmesį sutelkia į literatūros estetinį savitumą (Jurgutienė, 2011, p. 115), tačiau ne mažiau svarbios esminės jo antropologinės prielaidos: „[m]enas atrodo būtinas, nes jis yra žmogaus saviinterpretacija“ (Iser, 2002, p. 9). Jurgutienės teigimu, Iseris atkreipia dėmesį ne į literatūros nesuinteresuotumą, savaiminę vertę ar nepraktiškumą kaip kad neretai galima tikėtis iš meno apologetų, bet atvirkščiai – Iseris mato (literatūros) meną kaip būtiną vidinės refleksijos formą, atliepiančią prigimtinį žmogaus poreikį išsigalvoti ar fantazuoti (Jurgutienė, 2011, 115). Fikcijų siejimas su žmogiškąja prigimtimi, beje, savaime neprieštarauja platonistinei tradicijai – Platonas paskutiniajame savo dialoge (*e. g. Leg.,* 563e), ir ne tik jame, atvirai kalba apie tai, kad mimezė – prigimtinis mokymosi būdas, būdingas vaikams, Augustinas – teigia taip pat (*DDC*, 4.3.5), tačiau minėtinas esminis skirtumas – jei Platonas X *Valstybės* dialogo knygoje (*e. g.* Pl. *Resp.* 597e) ontologine ir epistemologine prasme mato fikcijas kaip nevertingus šešėlius (εἴδωλα), turinčius labai aiškias ribas, tai Iseris, atvirkščiai, fikcijoms priskiria potenciją „peržengti ribas“ (Iser, 2002, p. 11), kurį šiame darbe patogumo dėlei įvardinsime kaip fiktyvumo sričiai priskiriamą **transgresyvumą**[5]. Transgresyvumas lemia tai, kad Iseris, nors ir nelaikydamas to atskira epistemologine kategorija, fikcijų estetinę patirtį įvardija kaip dar vieną lygiavertį žmogaus suvokimo būdą: „Todėl inscenizavimas negali būti

[5] Šiame darbe vartojama *transgresyvumo* sąvoka remiasi pirmiausia specifine Iserio priskirta reikšme. Iseris teigia, kad visi sufikcinimo veiksmai, kuriuos dar aptarsime vėliau, – *atranka*, *kombinavimas*, *demaskavimasis* – yra ribų peržengimo operacijos: atranka peržengia ekstratekstinių referencijos laukų ribas, kombinavimas – intratekstines semantines ribas, o demaskavimasis – paties pavaizduoto pasaulio ribas, parodydamas jį kaip ženklą (Iser, 1998). Tačiau svarbiausias transgresijos lygmuo, į kurį tyrime referuojame vartodami šią sąvoką, yra paties fiktyvaus teksto transgresyvumas, ribų peržengimas, pasireiškiantis paties skaitytojo realumo plotmės laikinu išstūmimu, pakeičiant ją teksto pasiūlyta plotme (Iser, 1998).

epistemologinė kategorija – tai yra antropologinis modusas, galintis pretenduoti į tokį pat statusą kaip pažinimas ir patirtis, nes jis leidžia suvokti tai, į ką pažinimas ir patirtis neprasiskverbia“ (Iser, 2002, p. 265).

Siekdami suprasti šį Iserio atsiskyrimą nuo platoniškosios tradicijos, o vėliau – jo apibrėžtis taikydami šv. Augustino koncepcijų analizei, neišvengiamai pirmiausia turime apibrėžti Iserio teorijos santykį su ontologiniais principais, kuriais vienaip ar kitaip grindžiamos binarinės fikcijos teorijos. Iseris sistemingai ir atvirai atsiribuoja nuo bet kokių bandymų fiktyvumą apibrėžti ontologiškai („klausimas, kas yra fikcija, automatiškai suponuoja, kad ją galima ontologiškai pagrįsti, o juk ji nuolat kinta kartu su jos apibrėžimui nustatytomis atskaitos sistemomis“, Iser, 2002, p. 32), oponuoja Romano Ingardeno ontologinei teorijai (de Bruyn, 2012, p. 110). Fiktyvumas ir sufikcinimas Iserio koncepcijoje virsta veikiau funkcine operacine sąvoka, suvokiama ne per priešpriešą „vadinamajai tikrovei“, o skirta apibrėžti procesui, kai realijos, perkeliamos į fikcinį tekstą „tampa ko nors kito ženklais“, pranokdamos savo pradinį apibrėžtumą (Iser, 2002, p.16; De Bruyn, 2012, p. 159). Kitaip tariant, tai procesas, kurio metu kalbos akto denotacinę funkciją santykių procesas paverčia figūratyvine funkcija (Iser, 2002, p. 22), todėl Iserio tyrimas į fiktyvumą ir įsivaizdavimą žvelgia kaip į natūralias žmogaus dispozicijas ir savo dėmesį sutelkia ne į ontologinį fikcijų pagrindimą (Iser, 2002, p. 11), bet į tai *kaip* (ir kokiu tikslu) fiktyvumas ir įsivaizdavimas pasireiškia.

Polinkis kurti fikcijas siejamas su žmogaus prigimtimi, todėl ne mažiau svarbu apibrėžti, kaip šią prigimtį mato Iseris. Kertinė sąvoka – žmogaus *plastiškumas*, kurį Iseris įvardija kaip ypatingą žmogaus galimybę nuolat keistis ir vystytis, plėstis į beveik neribotą modelių, susijusių su kultūra, sritį, lemiamą suvokimo, kad žmogus „lyg ir neturi“ apibrėžiamos prigimties (Iser, 2002, p. 14). Žmogus, Iserio teigimu, gali nepabaigiamai save kultivuoti, niekada nepasiekdamas galutinio žinojimo apie savąją prigimtį ir niekada nebūdamas tikras, kad šią savo prigimtį išpildė, todėl viena iš esminių žmogaus prigimties savybių – tai, kad joje žioji tam tikra tuščia vieta (vok. *Leerstelle*, angl. *blank*[6]), kurią žmogus nori dar ir dar kartą užpildyti įvairiomis spekuliacijomis (De Bruyn, 2012, p. 197).

Fikcija yra neribotas langas šioms spekuliacijoms ir hipotetinėms galimybėms, atverianti „įmanomybės panoramą“ (Iser, 2002, p. 14). Iserio manymu, tam, kad suprastume literatūros reikšmę, pirmiausia turime suvokti

[6] Čia ir toliau Iserio vartojamos sąvokos pateikiamos ne tik vokiečių, bet ir anglų kalba, ne tik siekiant skaitytojui suteikti papildomo metodologinio aiškumo, bet ir todėl, kad angliškasis vertimas ir jo sąvokos yra autorizuotos paties Iserio.

literatūrą funkciškai – ji yra „žmogaus plastiškumo veidrodis“ (Iser, 2002, p. 8). Iseris žmogaus prigimtį mato kaip *neturinčią* stabilios ir baigtinės formos, todėl žmogus, būdamas plastiškos prigimties, gali imtis skirtingų vaidmenų, o literatūros kūrinys ar pats skaitymo procesas gali būti matomas kaip žaidimas, pati literatūra – kaip performatyvus reprezentacijos būdas (De Bruyn, 2012, p. 155). Šią fikcijų savybę, Iserio priskiriamą literatūrai kiek įprastesniais terminais aiškiai įvardija Jurgutienė: „[v]aizduotė ir fantazija, legitimuotos meninėje kūryboje, yra jos estetinio išskirtinumo ir reikšmingumo pagrindas, kuris leidžia žmogui, istoriškai socialiai apribotam ir represuotam, „iššaisti save beribėje pilnatvėje“ (Jurgutienė, 2011, p. 116). Literatūra kaip plotmė, kurioje santykiauja realumas, fiktyvumas ir įsivaizdavimas, ir yra erdvė realizuotis šiam prigimtiniam žmogaus sąmonės plastiškumui. Kitaip tariant, fikcija žmogui pirmiausia yra antropologinė neišvengiamybė.

1.2.2. Wolfgango Iserio triada: *realumas*, *fiktyvumas*, *įsivaizdavimas*

Siekiant suvokti, *kaip* žmogaus prigimties plastiškumas pasireiškia santykyje su fikcija, tikslinga trumpai aptarti ir apibrėžti pagrindinę Iserio sąvokų triadą: *realumą*, *fiktyvumą* ir *įsivaizdavimą*, kartu ir tai, kaip vyksta *sufikcinimas*, t. y. konkrečius sufikcinimo veiksmus: atranką, kombinavimą, demaskavimąsi, kad galėtume juos atpažinti. Kaip jau minėta, Iserio triadinė koncepcija kyla iš siekiamybės pakeisti nusistovėjusį norą priešinti fikciją ir realybę.

Realumo (*das Reale, the real*) plotmei priskirtina visa, kas tekste rodo į išorinį, netekstinį pasaulį. Savaime suprantama, kad literatūra (ir joks kitas tekstas) negali gimti *ex nihilo*. Fikcijos santykis su tikrove ne tik mimetinio fikcijos apibrėžimo pamatas, bet ir tai, kuo neretai grindžiama žemesnė fikcijų hierarchija ontologinėje ar epistemologinėje plotmėje. Umberto Eco yra efektingai kalbėjęs apie fikciją kaip apie parazituojančią tikrovės atžvilgiu:

> *Taigi turime pripažinti, kad tam, jog būtume sužavėti, sutrikdyti, išgąsdinti, ar sujaudinti net ir labiausiai neįmanomų pasaulių, turime kliautis savo žiniomis apie realų pasaulį. Kitaip tariant, realų pasaulį turime laikyti fonu [fikcijoms – M.T.]. <...> Tai reiškia, kad fikciniai pasauliai yra realaus pasaulio parazitai*[7].
>
> (Eco, 1995, p. 83)

Iseris nuosekliai ardo binarinę schemą ir kalba apie tikrovę fikcijoje neįvesdamas hierarchinių perskyrų: „Visuose literatūros tekstuose

[7] Vertimas – M.T.

neišvengiamai esama *atrankos* iš įvairių socialinių, istorinių, kultūrinių ir literatūrinių sistemų, esančių už teksto kaip referencijos laukai“ (Iser, 2002, p. 18). Iserio pasiūlytoje trinarėje schemoje *realumo* plotme apibendrintai galime įvardyti „atskaitos taškus“, t. y. pasaulio, į kurį referuoja tekstas, realybę. Tačiau tai neturėtų būti suvokiama tik kaip empirinė tikrovė. Iseris realumo sferai priskiria visa, kas yra anapus teksto: visą tekstų, diskursų įvairovę, socialines sistemas, kurios susijusios su aptariamo autoriaus požiūriu į pasaulį per tekstą (Iser, 2002, p. 16, išn. 2). Procesą, kurio metu parenkamos į tekstą papulsiančios realijos, Iseris įvardija operacine *atrankos* sąvoka. Čia ypač svarbu tai, kad, skirtingai negu binarinėje platoniškojoje mimezės sistemoje, realijos, reprodukuojamos meno kūrinyje, Iserio nėra matomos kaip fiktyvios:

> *Paprasčiausias tokių realijų perkėlimas į tekstą – net jei pačiame tekste jos nėra pateikiamos savitiksliai* – ipso facto *nepaverčia jų fiktyviomis. Atvirkščiai, akivaizdus išorinio pasaulio elementų reprodukavimas padeda išryškinti tikslus, intencijas ir siekius, kurie tikrai nėra reprodukuojamos realybės dalis. Todėl jos tekste pasireiškia kaip sufikcinimo veiksmo, kuris šias realijas paverčia ženklu žyminčiu kažką kito, negu jos pačios, rezultatas.* (Iser, 1998[8])

Iserio supratimu, literatūra nėra tikrovės „pamėgdžiojimas“, o veikiau sritis, kuri perkomponuoja realybę ir kelia klausimų apie mūsų gyvenamąją tikrovę. Atranka Iseriui yra transgresyvus veiksmas, nes ji peržengia ekstratekstinių sistemų ribas, taip pat ir paties teksto ribas, nurodydama į referencinius laukus, kurie susieja tekstą su tuo, kas yra anapus puslapio (Iser, 1998). Net ir klasikinio laikotarpio istoriografija, gausi didaktikos, naratyvinių pauzių, digresijų, psichologizavimo (Hau, 2016, p. 9–11), pilna sufikcinimo aktų. Puikus pavyzdys čia galėtų būti ir beveik bet kuri (ypač istorinė) Šekspyro drama, perkomponuojanti istorinę medžiagą ir atverianti ją visai iš kitos perspektyvos, pavyzdžiui, išryškindama galios, veikimo ar likimo temas, kurių paprasta istorinė kronika greičiausiai visai neatskleistų. Subtilią Iserio brėžiamą neišvengiamo realumo plotmės pasireiškimo kūrinyje sampratą paradoksaliai puikiai išryškina tekstai, kuriuose nėra nei realių tikrinių daiktavardžių, nei (būtinai) skaitytojo patirtos empirinės tikrovės. Alegorinė pasaka apie tris paršelius į naratyvą įkomponuoja mums atpažįstamus tikrovės elementus: žmogaus psichologiją (perkeliamą į paršelius), žinias apie šieno, medžio ir mūro materialiąsias savybes, konstrukciją, vilkus, gamtą, moralę, veiksmą ir atoveiksmį, visuomenę.

[8] Čia ir toliau šio teksto (Iser, 1998) vertimas – M.T.

Fiktyvumą Iseris suvokia kitaip negu suvokiama binarinėje fiktyvumo sampratoje. Ne kaip „tai, kas išgalvota meno kūrinyje“. Fiktyvumas suvokiamas kaip operacinė sąvoka, apibrėžianti veiksmą, kuris apskritai įgalina dviejų plotmių – įsivaizdavimo ir realumo – santykį tekste. Fiktyvumas suvokiamas kaip intencionalus veiksmas (Iser, 2002, p. 16, išn. 3). Jis įgalina mūsų anksčiau aptartą *transgresyvumą*, t. y. išankstinio apibrėžtumo ribų peržengimą, kuris pasiekiamas ***kombinavimo*** būdu: sufikcinimo metu į tekstą įvedami žodžiai, užtekstiniai įvykiai ir jų schemos, kuriuos derinant sukuriami netikri įvykiai, tačiau realumo plotmė išlieka kaip atskaitos taškas. Čia ir atsispindi visas fiktyvumo paradoksas. Kombinavimas yra transgresyvus, jis leidžia peržengti realumo, kuris inkorporuojamas į tekstą, ribas: „[k]ombinavimas peržengia teksto nustatytas semantines ribas – tai apima nuo leksinių reikšmių apribojimų peržengimo iki herojaus, laužančio griežtai nubrėžtas ribas“ (Iser, 1998). Kombinavimas Iseriui sudaro meninių fikcijų esmę – net jei kūrinyje vaizduojamos visiškai išgalvotos būtybės, jos sufikcinant įrėminamos santykyje su realumu. Išgalvota tikrovė turi savitas taisykles, kurios pagrįstos deformuotomis įprastomis realybės taisyklėmis. Dalis tikrovės taisyklių gali būti suspenduojamos, tačiau nepriklausomai nuo to, kad nei hobitai, nei orkai, nei burtininkai, nei elfai mūsų empirinėje tikrovėje neegzistuoja, Tolkieno epo skaitytojų sąmonė į santykius tarp veikiančiųjų vis viena žvelgs atsiremdamas į įprastus moralės, draugystės, garbės tikrovės principus, mirties sampratą, net jei ir pritaikydami šioms taisyklėms tam tikras išlygas. Šis žaidimo tarp realybės ir įsivaizdavimo sąlygiškumas (fiktyvus tekstas visada turi implikuotą sąlygą: jis yra „tarsi“ (vok. *als-ob*) tikrovė, hipotetinis pasaulis; žr. Iser, 2002, p. 25) ir yra (literatūros) meno esmė, leidžianti jam funkcionuoti kaip antropologiniam modusui, generatyvinei matricai (Jurgutienė, 2011, p. 115), bei kalbėti apie pasaulį per kontrastus arba analogiją. Taigi fiktyvumas yra fikciją struktūruojantis principas. Poetikos prasme jis apima naratyvo struktūrą, stilistiką, siužetinius pasirinkimus, skirtingų elementų kombinavimą, metaforas ir kt. Būtent sufikcinimo veiksmas lemia denotacinės kalbos virsmą figūratyvine:

> *Išblunka ir tiesioginė žodžių prasmė, ir jų denotacinė funkcija. Santykių procesas reiškiasi atpalaiduodamas leksinių prasmių suvaržymus, kėsindamasis į semantines erdves ir galiausiai tuo būdu iš naujo koduodamas ir perkoduodamas. Tačiau pats šis procesas atvirai neverbalizuojamas. Vadinasi, santykiavimas – kaip sufikcinimo veiksmo padarinys – pasireiškia paveikdamas per kalbą, bet pats tas poveikis neišsakomas. Kalbos denotacinę funkciją santykių procesas paverčia figūratyvine*

> *funkcija. Bet, nors šioje figūratyvinėje vartosenoje denotacinis kalbos pobūdis sutramdomas, tokia kalba turi ir referencijų.* (Iser, 2002, p. 22)

Realumo ir įsivaizdavimo tarpusavio žaismas lemia, kad tekstinis pasaulis patiriančio subjekto viduje suvokiamas kaip tikras ir prasmingas, net ir aiškiai suprantant jo fiktyvumą. Be fiktyvumo tekstas būtų tik faktų sąrašas – fiktyvumas įgalina meną (literatūrą) kaip atskirą antropologinį modusą.

Reiktų šiek tiek pakomentuoti ir jau dalinai aptartą **įsivaizdavimo** *(*vok. *das Imaginäre,* angl. *the imaginary*) sąvoką. Iseris pripažįsta terminą pasirinkęs iš esmės tam, kad išvengtų istoriškai konotuoto ir daugybinių istorinių reikšmių turinčio termino *vaizduotė* (Iser, 2002, p. 16, išn. 4). Įsivaizdavimas Iseriui yra prigimtinė dispozicija, miglotas ir savaime neaktyvus potencialas, kurio negalima kognityviai užčiuopti, kuris neturi intencionalumo – aktyvuotinas tik dirgiklio iš išorės: „<...> subjekto (Coleridge'as), sąmonės (Sartre'as) arba psichikos ar socioistorinės plotmės (Castoriadis) – ir tai anaiptol neišsamus dirgiklių sąrašas" (Iser, 2002, p. 12–13). Įsivaizdavimas pasireiškia žaidimo su dirgikliu forma, savotišku judėjimu „pirmyn ir atgal" – nuo įsivaizdavime pasireiškiančių neapibrėžtų vaizdinių prie realumo ir atgal, taip išjudinant ir perkonstruojant patiriančiojo sąmonę ir jos santykį su supančiu pasauliu (De Bruyn, 2012, p. 177). Svarbu pridurti, kad Iseris čia kalba apie įsivaizdavimą būtent skaitančiojo sąmonėje. Realumas yra anapus teksto, fiktyvumas pasireiškia tekste, o įsivaizdavimas – skaitančiajame. Įsivaizdavimą Iseris suvokia kaip beformį, neturintį apibrėžtumo, intencionalumo ir objektiškumo srautą (Iser, 2002, p. 12–13) – dinamišką sąmonės potencialą. Šiam potencialui sufikcinimo aktai suteikia formą, apibrėžtumą, objektiškumą, intencionalumą:

> *Atverdamas žaismo erdves, fiktyvumas verčia įsivaizdavimą įgyti formą ir kartu veikia kaip terpė jam pasirodyti. Kadangi žaismo erdvės, susidarančios peržengus ribas, būna apytuštės, fiktyvumas turi suaktyvinti įsivaizdavimą, nes įgyvendinti intencijoms reikia ką nors įsivaizduoti. Mat pats intencionalumas negali pagimdyti to, į ką taiko. Todėl primetant formą apibrėžiama tai, ko kitaip neįmanoma apibrėžti, ir tokia pastanga būna sėkminga tiek, kiek neapibrėžtą įsivaizdavimą įpavidalina diferencijuoti kontekstai.* (Iser, 2002, p. 206)

Pavyzdžiui, Tolkieno pramanytos Grafystės šviesų, žalią ir ramų gyvenimą skaitant romaną kaip patiriamą tikrovę išpildo būtent skaitytojo

įsivaizdavimas – sąmonėje skaitymo proceso metu išnyra gerokai pilnesnis šių kraštų vaizdas, nei tekste nugulę ne itin gausūs Tolkieno aprašymai. Tekstas ir jame esantys fiktyvumo žymenys siūlo gaires, kurias užpildo įsivaizdavimas, todėl du skaitytojai negali aprašytos scenos patirti vienodai. Puikiausias to pavyzdys yra Pradžios knygoje (*Pr* 3) žalčio Ievai ir Adomui įsiūlytas „vaisius“ (hebr. פְּרִי), kurį Albrechtas Düreris 1507 m. įsivaizdavo ir nutapė kaip obuolį, Michelangelo 1509–1510 m. – kaip figą (granato vaisių?), Giovanni di Paolo 1445 m. – kaip citrusinį vaisių, jau nekalbant apie krikščioniškąsias Afrikos tradicijas. Taigi įsivaizdavimas užpildo tekste esančius neapibrėžtumus arba tuščias vietas (vok. *Leerstelle*). Apibendrintai galima teigti, kad įsivaizdavimas yra skaitytojo antropologinis gebėjimas šias tuščias vietas užpildyti, įsitraukti į tekstą ir taip atkurti teksto suponuojamą naują *tarsi* tikrovę, ją „atgaivinti“ ir suvokti bei svarstyti *tarsi* tikrą.

Greta įsivaizdavimo privalome bent trumpai aptarti ir fikcijos savybę *demaskuotis*, kuri Iseriui svarbi kalbant ne tiek apie fiktyvumą, kiek apie literatūros meną, ir kuri bus svarbi kalbant apie Augustino santykį su fikcijomis. Iseris aiškiai supranta, kad fiktyvumas, provokuojantis įsivaizdavimą, pasireiškia ne vien grožinėje literatūroje. Gausiai galime rasti ir negrožinių fikcijų, tačiau grožinės literatūros tekstas pasižymi tuo, kad jis pats atskleidžia savo fikciškumą. Tai lemia literatūros funkcinis skirtumas nuo kitų tekstų: „Fikcinio teksto demaskavimasis signalizuoja skaitytojui, kad čia reikia kitokio požiūrio. Nesugebėjęs atpažinti šio sutartinio ženklo, skaitytojas netinkamai reaguoja – tai nereta literatūros tema“ (Iser, 2002, p. 24). Demaskavimąsi Iseris įvardija kaip vieną iš esminių literatūros savybių, skiriančią ją nuo fiktyvumu pasižyminčio melo: „Taigi tiek melas, tiek literatūra apima du pasaulius: melas apima tiesą ir tikslą, dėl kurio ji turi būti slepiama; literatūrinės fikcijos apima atpažįstamą realybę, kuri yra nenuspėjamai pertvarkoma“ (Iser, 1998). Demaskavimasis: 1) leidžia suprasti, kad visas tekstas yra fikcija, todėl turi būti skaitomas ne kaip faktų rinkinys (kaip denotacinis tekstas), o kaip fikcija (figūratyvus tekstas); 2) signalizuoja, kad tekste vaizduojamas pasaulis skaitytojo turėtų būti priimamas figūratyviai, o ne kaip nurodantis į save patį (Iser, 1998).

Iseris santykį tarp realumo, fiktyvumo, kuris išpildomas sufikcinimo aktais (atranka, kombinavimas, demaskavimasis), ir įsivaizdavimo mato kaip savotišką sceną, kurioje gali reikštis prigimtinis žmogaus plastiškumas. Antropologijos kontekste tai vadinama *inscenizavimu*. Šia prasme literatūrą Iseris parodo kaip atlikimo meną (žr. De Bruyn, 2012, p. 183–197). Taigi per daug nenutoltume nuo Iserio teorijos sakydami, kad skaitymo aktu skaitytojas kone „atlieka“ literatūros kūrinį. Žmogus, žaisdamas ir inscenizuodamas, išbando galimas tikroves, ribas, alternatyvas per fiktyvumo suteikiamą laisvę.

Iseriui tai – su prigimties plastiškumu siejamas antropologinis modusas, būtinas plastiškai žmogaus prigimčiai išpildyti ir giliau suvokti save ar tikrovę.

Kalbėdami apie Iserio triadą, neturėtume ignoruoti De Bruyno tam tikro skepticizmo jos naujumo atžvilgiu. Išsamiame tyrime, skirtame visam Iserio teorinio mąstymo palikimui (*Wolfgang Iser: A Companion*, 2012), poskyris, skirtas Iserio triadai aptarti, pavadintas gana ironiškai: „The Act of Reading 2.0“, implikuojant, kad vėlesnis Iserio veikalas tik atkartoja ar nedaug atnaujina koncepciją, kuri jau buvo išdėstyta ankstesniame Iserio 1976 m. veikale *Der Akt des Lesens* (žr. De Bruyn, 2012, p. 157–162). Galėtume prieštarauti: De Bruynas nepakankamai įvertina, kad *Das Fiktive und das Imaginäre* ankstesnė koncepcija (taip pat ir sąvokos) išplečiamos iš skaitymo proceso tyrimo plotmės į gerokai platesnę antropologijos sferą. Taigi skiriasi žiūros taškas – *Das Fiktive und das Imaginäre* bandoma ne apibrėžti, kaip veikia teksto suvokimas ir kodėl jis gali pasiūlyti daugybinių interpretacijų, o tirti fikcijas (fiktyvumą) kaip tam tikrą antropologinį modusą (Iser, 2002, p. 265), t. y. klausimą „Kaip suvokiame tekstą?“ keičia klausimas „Kodėl apskritai fikcijos egzistuoja, kaip jos kuriamos ir ką literatūra gali pasiūlyti žmogui?“. Tačiau žymiai svarbesnis, nei pats *Das Fiktive und das Imaginäre* naujumo klausimas, mūsų tyrimui yra De Bruyno pasiūlytas *Der Akt des Lesens* ir *Das Fiktive und das Imaginäre* sąvokų sugretinimas, leidžiantis aiškiau suprasti visą koncepciją. Anot De Bruyno, ankstesniame veikale teksto suvokimui apibrėžti vartojamos trys sąvokos – *repertuaras*, *strategijos* ir *patirtis* – konceptualiai atitinka *Das Fiktive und das Imaginäre* pateiktus sufikcinimo veiksmus. *Repertuaras* ir *atranka* apibrėžia teksto santykį su kontekstu, *strategijos* ir *kombinavimas* – teksto vidinius ryšius ir santykius, o *patirtis* ir *demaskavimasis* apibrėžia teksto suvokimo metu veikiantį skaitytojo ir teksto santykį (De Bruyn, 2012, p. 162).

1.3. Pasakojimo analizės instrumentai

Iserio teorinis hermeneutinis modelis – net su De Bruyno pasiūlytu sąvokų gretinimu – vis dėlto lieka ribotas teksto analizės įrankių požiūriu. *Das Fiktive und das Imaginäre* pateikia naratyvą kaip tam tikrą sufikcinimo aktų (atrankos, kombinavimo) rezultatą ir kalba apie fikcijas kaip apie ypatingą antropologinę kategoriją menkai tenusileisdamas iki pasakojimo analizės ir konkrečių pavyzdžių, išskyrus pasitelktą pastoralinės poezijos iliustracinį pavyzdį. Jo mąstymas nukreiptas į temos ir horizonto santykį, t. y. į teksto santykį su išore (realumu ir įsivaizdavimu, kontekstu ir skaitytoju). Tiesa, *Akt des Lesens* galime rasti keturis Iserio įvardintus pagrindinius šio santykio

modelius, nusakančius naratyvinę struktūrą kaip tam tikrą mąstymo būdą, tačiau net ir šios struktūros yra nusakomos per santykį su realumo plotme, brėžiamą pagal naratyve veikiančius subjektus (plačiau žr. Iser, 1978, p. 99–103):

- **Atsvara grįsta sandara** (vok. *kontrafaktische Anordnung*, angl. *counterbalance*), kurioje vyrauja aiški perspektyvų hierarchija – dažniausiai ji grįsta herojumi, įkūnijančiu visuotinai priimtinas normas, o šalutiniai veikėjai atspindi jų nukrypimus. Tokios naratyvo struktūros funkcija dažnai būna didaktinė arba kompensacinė, atverianti dominuojančios mąstymo sistemos trūkumus.
- **Opozicinė sandara** (vok. *oppositive Anordnung* / angl. *opposition*). Normos supriešinamos tarpusavyje, bet be vienareikšmės hierarchijos: jų trūkumai išryškėja per abipusį paneigimą.
- **Sluoksniuota sandara** (vok. *gestaffelte Anordnung* / angl. *echelon*). Nebelieka aiškios hierarchijos, dažnai nėra dominuojančio herojaus. Veikėjai ar net pats pasakotojas gali apeliuoti į skirtingas nuorodų sistemas, kurios viena kitą neutralizuoja, todėl skaitytojas lieka be aiškių vertybinių orientyrų ir pats turi aktyviai struktūruoti prasmes.
- **Serijinė sandara** (vok. *serielle Anordnung* / angl. *serial*). Tai – dar intensyvesni sluoksniuotosios formos atvejai: pasakojimas suskaidomas į segmentus, perspektyvos keičiasi itin greitai – net sakinio lygiu. Tokia struktūra neleidžia skaitytojui rasti vieno patikimo žiūros taško ar sujungti reikšmių į vieningą struktūrą, jis verčiamas nuolat kurti ir nutraukti prasminius ryšius (*e. g.* James Joyce *Ulisas*, *nouveau roman*).

Šios perskyros mums bus svarbios vertinant Augustino *Confessiones* – Iseris pastebi, kad atsvara grįsta sandara per veikėją atveria tam tikrą normų, kurios turi būti išpildytos, katalogą – kaip išganymo (ir tiesiogine, ir perkeltine prasme) sąlyga, o jų peržengimas užtraukia bausmę. Šie tekstai riboja požiūrių įvairovę ir pokyčio galimybes, nes toks tekstas *pats savaime yra transformacijos išraiška*, būdinga religinei, didaktinei ir propagandinei literatūrai – tokio pasakojimo funkcija yra ne sukurti estetinio patyrimo objektą, bet mesti iššūkį socialinei tikrovei (Iser, 1978, p. 101).

Šiaip ar taip, naratyvas kaip sufikcinimo (kombinavimo akto) rezultatas yra itin svarbus Iserio teorijos rėmuose, nes būtent naratyvinės struktūros santykis su realumo plotme neretai lemia tekste pasirodančias tuščias vietas, tarpus (vok. *Leerstelle*, angl. *blanks*), kurie užpildomi skaitytojo patirties plotmės. Pastaruosius tarpus – jungtis, kurios turėtų būti, bet tekstualiai nepasirodo, Iseris net pavadina nematomais „teksto sąnariais“ (*Gelenke des Textes*) ar „pramanytais vyriais“ (*gedachten Scharniere*), įtraukiančiais

skaitytoją į skaitymo aktą (Iser, 1994, p. 284). Tad, jei sektume šiomis metaforomis, jie yra ir transgresyvumo (judėjimo per plotmes) sąlyga. Tarpas yra pertrūkis natūralioje tąsoje, dažnai sąlygojamas tam tikro informacijos trūkumo (Schwáb, 2003, p. 178), atsiradusio kombinuojant realumo ir fiktyvumo plotmes. Tačiau šis *tarpas*, nors ir naudingas instrumentas, tačiau nepakankamas instrumentas išsklaidyti Iserio teorijos praktinio taikymo teksto analizei problemas (plačiau žr. Schwáb, 2003).

Todėl tirdami fiktyvumo raišką paties Augustino tekstuose, o ypač *Confessiones*, kurių atveju naratyvinės strategijos yra vienas esminių fiktyvumo dėmenų, ten, kur verta detaliau pažiūrėti į „teksto sąnarius“ ar „pramanytus vyrius“, į tai, kas slepiasi po Iserio kombinavimo procesu, pasitelksime tam tinkamiausius naratologinius[9] instrumentus. Kadangi darbe vadovaujamasi Iserio teoriniais rėmais, apibrėžiančiais ekstratekstinę plotmę, o intratekstinės plotmės instrumentai reikalingi daugiausia fiktyvumo raiškai paties Augustino tekstuose atskleisti, imanentinės analizės įrankius nuspręsta skolintis iš Gerard'o Genette'o naratologijos ir apsiriboti vien diskursyviniu pasakojimo lygmeniu, *nesiekiant* pateikti atskiros visų *Confessiones* analizės Genette'o teoriniuose rėmuose (nors toks tyrimas tikrai labai praturtintų Augustino korpuso tyrimų lauką). Greimo naratyvinė semiotika ne tik gerokai platesnė (Keršytė, 2016, p. 163), bet ir sukeltų rimtų papildomų keblumų kalbant apie Augustino semiotiką. O štai Genette'as pasiūlo produktyvius įrankius, kuriais galima atidžiau pažvelgti į *Confessiones* – beje, kūrinio, kuris pirmasis radikaliai iškelia laiko (fenomenologinės) patirties klausimą (Ricoeur, 1992, p. 3–30; Keršytė, 2016, p. 171–173) naratyvinę struktūrą. Tam pasitelktos ne tik Genette'o iš klasikinės retorikos perimtos analepsės, prolepsės, paralepsės, paralipsės, metalepsės sąvokos, bet taip pat ir kitos Genette'o tvarkos (*ordre*), trukmės (*durée*), dažnio (*fréquence*), būdo (*mode*) ir balso (*voix*) naratologinės kategorijos[10]. Jos darbe bus apibrėžiamos remiantis *Pasakojamuoju diskursu* (Genette, 2022; pranc. *Discours du récit*) ir pasiremiant Nijolės Keršytės išsamiu perteikimu, kritika bei praktinėmis gairėmis *Pasakojimo pramanuose* (Keršytė, 2016). Sąvoką „pasakojimas“ (*récit*) taikant naratologinius įrankius vartojame taip kaip ją apibrėžia Genette'as: „tiesiogine to žodžio reikšme – [kaip] signifikatą, pasakymą, diskursą arba patį pasakojamąjį tekstą“ (Genette, 2022, p. 32)

---

[9] Nors naratologijos terminas šiandien vartojamas nevienareikšmiškai, čia turime omenyje naratologiją siaurąja prasme, kaip struktūralistinė pasakojimo teorija, grįsta Gerard'o Genette'o *Discours du récit* (Genette, 2022).

[10] Čia ir kitur vadovaujamasi esamu Dainiaus Vaitiekūno vertimu (Genette, 2022), nors lietuvių naratologinių tyrimų kontekste (*e. g.* Keršytė, 2016) pasirodo ir kiti galimi kategorijų vertimo variantai.

2. SENOSIOS EPOCHOS KONTEKSTAS. FIKCIJŲ STATUSAS GRAIKŲ FILOSOFIJOJE

Bet koks bandymas kalbėti apie Augustino santykį su fikcijomis, fiktyvumu ir pasakojimais, kuris neatsiremia į jo (teorijos) santykį su graikų filosofija liktų nepilnas, neleidžiantis aprėpti, kiek Augustino teorinis mąstymas apie fikcijas yra autorinis ir originalus, kiek – suformuluotas atsiremiant į krikščioniškosios kultūros nuostatas bei realijas, kiek – graikų filosofijos ir neoplatonizmo įtakų rezultatas. Gana platoniškai suvokdamas sielą, Augustinas iš platonizmo paveldi kartu ir visas su platoniškuoju kūno-sielos dualizmu susijusias filosofines problemas (Tornau, 2024). Kadangi Augustino filosofinio mąstymo centre atsiduria siela ir jos išganymas, nieko keisto, kad joje atsispindi ir iš dualizmo kylanti fikcijos ir tikrovės platoniškoji problematika. Jokios abejonės, kad Augustinas jau minėtoje Derrida koncepcijoje (Derrida, 1981, p. 191) būtų priskirtinas platonistams, kurie apie fikciją ir tikrovę mąsto pasiremdami binarine opozicija tarp tikrovės ir jos atvaizdo, mato mimezę kaip baigtinių objektų santykį.

Nors mūsų tyrimui, kuris nėra grįstas tiesioginėmis įtakomis, tai neturi lemiamos reikšmės, čia reikėtų dar kartą patikslinti, kad kalbėdami apie platonizmo įtakas Augustinui, nebūtinai kalbame apie tiesiogines istorines įtakas, kokių ieškotų idėjų istorikai, sekantys Quentinu Skinneriu. Nėra nei jokių įrodymų, kad Augustinas galėjo skaityti šiuos tekstus graikiškai, nei kad skaitė juos lotyniškai, išskyrus Cicerono verstą *Timajo* dialogo dalį; tačiau būta ir puikių Platono mokymui skirtų doksografijų, vadovėlių, gana plačiai prieinamų Augustino gyvenamuoju laiku, taip pat Marko Terencijaus Varono, Celso veikalai, kai kurios idėjos atspindėtos Cicerono *Tusculanae disputationes*, Vergilijaus ir Salustijaus kūryboje (Kries, 2019, p. 153). Ne mažiau svarbi neoplatonikų, o ypač – Plotino įtaka (žr. Zwollo, 2018). Tad Augustino mąstymas apie literatūrą ir kitas fikcijas nėra vien mūsų teorinė rekonstrukcija, lyginamoji analizė, siekianti suvokti istorinių fikcijų ir fiktyvumo sampratų raidą, bet gyvai vykęs tiesioginis ir netiesioginis Augustino dialogas su graikiškąja tradicija.

Apie graikų santykį su poezija ir tikrove galima kalbėti remiantis dviejų skirtingų tipų šaltiniais – pačia (gana autoreflektyvia) poezija, arba graikų filosofiniais šaltiniais. Atsižvelgiant į teorinį, racionalia filosofine rekonstrukcija pagrįstą mūsų tyrimą, čia pasirinktas antrasis kelias. Homero, Hesiodo (ir kitų poetų) įtaka graikų kultūrai ir jos etinėms (ir ne tik) vertybėms tyrinėta plačiai ir seniai, dar iki antrojo pasaulinio karo pabaigos tą išsamiai tyrė Werneris Jaegeris, pirmajame garsiojo veikalo *Paidea* tome (žr. Jaeger, 1945, p. 15–76). Tačiau nors pasirinkome kalbėti apie teorinę ir konceptualią plotmę,

čia būtų dar kartą svarbu pasakyti, kad pats mimezės principas nėra Platono autorinis išradimas, net jei jis pirmasis mimezę paverčia konceptualia filosofine sąvoka (Gastaldi, 2013, p. 37). Homeras labai aiškiai įtvirtina poeto kaip įrankio mūzoms kalbėti, nešančio dieviškąją transcendentinę tiesą bei žinojimą, statusą (Ledbetter, 2003, p. 9–39), kurį savotiškai dar labiau įtvirtina ir Hesiodas. Homeras net užčiuopia moralinį pavojų slypintį fikcijų emociniame paveikume, epizode, kuriame Odisėjas pasakoja apie save Penelopei, dar apsimesdamas elgeta Aitonu: „Paistė, melavo jis daug, bet viskas atrodė teisybė. / Ašaros klausančiai plūdo ir tirpo skruostų raudonumas." (Hom. *Od.* 19.203–204). Tiesa, Hesiodas apie santykį su mūzomis ir tikrove kalba dar kiek subtiliau, ir šiame santykyje galime įžvelgti net ir implikuotą mimetinį santykį (Ledbetter, 2003, p. 40–53), kartu su visa platoniškąją problematika, *e. g. Teogonijoje* mūzos Hesiodui sako: „Mokam mes daugel melų, panašių į tiesą, kalbėti, / Mokam, kada užsinorim, ir tikrą teisybę byloti." (Hes. *The*. 27–28). Tad jau Hesiodo kūrinyje slypi poetinio melo ir poezijos epistemologinio statuso problema, – poetas mėgdžioja mūzų dainas, tačiau kaip mums (ar jam pačiam) žinoti, ar poetas (arba mūzos) byloja tiesą?

Cullhedas išskiria dvi galutines fikcijos sampratos susiformavimo fazes, VI a. ir V a. pr. Kr., per kuriuos Atėnų kultūra išgyvena aukso amžių, susiformuoja dramos, prozos ir retorikos žanrai, ir per kuriuos išryškėja dvi „aiškios" tiesos, pagrįstos binarine tikrovės ir fikcijos opozicija: kaip formuluoja Aristotelio cituojamas Solonas – „daug dalykų poetai meluoja" (sen. gr. πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, Arist. *Metaph.* 983a), o galiausiai tampa ir bendrąją prasme aišku tai, ką kartais literatūros kritikoje mėgstama įvardinti kaip poetinę licenciją ar poetinę išlygą, – kad kartais poetai teikia pirmenybę didesniam įspūdžiui vietoje mažiau įspūdingos faktinės tiesos (Cullhed, 2015, p. 24–25).

Šiam procesui buvo svarbus ginčas dėl Homero antropomorfinio dievų vaizdavimo, kuris užklius ir Platonui, pradėtas ikisokratiko Ksenofano (gimęs c. 570 pr. Kr.; plačiau žr.: Ford, 2002, p. 46–66), kurio kritika lėmė ir alegorinių Homero epų interpretacijų atsiradimą (Ford, 2002, p. 67). Cullhedas pastebi, kad svarstant apie Platono (tad ir Aristotelio) mąstymą apie fikcijas ir fiktyvumą, kaip savotišką jų kalbėjimo pretekstą reiktų matyti sofisto Gorgijo (gimęs c. 483), iš esmės dar atstovavusio žodinę kultūrą, tačiau pabrėžusio kalbos nepatikimumą ir rašto fantomišką pobūdį, poziciją (Cullhed, 2015, p. 25). Gorgijas atriboja šnekamąją kalbą ir λόγος nuo bet kokios būtinybės atitikti aukštesnę metafizinę „tikrovę", ir tai leidžia žvelgti į kalbėjimą kaip atskirą meistrystę (τέχνη) bei legitimuoja retorinių gudrybių naudojimą siekiant ne tiesos, o įtikinimo; taip dėka Gorgijo fikcija pirmą kartą legitimuojama kaip atskira plotmė, kuriai vertinti nepakanka įprastų tiesos ar pramano kategorijų (Finkelberg, 1998, p. 177). Anot Cullhedo, tiek Platono,

tiek Aristotelio bandymus žvelgti į fikcijas pilnai ar bent iš dalies per epistemologijos prizmę, reiktų matyti kaip savotišką pasipriešinimą Gorgijo požiūriui, kuris iš esmės yra ankstyva performatyvaus diskurso teorijos versija; Platonas Gorgijo sofizmą įveikia savojoje epistemologijoje sugrąžindamas Parmenido perskyrą tarp pavidalo ir tikrovės – tarp δόξα ir ἀλήθεια, nepajudinamos tiesos (Cullhed, 2015, p. 26).

Todėl šį skyrių skirsime svarbiausių mums, kalbant apie Augustino santykį su fikcijomis, Platono ir Aristotelio filosofijos koncepcijų aptarimui: fikcijų kaip epistemologinės ir moralinės problemos aptarimui Platono filosofijoje, ir Aristotelio bandymui reabilituoti fikcijas pasiūlant naują, kitokį nei Gorgijo siūlytą, kelią matyti mimetinius menus kaip atskirą autonomišką meistrystę, pilnai jos neatsiejant nuo epistemologinių kategorijų. Šias temas aptarsime siekdami atskleisti svarbiausius teorinius aspektus, lėmusius binarine opozicija tarp tikrovės ir pramano pagrįstos fikcijos sampratos susiformavimą, ir skirsime atskirą dėmesį fikcijos transgresyvumo (ne)galimybėms abiejų filosofų teorijose.

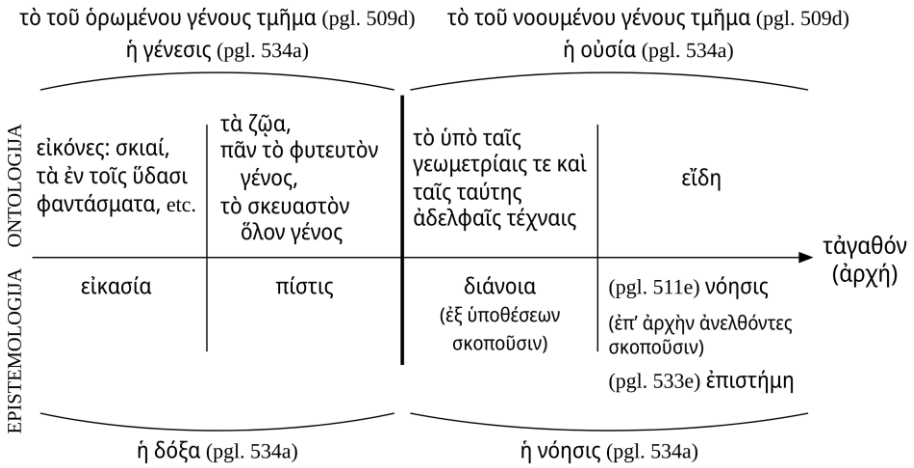
2.1. Fikcijos kaip epistemologinė problema: Platono μίμησις

Norėdami aptarti mimezę ir fikcijas kaip epistemologinę problemą Platono kūryboje, pirmiausia turime trumpai apsibrėžti minėtas pagrindines Platono epistemologijos kategorijas. Jas įprasta rekonstruoti remiantis dviem *Valstybės* dialogo epizodais, pateikiančiais garsiąją linijos analogiją (Pl. *Resp.* 509d–511e; 533e–534a). Šiuose epizoduose Platonas aiškiai atskiria 1) protu suvokiamą ir 2) regimąją (juslėmis patiriamąją) sritis. Protu suvokiamajai sričiai, apimančiai mąstymu (ἡ νόησις) pažįstamus objektus, priskiria dvi objektų kategorijas: 1.1) idėjos, pažįstamos „tiesioginiu supratimu“ (νόησις); ir hierarchiškai žemiau esantys 1.2) objektai, kurie pasirodo geometrijoje ir kituose jai giminiškuose moksluose, pažįstami „tarpiniu pažinimu“ (διάνοια). Regimąją sritį, apimančią objektus, kurie priskiriami tik nuomonės sričiai (ἡ δόξα), sudaro: 2.1) visi gyvi padarai, augalai ir pagaminti daiktai, pažįstami per „tikėjimą“ (πίστις); ir hierarchiškai žemiausiai esantys bei fikcijas apimantys 2.2) atvaizdai (εἰκόνες), pažįstami per „įsivaizdavimą“ (εἰκασία)[11]. Kaip atramą kalbėdami apie Platono fikcijas naudosime šią išsamią Platono

[11] Jono Dumčiaus (Platonas, 2014) εἰκασία lietuviškasis vertimas („įsivaizdavimas“) nedėkingai sutampa su Laimanto Jonušio *das Imaginäre* vertimu Iserio tekste (Iser, 2002). Abiem atvejais vertimas adekvatus žodžio reikšmei, tačiau kadangi „įsivaizdavimas“ šiame darbe yra suprantamas konceptualiai, kalbėdami apie platoniškąją εἰκασία čia ir toliau ją referuosime originalo kalba.

epistemologijos ir ontologijos linijos (Pl. *Resp.* 509d–511e; 533e–534a) schemą[12]:

Schema nr. 1

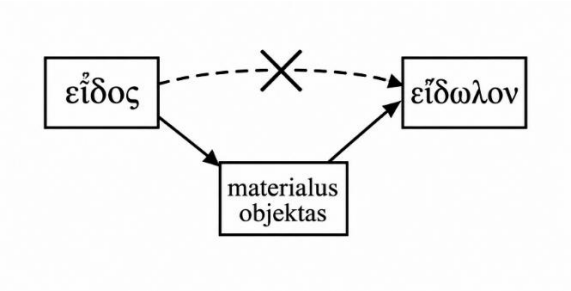


Platono *Valstybės* X knygą reikėtų laikyti mūsų darbe įvardintos ontologinės fikcijos sampratos, pagrįstos binarine opozicija tarp tikrovės ir pramano, pagrindinėmis ištakomis. Kadangi pastarasis epizodas itin išsamiai aptartas tyrėjų, čia išryškinsime tik esmines mūsų tyrimui būtinas perskyras. Šiame epizode Platonas išplėtoja esmines fikcijų epistemologinio nuvertinimo prielaidas, ir nusprendžia didžiąją dalį poetų (tad taip pat ir fikcijų) išprašyti iš miesto. Sugrįžtama prie olos alegorijos ir sielos pradų teorijos (Gastaldi, 2013, p. 37) ir užklausiama apie pačios mimezės sąvokos esmę (Pl. *Resp.* 595). Kitaip tariant, iškeliamas konkretaus esinio ir jo atvaizdo atitikimo provaizdžiui (εἶδος) klausimas. Šiame garsiajame epizode, pasitelkiant keistoką „lovos“ sukurtos dievo, amatininko ir dailininko, pavyzdį, konstatuojama, kad ne tik pamėgdžiojimas, bet net ir amatininko dirbinys nuo dieviško provaizdžio yra nutolęs, tad poeto kūrinys, mėgdžiojantis amatininko dirbinį, nuo prigimties (φύσις) yra nutolęs dar labiau. Meno kūrinio ryšį su dieviška idėjų tikrove, ir epistemologinį statusą apibendrina greita pašnekovo išvada, sulaukianti Sokrato pritarimo: „[v]adinasi, pamėgdžiotoju tu vadini tą, kuris gamina kūrinius, esančius trečioje vietoje nuo tikrovės esmės“ (Pl. *Resp.* 597e). Svarbu atkreipti dėmesį, kad Platono

[12] Už šią schemą esu dėkingas Simonui Baliukoniui (Vilniaus universitetas), kuris ją parengė remdamasis Julios Annas ir Roberto E. Woodo tyrimais (Annas, 1981, p. 247–8; Wood, 1991, p. 527ff.). Pagal aprašymą Platono linija turėtų būti vertikali, tačiau čia patogumo dėlei vaizduojama horizontaliai.

brėžiamas mimetinis ryšys išryškina tai, kad mimetinis santykis meninės reprezentacijos atveju yra plėtojamas tarp atvaizdo ir materialaus objekto, o ne jo idėjos:

Schema nr. 2



Dailininko ar poeto kuriamo atvaizdo kilmė – jusliškai patiriamų materialaus objekto savybių, o ne jo idėjos, pamėgdžiojimas. Kitaip tariant, meninės fikcijos Platono supratimu neturi transgresyvumo, atvirkščiai, šio transgresyvumo neturėjimas lemia, kad fikcijos nėra vertingos – jos apribotos santykio su realumu ir iš esmės jo apibrėžiamos, nes jos tik atkartoja materialius (o ne struktūrinius) materialaus objekto atributus, t. y. rodo ne „tą, kas yra, tokį, koks yra“, o „tokį, koks atrodo“ (598b). Jei leistume sau pasitelkti platoniškai buitinę analogiją – dailininkas, vaizduodamas kiaušinį, vaizduoja jo lukštą, o ne jo esmę, lygiai taip – poetas vaizduodamas, pavyzdžiui, drąsą vaizduoja tik jos išorinius atributus: „pamėgdžiojimo menas, <...> atkuria tik mažą daikto dalelę, ir ta dalele yra tik atvaizdas [εἴδωλον]“ (598b). Kadangi meno kūrinys suvokiamas kaip juslinės tikrovės reprezentacija, jis yra tos pačios juslinės tikrovės įrėminamas bei apribojamas, o ne transgresyvus. X *Valstybės* knygoje meno kūrinys modeliuojamas kaip atkartojantis juslinę materialaus objekto plotmę (realumo dėmenį), o bet kokia iseriška skirtingų plotmių produktyvaus kombinavimo galimybė – paneigiama.

Kadangi meno kūrinys platoniškoje schemoje neturi transgresyvumo, kuriuo Iseris grindžia fikcijų kaip produktyvaus (ir lygiaverčio kitiems) žmogiško suvokimo būdo statusą (Iser, 2002, p. 265), Platono koncepcijoje meno kūrinyje pasireiškianti mimezė ir nėra suvokiama kaip produktyvi. Tam išryškinti Sokratas *Valstybėje* (gal kiek ironiškai) pasitelkia radikalią veidrodžio analogiją: „paimk veidrodį ir sukinėk į visas puses: bematant sukursi ir saulę, ir visa tai, ką matome danguje“ (Pl. *Resp.* 596d), – veidrodis tampa metafora, skirta išryškinti, kad poetai nieko naujo nesukuria (Bensen Cain, 2011, p. 193).

Ši fikcijų epistemologinio neproduktyvumo nuostata Platono korpuse

plėtojama labai nuosekliai, nuo pat pirmųjų dialogų. Nors ankstyvuosiuose (žr. Barrow, 2007, p. 178) Platono dialoguose tokiuose kaip *Ijonas* ir *Sokrato apologija* mimezės sąvoka nevartojama, apie poetus ir poeziją juose kalbama daug, siekiant išryškinti tezę, kad mimezė nėra atskiras amatas/meistrystė (τέχνη) ir diskredituoti poetų kaip išminties ir žinojimo apie tikrovę šaltinio statusą: „<...> beveik visi ten buvusieji geriau kalbėjo apie tai, ką anie poetai buvo sukūrę“ (Pl. *Apol.* 22b). Būtent tokia skirtimi pagrįstas ir visas *Ijono* dialogas, kuriame siekiama parodyti, kad rapsodystė irgi nėra atskiras produktyvus amatas (*e. g. Ion* 532–533, taip pat žr. Adomėnas, 2022, p. 26–29, p. 32). Jei šis kaltinimas poetams (ir poezijai) savotišku epistemologiniu nevaisingumu *Ijone* – atsargus (analogiją tarp rapsodo ir poeto paliekama išvesti pačiam skaitytojui, žr. Allen, 1996, p. 3.), *Sokrato apologijoje* – atviras, tai *Valstybėje* jau pereinama ir į atvirą ironiją „jeigu iš poetų kūrinių atimsime visas mūzų meno spalvas ir paliksime juos be tų puošmenų, aš manau, tu gali įsivaizduoti, kaip jie atrodys“ (Pl. *Resp.* 601b). Žinoma, galime jausti ne tik teorinę (vėliau tradicine tapsiančią) poezijos ir filosofijos priešpriešą, bet ir šioje priešpriešoje slypinčią konkurenciją tarp filosofijos ir poetinės tradicijos, užimančios reikšmingą vietą polio piliečių ugdyme (Halliwell, 2011, p. 162), tačiau poetų statuso polyje klausimą dabar paliksime nuošalyje.

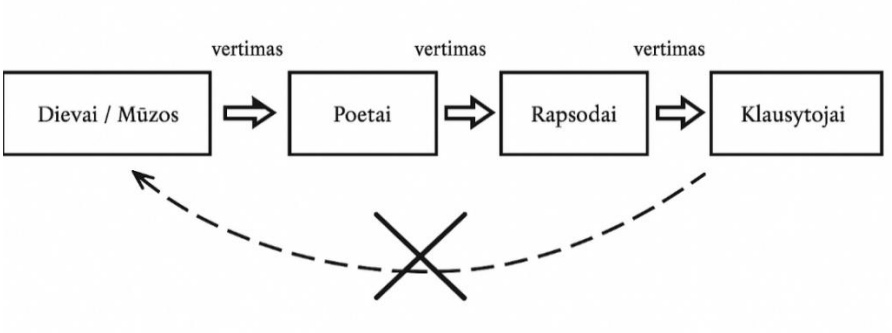
Ankstyvajame *Ijone* galime matyti ir mimetinių santykių provaizdį, išreikštą pasitelkiant vertimo metaforą, kuria bandoma apibrėžti atvaizdo ontologiją. Jau čia, greta poezijai Platono priskiriamo neproduktyvumo ir neturiningumo, ne mažiau svarbu pastebėti tai, kad Platonas – nors diskredituodamas poetus ir jų kūrybą kaip tikrovės pažinimo mediumą – poezijai, net jei kartais ironiškai, pripažįsta jos transcendentinę kilmę, *e. g*. teigia, kad poetai kuria remdamiesi „kažin kokiu įgimtu gabumu ir būdami dievo įkvėpti tartum pranašautojai bei ištarmių giedotojai“ (Pl. *Apol.* 22c), o Tinicho iš Chalkidės, tesukūrusio vieną gerą kūrinį pavyzdžiu, esą, įrodo, kad:

> *<...> anie gražieji kūriniai nėra nei žmogiški, nei žmonių, bet dieviški ir dievų, o poetai yra niekas kitas, kaip dievų vertėjai, apsėsti to dievo, kuriam kiekvienas priklauso. Tai nurodydamas dievas tyčia pagiedojo gražiausią giesmę per patį prasčiausią poetą* (Pl*. Ion* 534e–535a)

Tad mūzos įkvepia poetą kūrybai lyg magnetas, o šis – rapsodą *(*Pl. *Ion* 533d–e), todėl rapsodas deklamuoja ir interpretuoja remdamasis ne intelektu ar žinojimu, bet vedamas mūziško šėlo, ir lygiai taip pat įmagnetinantis publiką (Ferrari, 1989, p. 99). Ši įkvėpimo koncepcija, atliepianti ir pačią archajinės poezijos invokacijų tradiciją, ir apskritai tradicinę graikų kultūrą,

atrodytų, gali net prieštarauti anksčiau išsakytai prielaidai, kad mimezė yra epistemologiškai nevertinga – juk transcendencijos pasireiškimas tekste yra tiesioginė transgresyvumo apraiška. Jei poezija dieviškos kilmės, kodėl ji taip žemai epistemologinėje hierarchijoje? Poezija ir kiti muziškieji menai nėra savaiminė blogybė (žr. *Phaedr*. 245a), tačiau jai neduota suvokti ir įvardyti, ji (tuomet, kai dieviškai įkvėpta) tepasireiškia *panašumu* į tikrąjį idėjų pasaulį ir emociniu paveikumu, bet nesuteikia galimybės įgyti žinojimo. Transgresyvumas čia įvyksta priešinga kryptimi, patirtas dieviškas šėlas yra – per poetus, ir – jei laikomės *Ijono* schemos, rapsodus – išreiškiamas per panašius materialius atvaizdus, bet tai *ipso facto* neimplikuoja kelionės priešinga kryptimi galimybės, t. y. klausytojų patiriami vaizdiniai savaime nesuteikia galimybės pažinti dieviškos tikrovės. Atvaizduokime tai schematiškai:

Schema nr. 3



Tad galima suformuluoti gal kiek juokingą ir paradoksalią išvadą: poezija yra transgresyvi nebent dievams. Iracionalus poetinio įkvėpimo pobūdis nesuteikia galimybių racionaliam provaizdžio pažinimui: „poetas yra lengvas daiktas, sparnuotas ir šventas, ir nepajėgus kurti pirmiau, negu tampa įkvėptas dievo, išeina už nuovokos, ir jame nebelieka proto, o tol, kol turi šį labą, joks žmogus nepajėgus kurti ir giedoti ištarmes“ (Pl. *Ion* 534b).

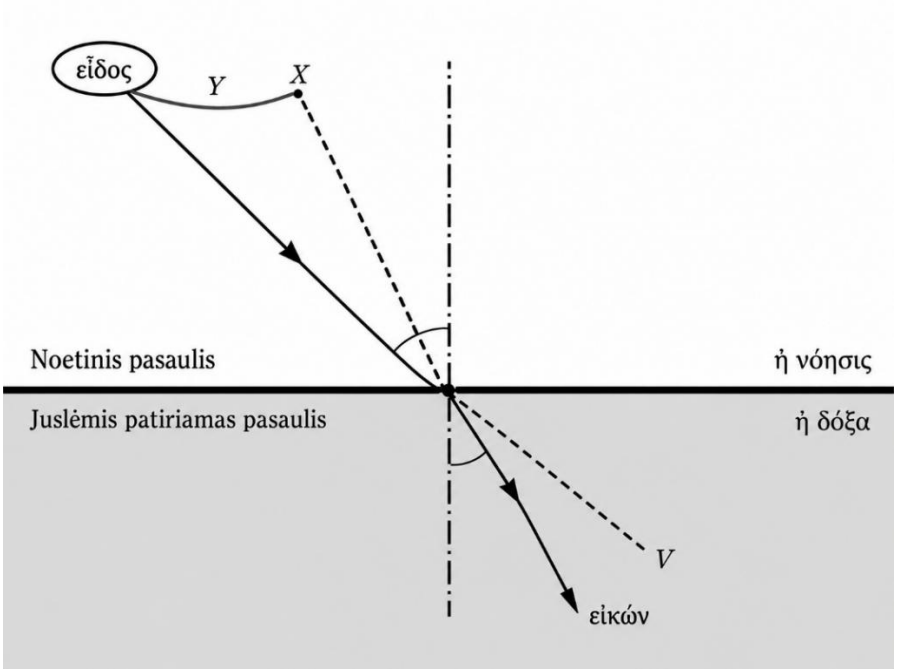
Sugrįžkime prie *Valstybės*. Ne mažiau nei *Ijone* keliami reikalavimai fikcijoms trikdo ir šiame dialoge pasirenkami pavyzdžiai, skirti pabrėžti visokeriopam poetinės kūrybos neproduktyvumui – stalo tapyba, veidrodis, arba paveikslai, kuriuos galima sumaišyti su tikrove (Pl. *Resp.* 598c); čia priartėjama prie *reductio ad absurdum* – tarsi nebūtų savaime aišku, kad turėdami stalo nuotrauką, negalime į joje matomus stalčius susidėti savo knygų. Iš šių absurdiškų pavyzdžių nėra aišku kaip meno kūrinys pamėgdžioja abstrakcijas, tokias kaip gėris ar žmogiška dorybė, kurios gerokai sunkiau apčiuopiamos, ir kur slypi tokio atvaizdavimo pavojus (Ferrari, 1989, p. 128). Mūsų svarstomam fikcijų transgresyvumo klausimui

parankesnis, bet ir apskritai konceptualiai turiningesnis, atspindintis iliuzinę meno prigimtį yra Platono pasitelktas perspektyvos dėsnio ir bangos lūžio (refrakcijos) vandenyje pavyzdys:

> *Tie patys daiktai, jei žiūri į juos panardintus į vandenį arba išimtus iš vandens, atrodo tiesūs arba lenkti, įgaubti arba išgaubti, nes jų spalvos apgauna akis – aišku, kad visa tai sukelia sieloje sąmyšį. Pasinaudodama šitokia mūsų prigimties būsena, dailė apgaudinėja mus savo kerais – čia ji nė kiek neatsilieka nuo fokusininkų ir visokių „stebukladarių“.* (Pl. *Resp.* 602c–d)

Šiandien šviesos bangos refrakciją (lūžį) suvokiame kaip jos sklidimo krypties pakitimą, keičiantis jos sklidimo greičiui, kuris dažniausiai keičiasi dėl pasikeitusios sklidimo terpės, Platono pavyzdyje tos terpės yra vanduo ir oras. Išplėtokime šią refrakcijos analogiją Platono epistemologijos rėmuose ir pabandykime atvaizduoti šį procesą papildydami tikrą šviesos refrakcijos schemą analogijoje implikuotomis epistemologinėmis ir ontologinėmis kategorijomis bei (ne)galimybėmis:

Schema nr. 4



Schema gana gerai parodo, kodėl dieviškasis šėlas, nors ir yra transcendentinis, savaime neimplikuoja kelionės priešinga kryptimi

galimybės: šėlą žyminti transgresyvi linija nuo εἶδος iki εἰκών, pereinanti į juslėmis patiriamą atvaizdų pasaulį, lūžta, ir užuot ėjusi tiesiai ir pasiekusi tašką V, iš juslėmis patiriamo pasaulio, εἰκών perspektyvos, yra matoma lyg esanti ne savo tikrojoje vietoje, o taške X. Todėl bandydami atlikti atgalinį judesį, t. y. nuo εἰκόν (atvaizdo) keliauti link νόησις sferos, jau vien dėl anksčiau įvykusio lūžio atsidurtume taške X, nekalbant apie tai, kad įvyktų dar vienas bangos lūžis, kuris šviesos spindulį nukreiptų dar tolimesne kryptimi. Todėl atvirkštinė transgresija, atvaizduota ankstesnėje schemoje (žr. schema nr. 3) – negalima. Y schemoje žymi tai, ką šio minties eksperimento ribose galime pavadinti atvaizdo kūrimo metu įvykstančiu „epistemologiniu nuokrypiu“. Būtent šis epistemologinis nuokrypis ir yra epistemologinė problema, reprezentuojanti pavojų, kurį kelia atvaizdų epistemologinis sureikšminimas. Tai dar kartą aiškiai parodo, kad dėl pačios daiktų prigimties įmanoma tik progresyvi transgresija nuo νόησις srities prie δόξα srities, nes εἰκασία nėra epistemologija, per kurią galima būtų suvokti noetinį pasaulį: Platonas netiki, kad juslinio patyrimo pagrindu galima pakilti aukščiau tikėjimo (πίστις) epistemologijos, juo labiau, per materiją pažinti nematerialaus provaizdžio. Todėl filosofija iškyla kaip ta, kuriai, skirtingai nei poezijai, yra duota suvokti, įvardyti ir atkurti transcendentinį kultūros matmenį. Tiesą sakant, tą galima matyti jau pačioje *Valstybės* dialogo pradžioje, kai parodoma, koks bejėgis Polemarcho bandymas teisingumą apibrėžti per Simonido poeziją (Halliwell, 2002, p. 49; žr. Pl. *Resp.* 331d–e), kuris „<...> būdamas poetas, mįslingai nusakė, kas yra teisinga“ (Pl. *Resp.* 332c) – filosofuojantys pašnekovai nesunkiai prieina prie priešingos Simonido žodžiams išvados (Pl. *Resp.* 334e).

2.2. Fikcijos kaip moralinė problema: Platono meno kūrinio psichologija

Platonas *Valstybėje* svarsto fikciją ir fiktyvumą ne vien kaip epistemologinę, bet ir kaip moralinę problemą. Šiame svarstyme išryškėja platoniškoji meno kūrinio patyrimo psichologija, kurios esminis dėmuo – subjekto susitapatinimas su patiriamu meno kūriniu. Tad svarstant fiktyvumo raiškos galimybes, meno kūrinio demaskavimąsi, ir iseriškos inscenizacijos galimybes, tai vieni kertinių mūsų tyrimui epizodų, atskleidžiančių Platono požiūrį. Mimezės klausimas pirmiausiai iškyla aptariant polio sargybinių ugdymą (παιδεία), kurį sudaro mūziškieji menai, skirti ugdyti sielai, ir gimnastika, skirta ugdyti kūnui, tad fikcijos svarstomos ir vertinamos kaip ugdymo priemonė. Čia fikcijos pasirodo kaip nuo teisingų pasakojimo į atskirą kategoriją išskiriami melagingi pasakojimai (μῦθοι), konstatuojant,

kad vaikai pirmiausia yra auklėjami būtent pastaraisiais „apskritai – tai melas [ψεῦδος], bet jose yra ir dalis tiesos [ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ]“ (Pl. *Resp.* 377a). Nors čia mąstoma remiantis ontologine fikcijos samprata, ir fikcijos apibrėžiamos per binarinę fikcijos ir tikrovės priešpriešą, iš šio pasažo aišku, kad Platonas, priešpriešą formuluoja kiek kitaip (konceptualiau) nei ankstyvajame *Ijone*. Pastarajame Sokratas kone tyčiojasi iš *Ijono*, iš figūratyvaus teksto reikalaudamas deskriptyvinio tikslumo, ir lygindamas jį, bei rašančius apie karą poetus, su karvedžiais, reikalauja išmanyti karo meną *(*Pl. *Ion* 540d–541d). Fikcijų kategorizavimas kaip ψεῦδος čia nėra savaime nesuderinamas su *tam tikros* tiesos buvimu tekste. Veikiau Platonui svarbu tai, kad savo pasakojimais poetai išsako dalykus, kuriuose slypi mintys apie tikrovę – vertybės, idėjos, vertinimai, kurie palieka žymę klausytojų sąmonėje (Halliwell, 2002, p. 50). Platonui rūpi kaip fikcijos formuoja auditorijos įsitikinimus, tad reikia, kad jos atitiktų normatyvinę (filosofiškai pagrįstą) tiesą, todėl jis itin daug dėmesio skiria Homero cenzūravimui, kurio čia atskirai neaptarinėsime.

Tam, kad aptartų meno kūrinių poveikį, Platonas *Valstybės* pirmojoje pusėje kalba apie mimezę ne kaip apie ontologija grįstą koncepciją, bet siaurąja prasme, kaip apie tiesioginį mėgdžiojimą. Tam įvedamos net savotiškos protonaratologinės skirtys, žyminčios įvairius pasakojimo tipus, ir atskiriančios tiesioginę kalbą nuo netiesioginės. Netiesioginė autoriaus kalba kūrinyje įvardijama kaip grynoji diegezė (ἁπλῆ διήγησις), tiesioginė veikėjų kalba – kaip diegezė mimezės būdu (διήγησις διὰ μιμήσεως), taip pat paminima ir šių dviejų pasakojimo būdų derinimo, būdingo Homero epams, galimybė (διήγησις δι᾽ ἀμφοτέρων). Ši perskyra jam svarbi norint išryškinti ne tik aktoriaus, bet ir bet kurio skaitytojo, psichologiniam susitapatinimui su fiktyvaus pasakojimo herojais (Halliwell, 2002, p. 52).

Platonui šis psichologinis susitapatinimas atrodo pavojingas dėl dviejų kiek susijusių priežasčių. Pirma, jis prieštarauja pamatiniam *Valstybėje* išdėstytam psichologijos principui – sielos vienovės ir pradų darnos joje siekiui (Halliwell, 2013), nes mėgdžiojant personažus siela yra skatinama pasidalinti į „smulkias daleles“, o to ji, anot Sokrato, niekuomet neįstengs (Pl. *Resp.* 395a–b, žr. Gastaldi, 2013, p. 39) – ne vien mėgdžiojimas, bet ir modernioji „susitapatinimo“ sąvoka implikuoja laikino „buvimo kažkuo kitu“ galimybę, jau nekalbant apie Iserio inscenizavimo koncepciją. Antroji priežastis yra pats fikcijų (moralinis, bet ne tik) turinys. Platonas mimezę (mėgdžiojimą) ne tik *Valstybėje*, bet ir kituose dialoguose įvardija kaip prigimtinę žmogaus mokymosi formą (Russon, 2013, p. 63, *e. g. Leg.* 653e–654a). Todėl „mėgdžiojimas <...> virsta įpročiais ir prigimties bruožais – jis paveikia kūną, balsą, dvasią?“ (Pl. *Resp.* 395d). Platono

supratimu tai galioja kūriniams, kurie pasakoja per mimezę (t. y. įtraukia tiesioginę kalbą), bet ne tiems, kurie pagrįsti heterodiegetiniu pasakojimu. Vargu, ar toks skirtingas fikcijų paveikumas gali būti priskirtas skirtingiems pasakojimo tipams, ir norisi abejoti tokios Platono perskyros pagrįstumu, tačiau veikiausiai jo noras įvesti šią perskyrą kyla iš archajinės tikrovės diktuojamo poezijos kaip pirmiausia *atliekamo* meno supratimo. Kad emociškai tapatinamasi ne vien su pasakojimais mimezės būdu, efektingai aprašyta ir *Ijone*:

> *Nagi, Ijonai, pasakyk man tokį dalyką, ir nenuslėpk to, ko tavęs paklausiu: kai tu gražiai žosti epines sakmes, nepaprastai priblokšdamas žiūrovus – ar giedotum apie Odisėją, iššokantį ant slenksčio, atsiskleidžiantį jaunikiams ir papilantį sau po kojomis strėles, ar apie Achilą, pasileidžiantį prieš Hektorą, ar ką nors graudaus apie Andromachę, ar apie Hekabę arba Priamą, – ar tuomet esi pilnos nuovokos, ar išeini už savęs, ir tavo siela, apimta dieviškojo įkvėpimo, manosi esanti tų įvykių, apie kuriuos kalbi, akivaizdoje, – ar jie vyktų Itakėje, ar Trojoje, ar bet kurioje kitoje vietoje, kurią epai mini?* (Pl. *Ion* 535b–535c)

Tačiau mūsų darbo kontekste svarbi Platono išvada, kad mimezės metu – nepaisant paties mėgdžiojančiųjų norų, yra perimamos mėgdžiojamo objekto savybės, požiūris, elgsenos modelis. Todėl, trumpai tariant, reikia įvesti cenzūrą, kuri draustų polio piliečiams mėgdžioti socialiai žemesnes ir moraliai prastesnes figūras: moteris, vergus, nedorus vyrus, gamtos reiškinius (Gastaldi, 2013, p. 40), o jų ugdymui pasirinkti tas fikcijas, kurios verčia mėgdžioti dorus personažus (Pl. *Resp.* 397d).

Čia reikėtų išryškinti du dalykus. Pirmiausia matome, kad Platonas aiškiai suvokia estetinio poveikio fenomeną, pastebėdamas, kad fikcijas dėl jų emocinio ir psichologinio poveikio galima puikiai panaudoti moraliniam publikos ugdymui (plg. *Ion* 533d: „O ar žinai, kad ir daugeliui žiūrovų jūs sukeliate tuos pačius dalykus?“). Nors Sokratas konstatuoja, kad publikai, o ir jam pačiam, maloniausia klausyti mišraus homeriško pasakojimo (Pl. *Resp.* 397d), tačiau renkasi pasakojimą ne pagal žavesį, o pagal tinkamumą „mūsų tikslui“ (398d), ir pasirenka polyje palikti tik gerų pavyzdžių pamėgdžiojimu per tiesioginę kalbą grįstas fikcijas. Renkamasi pagal tikslą, funkciškai, pagal aiškią verčių hierarchiją: pasirenkamas pasakojimo tipas geriausiai tinkantis ugdomųjų psichologijai paveikti. Estetinio patyrimo teikiamas malonumas Platonui nėra vertingas.

Čia norėtųsi atkreipti dėmesį, kad *Valstybėje* Platonas labai aiškiai

suvokia, kad fikcijai neturi būti keliami tokie patys faktinės tiesos kriterijai, kokius atėnietis *Ijone* kelia Homero poemai – tarsi epas būtų deskriptyvios prigimties tekstas, pavyzdžiui, skirtas mokyti karybos. Platonui *Valstybėje* svarbiau apibendrintas moralinis turinys, vaizduojamos elgesio normos ir tai, kad nebūtų prieštaraujama normatyviai filosofinei tiesai, pavyzdžiui, neadekvačiai vaizduojant dievus (žr. *Resp* 378a–d). Tai aišku jau vien iš pripažinimo, kad „mele“ gali būti „dalis tiesos“ (Pl. *Resp.* 377a). Tačiau nepaisant to, kad Platonas suvokia sąlygišką fikcijos prigimtį, suteikiančią erdvės tapatintis su hipotetine situacija, jo supratimu tai, kad klausytojas ar skaitytojas suvokia kūrinio fiktyvumą (kūrinys demaskuojasi), visiškai nekeičia fakto, kad mėgdžiojami fikcijos elgesio modeliai yra perimami. Kitaip tariant – pasitelkime modernų pavyzdį – nesvarbu, kad žaidžiantysis žiaurų kompiuterinį žaidimą suvokia to žaidimo fiktyvumą, jis vis viena gali būti pastūmėtas elgtis taip, kaip elgiamasi žaidime.

Apskritai, tai, ką Iseris įvardija kaip fikcijų teikiamą galimybę inscenizuoti ir per žaidimą realizuoti plastišką žmogaus prigimtį, fikcijos gebėjimas sukurti pasaulį kurį patirtume tarsi tikrą, Platono koncepcijoje yra suvokiama ne kaip fikcijos fenomeno privalumas, o kaip tai, ką reikia apriboti. Platonui, tai, ką Iseris pavadintų prigimties plastiškumo apraiškomis, patirties inscenizacija, yra sielos harmonijos ardymas, verčiant ją skaidytis į „smulkias daleles“. Tad fiktyvumas Platono koncepcijoje turi ne teikti formą kokiam nors neapibrėžtam įsivaizdavimui, o atvirkščiai – kreipti prie labai apibrėžto idealo, ir pagal jį formuoti žmogišką prigimtį.

2.3. Fikcijų reabilitacija: Aristotelio mimezės autonomija

Neturime pagrindo šiame darbe Aristoteliui skirti daug dėmesio. Nors *Confessiones* Augustinas prisipažįsta, kad prisiklausęs retorių ir savojo retorikos mokytojo, ne tik perskaitė Aristotelio *Kategorijas*, bet ir pirmiausia jų ieškojo kaip kažin ko „didingo ir dieviško (*Conf.* 4.16.28), platonizmo ir neoplatonikų įtaka Augustinui, o ir jo požiūriui į fikcijas ar skaitymo aktą, gerokai didesnė (Tornau, 2024). Tačiau bet koks į fiktyvumo teorinės koncepcijos raidą orientuotas tyrimas be aristoteliškosios mimezės filosofinio konteksto liktų vienpusis ir nepilnas.

Dažniausiai Aristotelio *Poetika* ir yra laikoma tiesiogine reakcija į Platono mokymą apie mimetinius menus (Adams, 1971, p. 47). Paskirdamas atskirą sistemingą veikalą poetikai Aristotelis jau vien pačiu šiuo judesiu prieštarauja platoniškajai koncepcijai, kuri atsisako poeziją pripažinti kaip atskirą meistrystę (τέχνη), ontologiškai produktyvią veiklą. Poezija (ir mimetiniai menai apskritai) Aristotelio korpuse yra įvardijami kaip τέχνη –

produktyvus įgūdis ar užsiėmimas, kuriame taikomos racionalios priemonės, atitinkančios meistrystės tikslą (Halliwell, 1987, p. 70). Τέχνη Aristotelio supratimu gali papildyti arba imituoti gamtą: medicina ją papildo, įsikišdama į natūralius kūno procesus (jos tikslas yra kūno sveikata), o mimetiniai menai gamtą imituoja (Husain, 2002, p. 26–27.; žr. Metaph.199a). Tokiu būdu Aristotelis pirmasis įtvirtina estetiką kaip atskirą filosofijos sritį. Kalbant apie fikcijas mums svarbu tai, kaip Aristotelis perinterpretuoja platoniškąją mimezę, ir kokį fiktyvumo epistemologinį bei antropologinį fikcijų vaidmenį numato savojoje koncepcijoje.

Tam pirmiausia reiktų apibrėžti rėmus, kuriuose apie mimezę mąsto Aristotelis. Jis protingąjį žmogaus sielos pradą įvardija kaip besireiškiantį trimis išskirtinai žmogiškais veiklos būdais: θεωρία, πρᾶξις ir ποίησις, kiekvienam iš šių laukų galima priskirti atskirus veikalus; savaime suprantama, kad *Poetika* matytina ποίησις lauke. Menai Aristoteliui vienas nuo kito skiriasi tuo, kokiomis priemonėmis jie imituoja tikrovę – vieni imituoja kalba, ritmu, kiti – melodija, ir t. t. Kiekvienas iš menų yra atskira mimezės rūšis, kurianti tai, kas pavadinama μιμήματα. Aristotelio bandymas apibrėžti menus pagal priemones nėra naujas, Platonas taip pat pastebi, kad menai mėgdžioja per kalbą, melodiją ir ritmą (žr. Pl. *Resp.* 398d, Pl. *Leg.* 656d, ypač 669b–c). Būtent poezijos objektu *Poetikoje* įvardijami žmonių veiksmai (1448a) – šis požiūris taip pat atitinka platoniškąjį (žr. Pl. *Resp.* 603c). Mimezę Aristotelis taip pat susieja su žmogaus prigimtimi (*Poet.* 1448b)

Esminis Aristotelio požiūrio į fikcijas skirtumas nuo Platono, vedantis prie kitokio požiūrio į fiktyvumą, pasireiškia kitokiu požiūriu į patį tikrovės vaizdavimą meno kūrinyje: tikrovės imitavimo koncepcijos, kurią pateikia Aristotelis, negalime redukuoti vien į siaurai mimetinę funkciją (Gérard Dessons, 2005, p. 27). Jei Platono atveju kalbėjome apie tai, kad meninės fikcijos matomos kaip apribotos paties mimetinio santykio su juslinės tikrovės objektais, kurių jusliškai patiriamas savybes mimezė pamėgdžioja, taip mažiausiai dvigubai nutoldama nuo prigimties (φύσις) ir daikto esmės, slypinčios idėjų pasaulyje, tai Aristotelio koncepcijoje jau galime įžvelgti realumo ir fiktyvumo kombinavimo elementus.

Pirmiausia, Aristotelis labai aiškiai supranta, kad poezija (arba meninės fikcijos) turi kitokį tikslą, nei įprastas kalbėjimo būdas, kai komunikacijos aktu tesiekiama informuoti pašnekovą ar auditoriją. Ir poezija nuo kitų tekstų ar šnekos aktų jam skiriasi tikslu, o ne priemonėmis – tai labai aiškiai išsakoma pasitelkiant Empedoklio pavyzdį ir konstatuojant, kad vien poetinis metras teksto poezija nepaverčia – Homeras yra poetas, tačiau poetiniu metru rašantis Empedoklis – gamtininkas, t. y. poetiniu metru išdėstančių „ką nors iš medicinos ar gamtos mokslų“ vien dėl to dar nedera

vadinti poetais (*Poet*. 1447b). Išdėstymas metru nėra savaime poezija, nes poezija turi pereiti nuo denotacinio kalbėjimo prie apibendrinto ar net figūratyvaus atvaizdavimo. Aristotelio mimezės esmė yra žmogiškų veiksmų, vaizdų kombinavimas, perkūrimas, o ne bandymas juos pateikti lygiai tokius, kokie jie yra. Todėl dauguma tyrėjų konstatuoja, kad lotyniškasis vertimas *imitatio* neatitinka aristoteliškos mimezės esmės (*e. g.* Woodruff, 1992, p. 89–91; Dessons, 2005, p. 27; Halliwell, 1987).

Žinoma, tai niekaip nereiškia, kad realumo plotmė nedalyvauja aristoteliškoje mimezėje – kaip šį klausimą svarstydamas pastebi Iseris, tokia koncepcija niekuomet ir niekaip negalėtų atlaikyti kritikos (Iser, 2002, p. 18). Itin tiksliai šį klausimą užčiuopia Halliwellas, teigdamas, jog mimetinis menas Aristoteliui tuo pačiu metu yra ir fiktyvus kūrinys, ir tikrovės reprezentacija: mimetinė kūryba nėra visiškai nepriklausoma nuo faktinės tikrovės, bet yra dalinai autonomiškai tikrovės atžvilgiu (Halliwell, 2002, p. 152). Šią autonomiją Aristotelis, žinoma, ir dėl pačios epochos kūrybinio konteksto supranta nuosaikiau nei Iseris, ir tas matosi iš pačių Aristotelio keliamų klausimų (pvz., ar tragedijos veikėjų vardai gali būti pramanyti, *Poet.* 1451b).

Tačiau mūsų tyrimui ši meno kūriniui Aristotelio suteikiama dalinė autonomija tikrovės atžvilgiu – itin svarbi, nes ji apima realumo ir fiktyvumo santykio, taip pat ir estetinio patyrimo transgresyvumo galimybių klausimą. Mimezės fiktyvumas ir sąlyginis autonomiškumas faktinės tikrovės atžvilgiu Aristoteliui atrodo gerokai svarbesnis, aiškesnis ir mažiau pavojingas, nei Platonui. Aristotelio supratimu svarstant objekto tinkamumą mimetiniam kūriniui, objektui tikrovėje būdingos savybės lemiamo vaidmens neatlieka, t. y. nebūtina, kaip prisakė Platonas, mėgdžioti vien dorų žmonių. Tai lemia būtent tai, ką Iseris įvardija kaip kūrinio demaskavimąsi, mat žiūrovas Aristotelio koncepcijoje labai aiškiai supranta meno kūrinio fiktyvumą: „mes su malonumu žiūrime į tiksliai nupieštus atvaizdus tokių dalykų, į kuriuos tikrovėje mums nemalonu žiūrėti, pavyzdžiui, į labai bjaurių negyvų žvėrių pavidalus“ (*Poet.* 1448b). Tai aiškinama tuo, jog „žiūrėdami jie gali pasimokyti ir pasvarstyti: kas tai yra, koks yra pavaizduotasis daiktas“ (*Poet.* 1448b). Kone tą patį Aristotelis konstatuoja ir *Retorikoje* (*Rhet.* 1371b) – malonumą teikia net ir kūrinyje atvaizduoti nemalonūs vaizdai, nes malonus pats fiktyvios situacijos apmąstymas (plg.: „įgyti žinių labai malonu ne tik filosofams, bet ir visiems kitiems žmonėms“, *Poet*. 1448b). Pastebimas tarsi paprastas dalykas, – malonu, įdomu ir smagu žiūrėti į nutapytą liūtą, ar net kautis su juo kompiuteriniame žaidime, nors vieni susidūrę su tikruoju jo pavidalu, greičiausiai nepatirtume nei malonumo, nei labai stengtumėmės jį pažinti bei apmąstyti. Todėl estetinis išgyvenimas yra kitokio pobūdžio patirtis, kuri įmanoma tik tada, kai žiūrovas aiškiai suvokia situacijos

fiktyvumą: estetinio malonumo žiūrovas nepatirtų, jei nesuvoktų priešais jį vykstančio veiksmo fiktyvumo (Belfiore, 1992, p. 245).

Kitaip tariant, mimetiniai menai, kurie yra atskira žmogiškos veiklos sritis, pasiūlo naują tikrovės patyrimo modusą – šia prasme Aristotelis yra gana arti iseriškos inscenizavimo koncepcijos – esminį vaidmenį patiriant meno kūrinį vaidina suvokimas, kad jame vaizduojama tikrovė yra sąlyginė, kad ją galime išgyventi „tarsi“ tikrą, permąstydami realumo plotmę joje (žr. *Poet.* 1448b). Šis fikcijos demaskavimasis formuoja visai kitokius subjekto lūkesčius figūratyviam tekstui, nei gyvenimiška situacija. Aristotelis, nuginčydamas Platono teoriją, reabilituoja fikcijas kaip *atskirą* tikrovės patyrimo modusą.

Tačiau svarbiausias klausimas – kodėl Aristoteliui tikrovės patyrimas per mimetinius kūrinius yra prasmingas, koks jo tikslas. Vienas iš tikslų visuotinai žinomas kiekvieno literatūros studento: κάθαρσις. Sąvoka *Poetikoje* minima vos du kartus, ir tik vieną – kaip estetinio poveikio rezultatas, pasiekiamas per baimę ir gailestį (*Poet.* 1449b). Ši neapibrėžta sąvoka atskiro mokslininkų dėmesio, ir vis naujų interpretacijos trajektorijų, susilaukia jau daugiau nei penkis šimtus metų (žr. Belfiore, 1992, p. 257–291), o tikslaus apibrėžimo paieškas net siūlyta paskelbti akademine aklaviete (Else, 1957, p. 157). Čia atsižvelgsime į abi jau kelis dešimtmečius įtakingiausias katarsio interpretacijas[13]: 1) κάθαρσις interpretacija kaip emocinės reguliacijos (emocijų apvalymo), teigianti, kad išgyventas katarsis, meno kūrinio išgyvenimas emocijas subalansuoja taip, kad gyvenime jas jaustume teisingu intensyvumu ir teisingu būdu, t. y. priklausomai nuo esamos būklės pašalina emocijų perteklių arba padidina patiriančiojo emocinį jautrumą; 2) κάθαρσις interpretacija kaip perteklinių emocijų pašalinimo interpretacija, kai atsikratoma emocijų kurių perteklius kasdieniame gyvenime galėtų būti kenksmingas. Kadangi mūsų tyrimas daugiausia dėmesio skiria fiktyvumo vaidmeniui kultūros bendruomenėje, vienoks ar kitoks katarsio supratimas čia nėra lemiamas, tačiau svarbu tai, kad – jei galima formuluoti kiek anachroniškai – per katarsį menas, nepriklausomai nuo atvaizduojamos istorijos moralumo, teigiamai veikia polio piliečių emocinę sveikatą, o ne kelia bereikalingas aistras kaip kad atrodo Platonui.

Antras, gerokai mums svarbesnis, Aristotelio atsakymas į klausimą, kodėl meno kūrinio patyrimas yra prasmingas, nuskambėjo jau anksčiau mūsų cituotuose pasažuose – tai modusas, kuris per fikciją leidžia kitaip patirti

[13] Čia interpretacijos rekonstruojamos ir vertinamos remiantis daugiausia Schaper (1968), Belfiore (1992), Halliwell (1998), sistemingą ir glaustą interpretacijų klasifikaciją žr. Halliwell, 1998, p. 350–356.

tikrovės aspektus, kurių taip patirti realybės plotmėje negalime, nes esame įpareigoti reaguoti ir imtis veiksmų. Savotišką Aristotelio platonizmą (nors, kita vertus, toks santykis būdingas visai klasikinei graikų kultūrai, poezija paremta παιδεία) išduoda žvelgimas į meno kūrinį kaip į galimybę „pasimokyti ir pasvarstyti“ (μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι, *Poet.* 1448b). Tačiau tokią galimybę, Aristotelio supratimu, suteikia būtent teksto fiktyvumas, tiesiogiai sietinas su mimezės epistemologinėmis galimybėmis.

Jau pačioje *Poetikos* pradžioje konstatuojamas ryšys tarp estetinio malonumo ir mąstymo (*Poet.* 1448b). Čia didelį vaidmenį suvaidina tragedijai priskiriamo „vientisumo“ sąvoka. Aristotelis tragediją įvardija kaip „τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν ἐχούσης τι μέγεθος”, t. y. išbaigto, vientiso ir turinčio tam tikrą dydį veiksmo mimezę“ (*Poet.* 1450b). Mimezės vientisumas tiesiogiai lemia tai, kad per pavykusį meno kūrinį galime pažinti tikrovę ir bendruosius jos principus. Kasdienybė nėra sutvarkyta pagal šiuos principus (nei, beje, mūsų sąmonės tėkmė). Tad mimeze užsiimančio kūrėjo tikslas yra tai, kas egzistuoja mūsų kasdienybėje kaip objektų, pasakojimų, dydžių įvairovė, pateikti remiantis vientisumo, dydžio ir išbaigtumo kriterijais, taip pasirinktą mimezės objektą paverčiant lengviau aprėpiamu mūsų sąmonei ir jos svarstymams. Todėl, kad sutvarkyta pagal šiuos principus, poezija yra (turėtų būti) suvokiamesnė, lengviau protui apčiuopiama už didelę dalį grynos tikrovės medžiagos, kurią kasdien patiriame juslėmis (Halliwell, 1987, p. 103).

Kitaip tariant, fikcija, iš realumo plotmės atrinkdama tam tikrus elementus, ir komponuodama juos pagal tam tikrus tikėtinumo ir būtinybės principus (Husain, 2002, p. 75), suteikia tikrovės reikšmėms, pateikiamoms kūrinyje, tam tikrą naują skaidrumą – mimetiniame kūrinyje, kaip tikrovės inscenizacijoje, žiūrovui tikrovės reikšmės ir principai tampa lengviau užčiuopiami (Husain, 2002, p. 65). Čia ir užčiuopiame mimezės epistemologinį vaidmenį. Dėl šio vientisumo, suteikiančio mimezei tam tikrą gebėjimą apibendrinti ir išryškinti bendruosius dėsningumus, Aristotelis teigia poeziją esant filosofiškesne už istoriją, kuri tepateikia pavienius įvykius (*Poet.* 1451b). Istorinė kronika dažnai nėra įsiužetinta – istorijos veikaluose pateikiamus įvykius *nebūtinai* sieja tapatybės ar būtinybės ryšys (Carli, 2010, p. 305). Aristotelis bendraisiais principais vadina tai, kas galioja daugumai atvejų, o ne atskiroms konkretybėms. Poezija yra arčiau filosofijos nei istorijos todėl, kad ji, savo struktūroje per būtinybės ir tikimybės ryšius, fiksuoja bendruosius žmogaus veiklos, emocijų, aistrų, dorybių ir kitų dalykų principus, kurie pagal tikimybę ar būtinybę priklauso atitinkamam žmogaus charakteriui (*Poet.* 1451b). Poetui šiuos dėsnius tenka atpažinti ir gebėti pavaizduoti taip, kad iš kūrinio žiūrovas suprastų ne tik kas įvyko, bet ir kodėl – ne tik veiksmų seka, bet esmė ir principus (Halliwell, 1987, p. 103). Čia ir slypi mimezės

epistemologinis produktyvumas.

Tačiau tai, kad mimezė epistemologiškai produktyvi, nereiškia, kad ji tapati filosofijai ar teoriniam mąstymui, kuris bendruosius principus pateikia eksplicitiškai. Poezija nesuformuluoja teiginių apie tikrovę taip kaip tai daro filosofija – ji tik jiems suteikia pavidalą per pasakojimą (μῦθος) (Halliwell, 1987, 108–109). Visgi tam, skirtingai nei Platono koncepcijoje, menininkas privalo turėti tam tikrą žinojimą apie tikrovę. Halliwellas Aristotelio mimezei priskiriamą poetinės mimezės statusą įvardija kaip „kvazifilosofinį“ ir teigia, kad estetinio paveikumo, įtaigumo ir aiškumo meninei kūrybai reikia tam, kad atskleistų auditorijai šį kvazifilosofinį suvokimo ir perskyrų lauką, už meno kūrinio pagrindu padaromas įžvalgas atsakingas ne vien kūrinys, bet ir jį suvokiantysis (Halliwell, 2002, p. 199).

Aristotelišką estetinio poveikio psichologijos schemą ir analitinio mąstymo bei fiktyvumo demaskavimo(si) svarbą joje bene aiškiausiai yra išdėsčiusi Elizabeth Belfiore: žiūrovas tapatinasi ir tokiu būdu suvokia fiktyvią situaciją kaip potencialios savo patirties inscenizaciją, todėl patiria baimę ir gailestį veikėjui, tačiau suvokdamas situacijos fiktyvumą gali nesiimti veiksmų, ir kontempliuoti mimetinį kūrinį; per kontempliaciją – patirti pažinimo malonumą, o per baimę ir gailestį – katarsį (Belfiore, 1992, 349–350).

Tad Aristotelis ne tik per katarsio koncepciją reabilituoja estetinį patyrimą, bet ir pateikia naują fikcijų santykio su tikrove koncepciją, teigdamas, kad mimezė yra tam tikro konceptualaus tikrovės pateikimo vieta – poetas meno kūrinyje struktūruoja juslinę tikrovę, leisdamas ją lengviau apibendrinti ir pačiam žiūrovui. Žinoma, tai dalinai kyla ir iš paties Aristotelio prielaidos, radikaliai besiskiriančios nuo Platono, kad tikrovę galima pažinti per juslėmis patiriamus fenomenus (Taylor, 1990, p. 118; Bolton et Code, 2012, p. 50–52). Tačiau svarbu konstatuoti patį faktą: Aristotelis mato meno kūrinio patirtį kaip vieną iš tikrovės pažinimo modusų. Atsižvelgdami į Aristotelio teiginį, kad per mimezės juslinį patyrimą galima pažinti tam tikrus bendruosius (jei ne *būtinumo*, tai bent *tikėtinumo* sferai priskirtinus) tikrovės principus, turime konstatuoti, kad reabilituojamas ne tik psichologinis estetinio patyrimo poveikis, bet jam pripažįstama ir tam tikra epistemologinė reikšmė.

Deja, Aristotelio *Poetika* ir susijusių veikalų korpusas neleidžia iki galo apibrėžti, kiek epistemologiškai galime pasistūmėti per meno kūrinio patyrimą, ir suprasti proporcijos, kokia šiame procese mimetinio kūrinio reikšmė, o kokia – patiriančio ir apmąstančio žiūrovo vaidmens reikšmė. Tad viena vertus matome, kad meno kūrinys aristoteliškoje koncepcijoje neapibrėžtam jusliniam patyrimui suteikia tam tikrą apibrėžtumą ir

konceptualumą, tačiau lyg ir negalime visiškai užtikrintai teigti, kad fiktyvumas Aristotelio koncepcijoje yra epistemologine prasme transgresyvus veiksmas, įgalinantis peržengti specifines ribas, kurių negalėtume peržengti remdamiesi vien juslinės patirties modusu ir pasitelkdami, tarkime, filosofiją. Fiktyvumas, įtraukdamas ir visiškai fiktyvius elementus, čia struktūruoja neapibendrintą juslinę patirtį, rodo bendruosius tikrovės (žmogiško elgesio, kadangi mimezės objektas – veikiantys žmonės) principus. Tačiau šiems elementams, net jei visai išgalvotiems, taikomas tikėtinumo arba būtinumo principas (*Poet*. 1451b).

Kadangi Aristotelis kalba apie žiūrovo įsitraukimą į estetinę patirtį, galėtume spekuliuoti apie tam tikrą vaizduotės (φαντασία) vaidmenį tame, ypač atsižvelgdami į tai, kad Iserio triadoje įsivaizdavimo dispozicija gretintina su skaitytojo patirties plotme (De Bruyn, 2012, p. 162). Aristotelis numato vaizduotei reikšmingą vaidmenį suvokimo procese (White, 1985, p. 504), ir irgi ją mato kaip žmogišką dispoziciją, kuri (tiesa, be (!) išorinio dirgiklio) gali gaminti, kaupti ir atkurti vaizdinius remdamasi ligtoline jusline patirtimi (Shields, 2020; *e. g. De anima* iii 3, 429a4–7, *De Memoria* 1, 450a22–25). Apskritai, vaizduotės gebėjimas kurti fiktyvius vaizdinius priešinamas visuomet tikram jusliniam patyrimui (*De anima* 428a; Shields, 2020). Konceptualine prasme įdomu ir tai, kad Aristotelis vaizduotę apibrėžinėja priešindamas juslinei patirčiai (αἴσθησις) ir mąstymo kategorijoms (ἐπιστήμη, νοῦς) (*De anima* 428a) – tai kiek primena Iserio triados koncepciją. Tačiau, deja, niekur eksplicitiškai neaptaria mimezės ir vaizduotės (akivaizdaus) ryšio, tad vengdami leistis į atskirą tyrimą ar išplėtotą spekuliaciją apie Aristotelio ontologiją, čia ir sustokime.

Pasitenkinkime daline išvada: Aristotelis reabilituoja fikcijas – tiek estetinio patyrimo psichologiją, tiek pačios mimezės epistemologinį statusą, o koncepcijoje galime užčiuopti tam tikrų užuominų į fikcijos transgresyvumą bei estetinės patirties kaip inscenizacijos suvokimo užuomazgų.

3. FIKCIJOS NAUJOS EPOCHOS AKIVAIZDOJE: ONTOLOGINĖ IR ETINĖ PASAKOJIMŲ PROBLEMATIKA

Graikiškosios Antikos filosofų svarstymai apie fikcijų statusą, aptarti antrajame skyriuje, suformavo paradigmą, kurią Augustinas dalinai perėmė, ir kurios atgarsiai pasirodo, kaip aptarėme šio tyrimo pirmajame skyriuje, toli gražu ne vien ankstyvojoje krikščioniškoje mintyje, bet ir šiuolaikinėse fikcijos teorijose. Platono nepasitikėjimas mimeze ir Aristotelio bandymas apibrėžti tam tikrą mimezės autonomiją, pripažįstant ją kaip vertingą ir atskirą patyrimo modusą, ne tik atspindi teoriniu požiūriu svarbiausias fikcijos apibrėžimo bei vertinimo strategijas, bet ir sukuria tam tikrą argumentacinių strategijų žemėlapį. Iškilęs krikščionių tikėjimas, o taip pat ir šv. Augustino filosofija, atsiremdama į šias argumentacines strategijas, IV–V a. sandūroje iš naujo bando formuoti šį lauką – fikcijos problema iš graikiškojo polio politinės (ir etinės) sferos keliasi į teologijos ir hermeneutikos kontekstą, o krikščioniškoje mąstysenoje dėmesiui persikeliant nuo politinio lauko į individualaus žmogaus ir Dievo santykį, į nuodėmės, malonės ir išganymo patirtį, pasakojimai įgyja naują ontologinį bei etinį krūvį.

Šiame skyriuje aptarsime, kaip fikcijų, kalbos ir pasakojimų problematika iš naujo bandoma artikuliuoti krikščioniškos teologijos ir augustiniško sielos bei kūno dualizmo kontekste, įvedant ženklo (*signum*) sąvoką. Sieksime išryškinti ontologinį statusą, kurį Augustinas suteikia trims skirtingo tipo pasakojimams – istoriniam, fikciniam ir bibliniam. Pasitelktas *De civitate Dei* įpintas istorinis pasakojimas leis išryškinti Augustino santykį su fikcijomis, lyginant joms teikiamą statusą su statusu, kuris priskiriamas į „tikrą“, materialią tikrovę orientuotam pasakojimui. Taip pat aptarsime Augustino dualistinės skirties tarp melo ir tiesos ribas, o galiausiai – norėdami atskleisti jo požiūrį į materialius tikrovės ženklus – pažvelgsime į tai, kokia reikšmė suteikiama ženklams, kurie žymi Šventojo Rašto tekstą: tekstą, kuris kaip ženklų sistema nurodo ne į hipotetinę fiktyvią tikrovę, o į dievišką tikrovę, kuriai Augustinas teikia pirmumą epistemologinėje hierarchijoje. Skyriuje apsiribosime binarine opozicija tarp tikrovės ir netikrovės grįsto fikcijų ontologinio ir etinio vertinimo aptarimu; klausimą, kaip ir kur Augustinas šią binarinę opoziciją peržengia, paliksime ketvirtajam tyrimo skyriui.

3.1. Augustino dualizmas ir ženklas kaip tikrovės surogatas

Žmogus yra būtybė, kurios atėjimą į šį pasaulį lydi ir pirmieji ženkliškos komunikacijos aktai, įgaunantys vis didesnį apibrėžtumą. Savuosius *Confessiones* Augustinas pradeda pasakodamas apie savo kūdikystę ir tapimą

jau ne kūdikiu, bet vaiku; esminė to kismo sąlyga – gebėjimas kalbėti, tad Augustinas ima pasakoti kaip išmoko kalbos:

> *Prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus.*
> *Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim colligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam*[14]. (*Conf*. 1. 8. 13)

Visą santykį su žemiška (ir ne tik) tikrove šiais ženkliškos komunikacijos aktais Augustinas ir grindžia, o juolab svarbu paminėti, kad mūsų tyrimo pagrindinis objektas – fiktyvumas – pasireiškia būtent šiuose komunikacijos aktuose. Augustino ženklų teorija nusipelno atidesnio mūsų dėmesio – nors ji plėtojama visą Augustino intelektualinį gyvenimą, ir prie tam tikrų skirtumų tarp ankstyvojo ir vėlyvojo Augustino „semiotikos“ mokymų šiame darbe sugrįšime vėliau, kalbant apie ontologinę ir etinę pasakojimų problematiką būtų verta sustoti prie jau ankstyvuosiuose veikaluose įtvirtinamų teorinių perskyrų. Augustino pirmosios mintys apie kalbinę ženklų sistemą nugula į pilnai neišlikusį (trūksta esminių teksto dalių) veikalą *De dialectica*, taip pat į vos vėlesnį neoplatonišką dialogą, kuriame Augustinas kalbasi su sūnumi Adeodatu – *De magistro* (Stock, 1996, p. 138). Šiame poskyryje išsamiau pažvelgsime būtent į šį, 389 m. Tagastėje, dar visai neseniai atsivertus (386 m.), pasikrikštijus (387 m.) ir sugrįžus iš Italijos (388 m.) parašytą kūrinį, tikėtina, skirtą netrukus po pokalbio mirusio sūnaus Adeodato atminimui (Diener, 2022, p. 28). Kalbant apie fiktyvumą šis dialogas svarbus ne tik todėl, kad jame galime matyti ankstyvą Augustino neoplatonistinį mąstymą, bet

[14] Liet.: „Kai jie pavadindavo kokį nors daiktą, aš įsidėmėdavau ir įsimindavau, ir kai jie atsigręždavo į jį, mačiau ir supratau, jog tai tas daiktas, kurį jie vadina ir nori apie jį pranešti. Kad jie nori būtent to, rodė jų kūnų judesiai, tie natūralūs visų tautų žodžiai, kurie reiškiami veidu, akių judesiais, įvairiais gestais, balso skambesiu – visa tai, kas išreiškia dvasios būseną, kai ji ko nors prašo, gauna, atmeta, vengia. Taigi pamažu ėmiau suprasti, kokie žodžiai, pavartoti įvairiose vietose ir dažnai girdėti, reiškia kokius daiktus ir verčia savo burną tokiais pat ženklais išsakyti savo norus.“

pirmiausia todėl, kad jame kaip natūrali ir pirminė nagrinėjama denotacinė kalbos funkcija – funkcija, kuri perkeičiama į figūratyvinę ir kurios netenkame tekstą sufikcindami, t. y. jam tampant menine fikcija (Iser, 2002, p. 22) – ir sukuriamos prielaidos grįžti prie platoniškosios epistemologinės kritikos fikcijoms naujose krikščioniškose aplinkybėse.

Pirmoje *De magistro* veikalo pusėje Augustinas nemažai dėmesio skiria pačiam kalbėjimo tikslui apibrėžti, svarstydamas, ar pastarasis skirtas labiau priminti (*commemorandi*) ar mokyti (*docendi*) – tiek sau pačiam, tiek kitam žmogui (*Mag*. 1.1). Čia išryškėja šnekos akto intencijos svarba, nes būtent pagal intenciją Augustinas atskiria šneką (orientuotą į komunikacijos aktą) nuo ženklų vartojimo kitais tikslais, konstatuodamas, kad tiek malda, tiek dainavimas negali būti lyginami su mokymu, kuris siekia perduoti turinį:

> *Recte intellegis: simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus animum loqui, sic quoque locutione, nihil aliud agere quam commonere cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo, facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba*[15]. (*Mag.* 1.1)

Tai, kad Augustinas *De magistro* atskiria kalbėjimą nuo melodijos niūniavimo ar maldos (*Mag*. 2.2.) vėliau mums bus svarbu dviem aspektais – 1) ženklo pobūdį ir (taip pat ir moralinį) vertinimą tiesiogiai lemia daiktas, kurį tas ženklas nurodo (turinys) ir ženklo vartojimo intencija; 2) tai reiškia, kad kalbėdami apie tai, kaip menines fikcijas vertina Augustinas, negalime muzikos visai be išlygų prilyginti literatūrai ar teatrui. Pirmąjį aspektą plačiau aptarsime poskyriuose „Fikcinio pasakojimo statusas“ bei „Biblinio teksto statusas“.

Antrasis aspektas – Augustino požiūris į muziką kaip į atskirą mokslą (*scientia*) susijusį pirmiausia su ryšiais tarp skaičių, kurie sudaro harmoniją, pirmiausia yra paremtas neopitagorininkų numerologinės estetikos įtaka, kurie manę, kad skaičiai, nulemiantys tvarką, yra grožio pagrindas (O'Connell, 1978, p. 68). Galima pastebėti, kad tai – ne tik įdomi neopitagorininkų įtaka, bet ir savotiškas nutolimas nuo platoniškojo požiūrio

[15] Liet.: „Suprantu, ką turi galvoje. Tačiau negi nepastebi, jog dainuojant tave džiugina būtent tam tikras garso ritmingumas; kadangi pastarasis gali būti papildytas žodžiais, o gali apseiti ir be jų, – vadinasi, kalbėti yra viena, o dainuoti – kas kita? Juk „dainuojama“ ir dūdelėmis, ir kitara, ir paukščiai gieda, o mes taip pat kartais be žodžių niūniuojame kokią nors melodiją, – tokį skambesį galima vadinti dainavimu, tačiau kalbėjimu negalima; ar norėtume dėl ko nors paprieštarauti?“ (*Mag.* 1.1).

į menus. Platonas, *Valstybėje* kalbėdamas apie muziką, labai tiesmukai įvardija tai, kad dermė ir ritmas turi prisiderinti prie žodžių“ (Pl. *Resp.* 398d), o *Įstatymuose* – pabrėžia, kad kai muzikoje nėra žodžių, ypač sunku suprasti, ką tokia reprezentacija nurodo ir kaip ją vertinti (Pl. *Leg*. 669e; Šavėla, 2020, p. 11).

Grožio fenomenas iš prigimties Augustinui atrodo pagrįstas būtent dalių santykiu (*ratio*), kuris referuojamas įvairiai – *aequalitas*, *parilitas*, *modus*, *concentus* (O'Connell, 1978, p. 14). Tiesa, čia reikia pastebėti, kad kalbant apie grožį iš esmės galioja ankstyvoji, neišlikusiame neoplatonistiniame tekste *De pulchro et apto* Augustino dėstyta perskyra – harmoningas santykis tarp dalių sukelia žiūrovui malonumą, tačiau nebūtinai yra naudingas arba pritinkamas. Šiaip ar taip, šioje numerologinėje estetikoje, paremtoje skaičiais, visi skaičiai nurodo į dievišką pasaulio tvarką ir Dievą kaip visų skaičių šaltinį (O'Connell, 1978, p. 68). Tad muziką, net jei joje ir pasirodo tekstas, augustiniškame kontekste reiktų matyti pirmiausiai ne kaip vietą kurioje reiškiasi įprastas santykis tarp ženklo (*signum*) ir daikto (*res*), t. y. žodinis turinys, o kaip per harmoniją žyminčią pirmiausiai santykį tarp skaičių.

Šiuos du aspektus svarbu turėti omenyje, tačiau šiame poskyryje svarbiausią dėmesį skirsime pačiai *De magistro* plėtojamai ženklo sampratai, kuri aktuali norint suprasti tekstinių fikcijų prigimtį. Kaip aptarėme tyrimų apžvalgoje, šiandien šv. Augustiną jau įprasta matyti kaip vieną iš semiotikos pradininkų (Meier-Oeser, 2011), o Augustino kalbos ir ženklo teorijos vis rimčiau semiotikų tyrinėjamos kaip protosemiotikos pavyzdys (*e. g.* Gramigna, 2020). Žinoma, šiandien kalbėjimo aktų ir kalbos performatyvumo teorijų kontekste svarstoma, kad kalba galima nuveikti kur kas daugiau, tačiau jau pastarosios skirtys, įvestos dialogo pradžioje, tarp kalbėjimo, maldos ir muzikos, suponuoja, kad Augustino teorijoje slypi ir kalbos performatyvumo apmatai, propozicinio ir ilokucinio kalbos akto skirtis. Tačiau pats dialogas paskirtas būtent deskriptyviajai kalbos funkcijai – pagrindinis dialogo klausimas iš esmės ir yra kalbinė komunikacija ir jos deskriptyvinės galimybės.

Pirmiausia reiktų apsibrėžti, ką Augustinui reiškia pats mokymas ir ką tiksliai jis turi omenyje. Dialogo pradžioje mokymas aiškinamas kaip informacijos savotiškas perkėlimas iš kalbančiojo į besiklausantįjį, informacijos suteikimas, perkėlimas iš mokytojo į mokinius – kitaip tariant, iš esmės nėra didelio skirtumo, ar kalbame apie mokymą ar apie tiesiog komunikacijos aktą, skirtą perduoti informaciją (Burnyeat, 1987, p. 8). Kone kiekvienas lingvistas ar filologas čia galėtų atpažinti santykį, kuriuo grįsta visa disciplina – Augustinas užčiuopia vėliau Ferdinando de Saussure'o išplėtotą

signifikanto ir signifikato santykį. Tačiau šį Augustino atradimą reikėtų matyti ir ginčo tarp stoikų bei peripatetikų šviesoje.

Augustinas sūnui Adeodatui pasiūlo po vieną žodį nagrinėti Vergilijaus eilutę, nuskambančią epizode kai Enėjas žvelgia į graikų (ir dievų valios) sunaikintą Trojos miestą: *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*[16] (*Mag*. 2.3; Verg. *Aen*. 2, 659) ir įvardinti kiekvieno žodžio reikšmes. Augustino sūnus nagrinėja žodį *si*, teigdamas, kad pastarasis žymi dvejonę. Siekiant nusakyti reikšmę, ieškoma sinonimų – *ex* aiškinamas per *de*, tačiau kadangi pastarųjų reikšmė vienoda, papildomos reikšmės čia negauname. Tačiau kur kas įdomiau, kai stojama į kovą su žodžio *nihil*, reikšme, nes Adeodatas atsiduria Polifemo, bandančio paaiškinti, kas jam išdūrė akį, situacijoje. Augustinas bando šią mįslę spręsti: *Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?*[17] (*Mag*. 2.3). Šis epizodas svarbus tolesnei dialogo eigai – jis rodo kaip neproduktyviai galima įkliūti bandant žodžius paaiškinti žodžiais, ir atskleidžia paradoksalią kalbos kaip pažinimo įrankio prigimtį, taikliau vėliau paties Augustino nusakomą palyginimu – trinant pirštus, niekas, išskyrus tuos pirštus trinantį žmogų, negali atsakyti, kurie pirštai – nežti, o kurie – pagelbsti nežtintiems (*Mag.* 5.14). Aptariama ir žodžių aiškinimo gestais galimybė, tačiau aiškiai įvardijama, kad gestai – iš prigimties tokie patys ženklai kaip garsiniai (*Mag*. 3.5). Augustinas kategorizuoja ženklus pagal jų žymimus objektus – ženklus arba daiktus, ir ženklinimo būdą – ženklą arba veiksmą (kuris irgi yra ženklas). Detaliai *De magistro* skirtingose vietose pateikiamas ženklų klasifikacijas ir tipus, taip pat ir dialoge slypinčius prieštaravimus apibrėžimuose yra nagrinėjęs Gramigna (Gramigna, 2020, p. 44–54). Greta šių įvairių sąvokos porūšių ir klasifikacijų, dialoge matome, kad esminė mūsų tyrimui ženklo (*signum*) sąvoka ne kartą yra apibrėžiama būtent negatyviai: ženklas negali būti vadinamas ženklu, jei jis nieko nežymi (*De mag* 2.3). Tiesa, dažnai galima susidurti ir su pavojinga dviprasmybę, kai žodis *signum* vartojamas dvejopai – arba 1) turint omenyje pačią jo reikšmę (signifikatą), t. y. ženklą; 2) turint omenyje pačią leksemą *signum* (signifikantą).

Svarbu pabrėžti, kad ženklų teorija jau sąlyginai ankstyvame *De magistro* neapsiriboja tik tuo, ką šiandien pavadintume lingvistikos lauku. Nuosekliai laikomasi požiūrio, kad žodžiai, šnekos aktai ir gestai nėra

[16] Liet.: „Jeigu patinka dievams, kad iš miesto nieko neliktų“ (Verg. *Aen*. 2, 659).

[17] Liet.: „Ką gi mums daryti? Ar sakysime, kad šiuo žodžiu žymima veikiau tam tikra proto būsena, – kai [protas] dalyko nemato ir vis dėlto aptinka (arba tariasi aptikęs), kad jo nėra, – o ne pats nesamas daiktas?“ (*Mag*. 2.3).

vieninteliai ženklai, – būtent dėl šios ankstyvos žodžio ir ženklo sąvokos sintezės jis matomas kaip semiotinės ženklų teorijos pradininkas (Eco, 1986, p. 33–35; Todorov 1982, 46–70). Pažvelgus į (šiaip ar taip, platonišką) dialogą, galima konstatuoti ir tai, kad gana abstrakčios mimetinės Platono kalbos sampratos (žr. Sun, 2024) vietą Augustino mąstyme užima labiau išplėtota, tuo pačiu principu pagrįsta, tačiau tikslesnė apibrėžtimis kalbos teorija – ženklų teorija. Ženklai įvardijami kaip patiriami juslėmis – vieni klausa, kiti – rega ir kt. Mūsų tyrimui svarbi ir *significabilia* sąvoka, dialoge pasirodanti pirmą kartą ir skirta nurodyti daiktus, į kuriuos nurodo ženklai, tačiau jie patys nėra ženklai: *Placetne appellemus significabilia ea quae signis significari possunt et signa non sunt, sicut ea quae videri possunt, visibilia nominamus*[18] (*Mag.* 4.8). Aiškiausi tokių žymimųjų žodžių pavyzdžiai būtų tikriniai daiktavardžiai, t. y. nurodantys ne rūšį ar kategoriją, o patį *res*. Galutinė žodžių kaip ženklų funkcija ir yra nurodyti šiuos *significabilia*, primenant patį daiktą.

Į detalesnes *De magistro* ženklų klasifikacijas čia leistis mūsų tyrime neverta. Svarbu tai, kad *De magistro* matome Augustiną konstruojant komunikacijos ir pažinimo teoriją, grįstą žmogiškojo proto, ženklo ir išorinio pasaulio santykiu, o pats ženklas matomas kaip epistemologine prasme antrinis konstruktas, nukreipiantis prie *res*, bet pats savaime atliekantis tik žymens funkciją. Dialogo pabaigoje Augustiną matome kaip itin skeptišką kalbinės komunikacijos atžvilgiu, Burnyeat (1987, p. 22–24) net lygina jį su Wittgensteinu, teigdamas, jog galutinė Augustino dialogo išvada rodo hermetišką žmogaus sąmonę – kiti žmonės, kaip ir bet koks žmogiškas ar ne materialus ženklas, negali tiesiogiai perduoti žinojimo ir suvokimo, kuris neegzistuoja pačiame suvokiančiajame:

> *De universis autem quae intellegimus* ***non loquentem qui personat foris****,* ***sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem****, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur,* ***docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus****, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est****, quod corporei oculi saepe falluntur****: quam*

[18] Liet.: „Jei sutinki, dalykus, kuriuos galima ženklais pažymėti ir kurie nėra ženklai, pavadinkime „žymimaisiais“, – lygiai kaip tuos, kuriuos galime regėti, įvardijome „regimaisiais“ <...>“ (*Mag.* 4.8).

> *lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis* ***quantum cernere valemus****, ostendat*[19]. (*Mag*. 11.38; paryškinimai – M.T.).

Kitaip tariant, bet koks žinojimas yra sąlygotas išankstinio vidinio pažinimo – mokomės ne iš žodžių (*Mag*.13.41.). Žodžiai (ženklai) mus nukreipia žinojimo, esančio mūsų viduje, link, kuris gali būti dviejų rūšių: *sensibilia* arba *intelligibilia*: viską, ką suvokiame, suvokiame juslėmis arba protu *(Mag*. 12.39). Kiekvienas suvokiamas ženklas bus suvoktas tik tada, jei žinojimas jau slypi suvokiančiajame.

Tad remiantis tuo, kas išdėstyta *De magistro*, galime išgryninti tam tikrą epistemologinę hierarchiją, kurią turėtume matyti Platono idėjų mimezės principu pagrįstos epistemologinės hierarchijos kontekste (žr. darbo skyrių „Fikcijos kaip epistemologinė problema: Platono μίμησις“). Clark (1977, p. 5–7) brėždama *De magistro* ženklų pažinimo teorijos epistemologinės hierarchijos schemą, mato dvi esmines Augustino prielaidas: 1) daiktas, kurį žymi ženklas, yra vertingesnis, nei ženklas, kuris žymi daiktą 2) žymimo daikto suvokimas (pažinimas) yra vertingesnis nei daiktą žyminčio ženklo pažinimas. Ji schemą išdėlioja taip:

1. *Res* – žymimas daiktas
2. *Nomen* – daiktavardis
3. *Cognitio rei* – daikto suvokimas
4. *Cognitio nominis* – daiktavardžio suvokimas

Ši Augustino daiktui (*res*) teikiama aiški hierarchinė pirmenybė prieš jį žymintį ženklą (*signum*) bus svarbi mūsų tolimesniam tyrimui ir fikcijos statusui atskleisti – ženklas čia matomas kaip tikro daikto surogatas (Gramigna, 2020, p. 78) – dalinai šia prielaida grįstas ir Augustino žvilgsnis į fiktyvumo apraiškas ir fikcijas kaip į (materialios arba dieviškos) tikrovės surogatus, kreipiančius į viena arba kita. Cary (2008) tai įvardija kaip „platonistinę“ semiotiką – jei fikcijų epistemologinio vertinimo kontekste

[19] Liet.: „Tačiau apie visus mums suprantamus dalykus teiraujamės ne to kalbančiojo, kurio balsas skamba išorėje, bet tiesos, viešpataujančios pačiam protui, – nors galbūt žodžiais būname paskatinti klausti. O moko tas, kurio teiraujamės patarimo, – vidiniame žmoguje gyvenąs (kaip kad yra pasakyta) Kristus, tai yra nekintama Dievo Galybė ir amžinoji Išmintis; nors kiekvienam jos atveriama tiek, kiek kiekvienas jos gali priimti, priklausomai nuo geros arba blogos savo valios. Ir jeigu kartais apsigauname, tai atsitinka ne dėl patarimą duodančios tiesos kaltės, – kaip ir mūsų kūniškos akys dažnai apsigauna ne dėl išorinės šviesos kaltės: juk į šią šviesą kreipiamės, kad ji parodytų mums regimuosius dalykus, kiek esame pajėgūs juos įžvelgti.“ (*Mag*. 11.38)

ieškotume atitikmens Platono teoriniame žodyne, ženklo (*signum*) statusui artimas būtų atvaizdas (εἴδωλον) – pats savaime ženklas yra bevertis.

Šis svarstymas apie daikto ir ženklo santykį negali būti atskirtas nuo platesnio krikščioniškos Augustino filosofijos ontologijos konteksto ir sielos–kūno dualizmo. Taip kaip ženklas yra tikro daikto surogatas, taip ir žemiškoji tikrovė Augustino dualizmo kontekste pasirodo kaip tam tikras surogatas. Augustinui sielos ir kūno dualizmas – esminė perskyra, glūdinti visose jo mąstymo prielaidose, kreipianti visą Augustino filosofinę koncepciją į, pirmiausia, žmogaus vidinio gyvenimo apmąstymą: patirtys, įvykiai sąmonėje, jam negali būti redukuojami tik į kūniškus įvykius ar parametrus (Niederbacher, 2014, p. 138–139). Ši perskyra įprastai įvardijama kaip neoplatonistinė, nors tam tikru pavidalu yra būdinga ir manichėjų erezijai (Brown, 1997, p. 51). Iš jos plaukia nuolatinė Augustino perskyra tarp to, kas „viduje“, ir to, kas „išorėje“, grindžianti visą jo epistemologiją, kurioje žmogiškosios materialios tikrovės pažinimas atskiriamas nuo dieviško žinojimo (Dox, 2004, p. 14).

Ši perskyra veda prie to, kad aukščiausią vietą Augustino epistemologinėje sistemoje užima Dievas. Žemiškų vaizdinių, kaip ir paties žemiško gyvenimo, tikslu laikoma kelionė dievop, Dievo pažinimo link, o žemiškas gėris ar grožis – netobulais dangiško gėrio ir grožio atspindžiais (Hollingworth, 2013, p. 36), turinčiais vesti žmogaus sielą į vienovę su Dievu. Apskritai, *Confessiones* Augustinas nuosekliai laikosi nutarimo, griežtai išsakyto knygose *De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum* bei *De doctrina christiana* – tik Dievas yra aukščiausiasis gėris, o visi kiti (mažesni) gėriai yra skirti vesti žmogiškas sielas dievop; tai, kas galioja gėrybėms, galioja ir grožiui (O'Connell, 1978, p. 113; Hollingworth, 2013, p. 74). Dievo patirtį Augustinas laiko ir aukščiausiu estetiniu išsipildymu (*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam*[20]; *Conf*. 10.28.38).

Ženklas Augustinui visų pirma yra kūniškas daiktas, tad išoriškai patiriamas juslėmis materialios tikrovės fenomenas (Markus, 1957, p. 81). Todėl skaitant tekstą, dangiška tiesa ir prasmė randasi ne pačiame tekste (išorėje), ne egzegezės būdu yra išgaunama *iš* teksto, o veikiau su Dievo malone atsiranda tekstą skaitant ir pamaldžiai mąstant (viduje). Prie Augustino teksto suvokimo modelio ir koncepcijos šiame tyrime dar

[20] Liet.: „Vėlai pamilau tave, groži, toks senovinis ir toks naujas, vėlai pamilau tave! Ir štai, tu buvai viduje, o aš lauke ir ten tavęs ieškojau ir sudarkytas broviausi į tas grožybes, kurias sukūrei.“ (*Conf*. 10.28.38).

sugrįšime, tačiau kol kas svarbu konstatuoti, kad ir kiekvienas tekstas kaip jusliškai suvokiamų ženklų visuma yra ne tik tarpininkas tarp skaitytojo ir (Šventojo Rašto atveju – transcendentinio) žinojimo, bet ir, pirmiausia, kūniška kliūtis. Žinoma, ta kliūtis neišvengiama dėl mūsų žmogiškos prigimties, neleidžiančios tiesiogiai pažinti Dievą: *Animalis autem homo tamquam parvulus in Christo lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum et aciem firmet ad solis aspectum, non habeat desertam noctem suam, sed luce lunae stellarumque contentus sit*[21] (*Conf*. 13.18.23).

Žmogaus prigimtyje slypinti būtinybė bendrauti ženklais ir simboliais yra suvokiama kaip nuopuolio pasekmė (O'Connell, 1978, p. 102). XII *Confessiones* knygoje, kalbėdamas apie dangišką Jeruzalę, Augustinas ją suvokia kaip bekūnių dvasinių būtybių betarpišką Dievo kontempliaciją kartu (O'Connell, 1978, p. 101; *Conf*. 12.11.12; *Conf*. 12.12.15). Tad ženkliškas mūsų komunikacijos pobūdis yra išvarymo iš rojaus pasekmė – šis bendravimas yra medžiagiškas, kūniškas, o ne dieviškas ir betarpiškas: žodžių, ženklų, simbolių ir vaizdinių mums reikia susikalbėti, nes esame išvaryti iš dangiškosios tikrovės į žemesniąją. Mūsų siela yra vidinis centras, kuris mąsto šiuos vaizdinius. Vaizdinių paskirtis – vesti mūsų sielą link Dievo, kuris kadaise (rojuje) buvęs mūsų sielos kontempliacijos objektu (O'Connell, 1978, p. 101). Taigi žmogišką, juslėmis patiriamą tikrovę Augustinas suvokia kaip vaizdinius, išorinę tikrovę, kuri yra kūniška ir savo prigimtimi mažai gali pasakyti apie tikrąją būtį. Tikrojo – dieviško – žinojimo reikia ieškoti sielos viduje.

Apskritai, tyrėjai kalba ne tik apie Augustino dualizmą, bet ir apie Augustiną kaip kartu su dualizmu pateikiantį ir naują individo tapatybės sampratą, kurioje pasirodanti žmogaus privati vidinė savastis šiandien yra fundamentali Vakarų kultūros savipratos dalis – tai jam leidžia naujai filosofiškai paaiškinti tokius fenomenus kaip atmintis ar pažinimas (Cary, 2003, p. 3). Svarbu tai, kad Augustinas savo sielos sampratoje suranda vietos nematerialiai tapatybei, kurią galima suvokti kaip atskirą vidinę erdvę, vidinį pasaulį, sietiną su atminties fenomenu, talpinančiu taip pat ir žemiškąsias juslines patirtis, tačiau ne tik – taip pat ir dievišką prigimtį. Tad vidinis pasaulis iškyla kaip erdvė ieškoti Dievo ir jį pažinti – Dievo paieška tampa kiek panaši į platonišką anamnezę (Cary, 2003, p. 126, p. 138–139). Ir tai itin svarbu kalbant apie pasakojimus ir jų statusą – jei tikrojo dieviško pažinimo

[21] Liet.: „O 'juslinis žmogus', kuris yra kaip 'kūdikis Kristuje' ir 'maitinasi pienu', tol, kol nesutvirtės [tiek, kad galės] valgyti kietą maistą, ir nesustiprins savo regėjimo [tiek, kad galės] žiūrėti į saulę, tegul nelaiko savo nakties apleista, bet tegul būna patenkintas mėnulio ir žvaigždžių šviesa" (*Conf*. 13.18.23).

reikia ieškoti sielos viduje, tai koks apskritai yra realumo plotmės statusas Augustino mąstyme, kiek reikšminga yra tai, kad signifikantas turi materialiai apčiuopiamą signifikatą? Kiek svarbu tai, kad pasakojimas atitiktų juslėmis patiriamą „išorinę“ tiesą, jei pažinimas yra individo vidinio pasaulio dalis? Ar – ir kiek – nefikcinis pasakojimas apie juslinę tikrovę, išorę, savo reikšme skiriasi nuo fikcinio, kuris nenurodo į juslinės, kūniškos tikrovės faktus ir objektus?

Šie klausimai mus tiesiogiai veda prie pasakojimų problematikos. Kadangi pasakojimas savo prigimtimi yra ženklų sistema, jis paveldi tą pačią *signum/res* hierarchiją, kuri buvo aptarta šiame poskyryje: pasakojimo ontologinė ir etinė vertė lemiama ne paties pasakojimo savaiminių savybių, o to, į kokio pobūdžio tikrovę jo ženklai nurodo. Šis principas leidžia atskirti tris pasakojimų tipus pagal jų referentinį lauką: istorinį pasakojimą, kurio ženklai pretenduoja nurodyti į materialią, juslėmis patiriamą tikrovę; fikcinį, kurio ženklai nurodo į hipotetinę vaizduotės tikrovę; ir biblinį tekstą, kurio ženklai pretenduoja nurodyti į dievišką tikrovę. Toliau aptardami šiuos tris tipus eilės tvarka, sieksime atskleisti, kad kiekvienu atveju Augustino vertinimo logika lieka iš esmės ta pati – teleologinė, ir kad būtent ši logika rengia dirvą fiktyvumo reabilitacijos klausimui, kurį iškelsime ketvirtajame skyriuje.

3.2. Istorinio pasakojimo statusas[22]

Siekdami aptarti Augustino santykį su pasakojimais, orientuotais į materialią tikrovę – skirtingai nuo fikcijų ar biblinio teksto – remiamės *De civitate Dei contra paganos*: kūriniu, kuriame istorinis pasakojimas tiesiogiai susipina su apologetika ir kuriame atsiskleidžia Augustino teleologinė pasakojimų vertinimo logika. Nors vientisas ir nuoseklus praeities vaizdas šiandien yra vienas esminių tiek tautos, tiek individo tapatybės sandų, o remdamiesi šiuo principu esame įpratę žvelgti ir į kitas epochas, bent jau ikikrikščioniškos Antikos atveju toks žvilgsnis – problemiškas[23]. Kalbėdami apie Augustino santykį su istoriniais pasakojimais žengiame ir į istorijos filosofijos kontekstą, kuriame Augustino, gyvenusio pagoniškojo ir krikščioniškojo mentalitetų sandūroje, istorinis mąstymas įvardijamas kaip epochinis lūžis (Löwith, 1949, 161). Galima Augustiną matyti kaip pateikusį pirmąją krikščionišką teologinę istorijos fenomeno interpretaciją (Löwith 1949, 166), ar net kaip „istorinio sąmoningumo tėvą“, atskleidusį fundamentaliai istorinį žmogiškosios

[22] Poskyrio pagrindu publikuotas straipsnis, žr. (Tamošaitis, 2021)

[23] Tokiam tapatybės sampratos formavimuisi mūsų civilizacijoje turėjo būtent krikščionybės įsigalėjimas (Press, 1977, 280; Löwith, 1949, 161)

egzistencijos pobūdį, pažvelgusį į istorijos visumą kaip į tikslingą vienovę (Gilkey, 1976, 164–175; van Oort, 1991, 93–102).

Nors iš esmės į Augustino istorijos teologiją veikale *De civitate Dei* ir į Augustiną kaip istorijos teologą atsigręžta jau tarpukariu (Fortin, 1979, p. 323), ankstyvosios diskusijos apie Augustiną[24] kaip istorijos filosofą netruko įgauti scholastinį pobūdį ir vis grįždavo prie klausimo, ar šį autorių galima vadinti istoriku arba istorijos filosofu, ar vis dėlto reikėtų likti prie termino „istorijos teologas“ [25]. Augustino santykis su istorija yra simptomiškai dvilypis, ir šis neapibrėžtumas yra iškalbingas. Istorinis pasakojimas jam neturi savarankiško, savaime vertingo statuso – jis visada subordinuotas teleologiniam tikslui, ir būtent tai, kaip parodysime, tiesiogiai lemia jo požiūrį į fiktyvius pasakojimus. Tad scholastinės diskusijos, ar Augustinas yra istorijos filosofas, teologas, ar istorikas, pobūdis tiesiogiai kyla iš įtampos tarp

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

[25] Pastaroji diskusija tyrėjų įvardijama viena iš padėjusių pamatus istorijos teologijai kaip tyrimų temai įsitvirtinti bendrame teologiniame diskurse (Fortin, 1979, p. 324), į ją anuomet įsiterpė ir būsimasis popiežius Josephas Ratzingeris, atkreipęs dėmesį į tai, jog svarstydamas istorijos klausimą Augustinas išlieka teologijos rėmuose (Ratzinger, 1954, 965–979). Tenka pripažinti, kad vėlesni šios temos tyrimai pernelyg toli nuo šių klasifikacinių klausimų nenužengė: nors gausus būrys ankstesnių tyrėjų Augustiną įvardijo kaip veikiau užsiimantį istorijos teologija, o ne istorijos filosofija ar juolab istoriografija, dalis autorių tarsi su savo pačių sukurta šiaudine kaliause kovoja prieš Augustino priskyrimą istorijos filosofijos ar istorijos mokslo laukui, pavyzdžiui, McGrathas pateikia Augustiną kaip teologą, kuris „menkai“ įgudęs istorijoje ir istoriografijoje (McGrath, 1995, p. 79); G. L. Keyesas perspėja, kad Augustino istorijos filosofijos įsileidimas į istorijos lauką būtų pražūtingas istorijos mokslui (Keyes, 1966, p. viii) ir jaučia pareigą pasakyti, jog Augustinas – ne istorikas, o apologetas, „lyg nedidelis skalikas ant pavadžio“ (Keyes 1966, p. 83). Kiti tyrėjai gana aiškiai suvokia Augustiną kaip filosofą, mąstantį remiantis teologija, ir tokią kritiką mato kaip neatitinkančią objekto; autoritetingasis Markus tiesiog konstatuoja, kad Augustinas nerašė istorinių veikalų nei šiandienine prasme, nei savo gyvenamojo laiko supratimu (Markus, 1999, 432), tačiau aiškiai mato Augustiną kaip formuojantį modernaus istorinio mąstymo prielaidas. Panašiai mano ir O'Daly (2004), O'Donovan (1987), Harrison (2004), O'Daly net konstatuoja, kad Augustino mąstymo apie istoriją objektas yra ne kas kitas, bet Dievas (O'Daly, 1999, 54). Šį sąrašą būtų galima tęsti, bet aišku yra viena – tai tik dar kartą parodo, kaip svarbu suvokti teksto intenciją, ir kad Augustino santykis su istoriniu pasakojimu ir pačia žmogiškąja istorija yra kitoks nei ankstesnės epochos mąstytojų. Ne vienas tyrėjas jį įvardija kaip suteikusį prielaidas moderniai istorijos sampratai. Tačiau ar ši moderni istorijos samprata savaime reiškia, kad istorinis pasakojimas tampa esmine tapatybės dalimi? Veikiau ne.

Augustino teksto intencijos ir dalies mokslininkų anachroniško bandymo vertinti jį modernaus istorijos mokslo kontekste.

Senieji istoriografiniai pasakojimai yra viena svarbiausių klasikinio literatūrinio palikimo dalių, padariusi reikšmingą įtaką ir literatūros raidai (*e. g.* Dihle, 1994, 158), tačiau bet kuris modernus istorikas šių šaltinių pristatymą pradeda kalba apie jų nepatikimumą (*e. g.* Buckley, 2010, p. 1). Nepatikimumą lemia ne tiek istorinių duomenų trūkumas, kiek pati senosios istoriografijos tekstų intencija, kuri tikrai nebuvo orientuota vien į šiandien mums priimtiną Leopoldo von Ranke idealą – remiantis empiriniais šaltiniais papasakoti „kaip buvo“. Tai didaktiška istoriografija, dažnai konstruojama pasitelkiant tai, ką šiandien pavadintume literatūrinėmis priemonėmis – eksplicitiškai per naratyvines pauzes, digresijas; implicitiškai – per naratyve pateikiamą įvykių seką, supriešinimus, kontrastą, fiktyvias kalbas, istorinių personažų psichologizavimą (Hau, 2016, p. 9–11). Kitaip tariant – joje matome ir *sufikcinimą*, ir apskritai gausius fiktyvumo elementus. Šioje tradicijoje tam tikra prasme mąsto ir Augustinas, jo istoriniai pasakojimai *De civitate Dei* (ir ne tik) tiesiogiai susipina su apologetika, istorijos mokslas savaime jokiu būdu nėra šių pasakojimų intencija.

Vis dėlto, skirtingai nuo meninės fikcijos, net ir toks istorinis pasakojimas dalinai įsipareigoja realumo plotmei – jam nebūdingas meninei fikcijai prigimtinis demaskavimosi elementas, kuris atvertų fiktyvumo plotmę. Kaip ženklų sistema jis referuoja į materialųjį, kūnišką pasaulį, o ne į hipotetinę vaizduotės tikrovę, ir tai jį paverčia idealiu atspirties tašku, leidžiančiu išryškinti Augustino teleologinę pasakojimų vertinimo logiką.

Laiko sampratos implikacijos

Apie istorinio pasakojimo sampratą neįmanoma kalbėti bendrais bruožais neaptarus, pirmiausia, laiko sampratos. Laiko, nes pagoniškoji Antika istorijos kaip atskiros filosofinės problemos iš esmės nėra apmąsčiusi: istorija tapo savarankiška bendrojo išsilavinimo dalimi tik Renesanso epochoje (Press, 1977, p. 280; Bacon, 2006, p. 57), o kaip mokslinė disciplina – tik XIX amžiuje (Carneiro, 2000, p. 147–150). Istorijos idėja graikų ir romėnų filosofams nepasirodė verta rimtesnių teorinių spekuliacijų[26] (Press, 1977, p. 292): Platonas atmetė istorinį mąstymą kaip negalintį atskleisti tikrųjų priežasčių (Pl. *Phd.* 96a–b), stoikai ir epikūrininkai apie istoriją beveik nekalbėjo (Press, 1977, p. 287), Aristotelis istoriją laikė mažiau filosofiška už

[26] Istorijos ir istorinio mąstymo lauke tikėdamiesi rasti įprastas graikų ir romėnų filosofinių sąvokų atitiktis, tokias kaip φύσις / natura, σοφία / sapientia, πίστις / fides ir pan., atsiduriame aklavietėje.

poeziją (Arist. *Poet.* 1451a–b), nors ir matė istorinę informaciją kaip galinčią padėti suvokti dalykų priežastis (Arist. *Hist. An.* 491a; *Rhet.* 1360a), o Ciceronas apie istoriją kalbėjo tik kaip apie literatūros žanrą (Press, 1977, p. 287). Metafizinėje tradicijoje vyravusi kosmologinio ciklišumo samprata lėmė, kad joks istorinis įvykis negalėjo būti reikšmingesnis už kitą (Press, 1977, p. 281–282). Tiesa, ši perskyra tarp „ciklinės" pagoniškosios ir „linijinės" krikščioniškosios laiko sampratos yra rekonstrukcinė ir supaprastinta[27]. Vis dėlto Augustino atveju ši perskyra turi konkrečią argumentacinę reikšmę: *fit aliquid novi in tempore* (*De civ. D.* 12.14) – Kristaus atėjimo vienkartiškumas yra ontologinis teiginys, nesuderinamas su bet kokiu atsikartojimo principu. Linijinis, teleologinis laikas reiškia, kad kiekvienas istorinis įvykis yra subordinuotas galutiniam tikslui – sielų išganymui – ir tik per šį tikslą įgyja prasmę.

Augustinas yra vienas iš esminių Vakarų filosofų, apmąsčiusių laiką kaip tokį ir žmogaus sąmonę laike (Dainton, 2018). Svarbiausios šia tema paskutinės trys *Confessiones* knygos: aptardamas *Pradžios knygą*, autorius iškelia laiko ir amžinybės problemą, jos kontekste nusakydamas Dievo ir žmogaus, Kūrėjo ir kūrinio santykį. Dievas kaip pasaulio kūrėjas kartu sukuria ir laiką, tačiau pats nėra laikiškas, o yra amžinybėje; amžinybė čia suvokiama ne kaip buvimas be galo, bet veikiau panašiai kaip graikų filosofijoje – kaip belaikis, nelaikiškas buvimas (van Oort, 2012, p. 4). Šia prasme Augustinas išlieka ištikimas ir neoplatoniškam pasaulėvaizdžiui (*e. g.* Pl. *Ti.* 37d–38a), jo mąstyme nuolatos matome kismo ir nekintančios amžinybės (*incommutabiliter aeternus*, žr. *Conf.* 11.31.41) priešstatą – kintantis laikiškas pasaulis ir amžinas, nekintantis Dievas; kintantis žemiškas pasaulis ir amžinoji tvarka, pranokstanti bet kokį žemišką buvimą (van Oort 2012, 4). Dievas, būdamas absoliutus, egzistuoja prieš laiką, visame laike ir anapus laiko: *Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus*[28] (*Conf.* 11.13.16).

Laiko buvimo prielaida Augustinas (kaip ir neoplatonikai) teigia esant amžinybę: pastarosios buvimas laiko kategorijai suteikia vienovę ir tęstinumą – be amžinybe grįsto tęstinumo laiko nebūtų, jis būtų suiręs į nesusijusius fragmentus be jokios sekos ir vienovės (Karfikova, 2020, 183), tačiau laiko nebūtų ir be kintamumo ir medžiagos gebėjimo keistis

[27] Graikų ir romėnų istorikų tekstai savo konstrukcija dažnai yra linijinio mąstymo pavyzdžiai (Starr, 1966), kosmologinės koncepcijos neretai suplakamos su istorinėmis (Trompf, 1979), o ir pačių istorikų atveju linijinio ir ciklinio mąstymo riba nėra tokia griežta (Momigliano, 1966).

[28] Liet.: „Tu sukūrei visą laiką, ir tu buvai anksčiau už bet kokį laiką, ir nebuvo tokio laiko, kai laiko visai nebuvo" (*Conf.* 11.13.16).

(*Conf.* 12.8.8), judesių įvairovės (*Conf.* 12.11.14). Toliau kalbėdamas apie laiką ir bandydamas jį apibrėžti, Augustinas susiduria su problema – praeities jau nebėra, ateities dar nėra, o jei dabartis visuomet liktų dabartyje, tai būtų ne laikas, o amžinybė (*Conf.* 11.14.17); tad galime pasakyti tik tai, jog laikas linksta į nebūtį[29] (*tendit non esse*; *Conf.* 11.14.17*)*; jei dalykai palaipsniui neitų į nebūtį, nebūtų praeinantys, laiko tiesiog nebūtų. Toliau tyrinėdamas žmogiško laiko suvokimo principus, Augustinas prieina prie išvados, kad mūsų suvokiama dabartis nėra homogeniška (Karfikova 2020, 185) – ji susideda iš praeities dabarties, kurią užčiuopia atmintis (*praesens de praeteritis*; *memoria*), dabarties dabarties, kurią užčiuopia stebėjimas (*praesens de praesentibus*; *contuitus*), ir ateities dabarties, kurią apima laukimas (*praesens de futuris*; *expectatio*) (*Conf.* 11.20.26). Detalesnė Augustino požiūrio į tai, kaip subjektas suvokia laiką, analizė yra anapus šio tyrimo tikslų. Šiuo atveju mums svarbu ne tai, kaip Augustinas mato individo laiko percepciją, o požiūris į tai, kas vyksta „ir visais amžiais, kuriuos pragyvena žmonių sūnūs, ir kurių atskiras dalis sudaro visų žmonių gyvenimai“ (*Conf.* 11.28.38), t. y. į žemišką laiką vientisoje (ir, kaip aptarėme, kryptingoje) tėkmėje, turinčioje pradžią ir pabaigą, kurią galima įvardyti kaip istoriją arba *saeculum* (Markus, 1988, p. 71). Tokia laiko samprata lemia, jog kiekvienas įvykis laike, kiekvieno žmogaus gyvenimas *Confessiones* prilygintas dainos skiemeniui (*Conf.* 11.28.38) ir kiekvienas žmogiškas veiksmas yra reikšmingas (Mommsen, 1951, p. 355).

Historia sacra ir *historia profana*: teleologinė perskyra *De civitate Dei*

De civitate Dei įprastai datuojamas 413–427 m. Nepaisant to, kad, tikėtina, Augustinas 412–413 m. žiemą praleido Kartaginos bibliotekose ir archyvuose, dirbdamas kone istoriko darbą ir rinkdamas istorinę informaciją šiam kūriniui (tyrėjai pastebi kūryboje smarkiai pagausėjus pagonių autorių citatų – konkrečiai istorikų Tito Livijaus, Floro, Juniano Justino, Salustijaus ir Varono (žr. Perler, 1969, p. 315), tai nėra istorinis veikalas. Darbe atvirai stengiamasi ne vien atpasakoti ar apibendrinti įvykius, vengiant tapti *tik* istoriku (*De civ. D.* 3.18) ir tai itin svarbi implikacija kalbant apie istorinio pasakojimo šiame veikale paskirtį. Apologetinę intenciją rodo ne tik veikalo pavadinimas, bet ir vėlesnis *Retractationes* tekstas, atkreipiantis dėmesį į anuomet, po 410 m. gotų įsiveržimo į Romą, paaštrėjusį antikrikščionišką nusiteikimą:

[29] Eugenijos Ulčinaitės ir Vaidilės Staliorаitytės vertimas – „stengiasi nebūti“, žr. (Augustinas, 2019)

> *Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros De civitate Dei scribere institui*[30]. (*Retract*. 2.43.1)

Browno teigimu, *De civitate Dei* laikyti knyga apie Romos nusiaubimą būtų labai paviršutiniška (Brown, 1997, p. 361). Tyrėjas labai taikliai nusako vieną iš pagrindinių knygos tikslų – parodyti žmogaus būklę istorijoje kaip *peregrinatio*: „<...> *peregrinus* yra laikinas gyventojas. Jis turi pripažinti, kad giliai priklauso nuo jį supančio gyvenimo: jis turi suvokti <...>, kad jam malonu šiuo pasauliu dalytis su kitais, ką nors tobulinti, vengti didesnių blogybių; jis turi nuoširdžiai dėkoti už palankias tokio gyvenimo aplinkybes. Augustinas dabar norėjo, kad krikščionys suvoktų, kokie stiprūs ir glaudūs ryšiai juos sieja su šiuo pasauliu <...>. Tad *Dievo valstybė* toli gražu ne apie pasitraukimą iš pasaulio: nuolatinė jos tema – „mūsų reikalai įprastiniame mirtingame gyvenime“; „tai knyga apie anapusinį gyvenimą šiame pasaulyje“ (Brown, 1997, p. 375). Šios Browno pastabos apie teksto intenciją itin svarbios vertinant istorinio pasakojimo statusą – nors istorinis pasakojimas apima gausias „išorinio“ pasaulio detales, jis yra orientuotas ne į istorinės informacijos pateikimą kaip savaime vertingą, bet pirmiausia yra apologetinis tekstas, siekiantis atskleisti „vidinio“ sielos pasaulio, o ne kūniškos tikrovės, peripetijas.

Tai rodo ir paties Augustino vartojamos sąvokos. Augustinas kalba apie *historia sacra* ir – pagal implikaciją – mes galime kalbėti apie to priešpriešą, kurią tyrėjai įvardija kaip *historia saecularis* arba *historia profana* (Müller, 1993, p. 229–232; Markus, 1988, p. 1–2). *Historia* čia suprantama kaip įvykių raida, o *sacra* pirmiausia orientuoja į Šventąjį raštą; o bet kas, kas nepapuola į Senąjį ir Naująjį Testamentus, laikytina *historia profana*, net ir pačios Bažnyčios istorija po Naujojo Testamento (van Oort, 2012, p. 2). Tai savaip įdomu turint omenyje, kad Augustinas ragina istorines Senojo Testamento

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

knygas, kur įmanoma, skaityti ne alegoriškai, o tiesiogiai. Toks Augustino požiūris veda prie paprastos išvados: mūsų sekuliariai istorijai greta *historia sacra* vietos nėra, ir mes, skirtingai negu pranašai, negalime užčiuopti Dievo veikimo istorijoje (Markus 1988, 159). *Historia sacra*, referuojant į šešias pasaulio sukūrimo dienas, Augustino tiek *De Genesi contra manicheos*, tiek *De civitate Dei* (22.30) yra skirstoma į šešis etapus (*aetates mundi*):1. Nuo Adomo iki Tvano; 2. Nuo Nojaus iki Abraomo; 3. Nuo Abraomo iki Dovydo; 4. Nuo Dovydo iki Babilonijos nelaisvės; 5. Nuo Babilono iki Kristaus atėjimo; 6. Nuo pirmojo Kristaus atėjimo iki antrojo (laikų pabaiga). Istorija po Kristaus atėjimo neturi mums žinomos trukmės, tai – neatsakomas klausimas („Ne jums žinoti laiką ir metą, kuriuos Tėvas nustatė savo galia“, *Apd* 1,7; taip pat *De civ. D*. 18.53–54). Tad matome, kad esminis įvykis, tampantis mūsų eros atspirties tašku, yra ne kas kita, bet Kristaus atėjimas. Tai naujas įvykis šventojoje istorijoje (*fit aliquid novi in tempore*, žr. *De civ*. *D.* 12.14). Kristus ant kryžiaus miršta kartą ir visiems laikams (*semel*; *De civ. D*. 12.14). Kristaus atėjimo vienkartiškumą Augustinas pabrėžia ir kituose kūriniuose (*e. g*. *Trin.* 15.27.49). Visi istoriniai įvykiai Augustinui kyla iš Dievo ir pas jį grįžta (van Oort 2012, p. 3). Pasaulio sukūrimas Augustino mąstyme veda būtent į sielų išganymą – mąstymas yra teleologinis, tad sielos išganymas tampa tiek individo, tiek ir pačios istorijos tikslu. Net ir Augustino pamoksluose atsikartoja tai, kad Kristus atėjo mus išlaisvinti iš *laiko* (van Oort 2012, p. 4); tad laikiškumas (kartu, be jokios abejonės, ir *historia profana*) yra defektyvi būklė tarp išvarymo iš rojaus ir sielų išganymo.

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

> *Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes nec aditum nec exitum inveniunt? quia genus humanum atque ista nostra mortalitas nec quo initio coepta sit sciunt, nec quo fine claudatur; quando quidem altitudinem Dei penetrare non possunt, qua, cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo*

tamen initio exorsus est tempora et hominem, quem numquam antea fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio[31]. (*De civ. D.* 12.14)

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

Vis dėlto lieka atviras klausimas: jei amžinybė yra anapus laiko, o Augustino teleologiniame mąstyme šis žemiškas gyvenimas veda į sielos išganymą, koks yra *historia profana* ir istorinių pasakojimų vaidmuo, kokia jų reikšmė? Savo laikų istorijos mokslą Augustinas teigia esant ne tiek vertingą savaime, kiek pravartų aiškinantis šventąsias knygas, įvardydamas jį kaip praėjusių laikų seką ir patikimą liudijimą apie praeitį, priešindamas ją pranašautojams, kurie ne liudija, bet sako, ką daryti (*DDC* 2.28.42–44). Žemiškosios istorijos įvykiams neteikiama daug reikšmės – tikrą reikšmę turi ne laikino žemiško pasaulio įvykiai, o *historia sacra*, kurios paskutiniame etape Augustinas suvokia save gyvenant: tarp pirmojo Kristaus atėjimo ir laikų pabaigos; o istorijos tikslas, sielų išganymas, yra anapus laiko, Dieve. Atrodo, kad Augustiną net tam tikra prasme sukrečia, kiek reikšmės jo amžininkai priskiria *historia profana*, kokį poveikį amžininkų mąstymui ir jausenoms padarė 410 m. Romos nusiaubimas (Mommsen, 1951, p. 369), o kartu ir krikščionių tikėjimo įsigalėjimas Romoje. Pastarasis, nors žemišką pasaulį Augustinas suprato kaip dieviškojo plano dalį (Fortin 1979, p. 326) ir stebuklų stebuklą (*De civ. D.* 21.9), kėlė neadekvačias krikščionių viltis ir lūkesčius dėl žemiškojo pasaulio.

Būtent teologinis ginčas su šiais lūkesčiais puikiai atskleidžia Augustino santykį su žemiškąja istorija. Augustino gyvenamuoju laiku kyla viltis, kad pagaliau atėjo *tempora christiana* – visą ligtolinę žmonijos istoriją ne taip sunku sudėti į seką: Babilonijos imperija, Makedonija, Kartagina ano meto supratimu žlugo nugyvenusios daugiau ar mažiau tiek, kiek pagoniška Romos imperija, krikščionys nebebuvo persekiojami ir atrodė, kad pildosi Senojo

[31] Liet.: „Koks tad stebuklas, kad šiuose cikluose pasiklydę, jie nei įėjimo, nei išėjimo neranda? Nei kaip žmonių giminė ir ši žemiška mūsų būklė prasidėjo, nei kaip ji bus galiausiai užverta, jie nežino; mat Dievo didybės suvokti negali, nes nors pats amžinas ir be pradžios, jis davė pradžią laikui ir žmogui, kurio anksčiau nebuvo sukūręs, sukūrė [jį] laike, ne nauju ir staigiu, bet nekintamu ir amžinu nutarimu.“ (*De civ. D.* 12.14; vertimas – M.T.).

Testamento pranašystės (Fortin, 1979, p. 326). Net paties Augustino mokinys Orosijus skelbė atėjus taikos ir valdovų krikščionių erą (*Hist. adv. paganos*, 7.33). Augustinas buvo gerokai atsargesnis ir nemanė, kad krikščionybės plitimas kuria nors prasme gali virsti žemiškos gerovės garantu, o entuziazmas, jo teigimu, savyje slepia daugiau negu vieną pavojų – žemiškųjų gėrybių pažadas ne tik verstų abejoti tikinčiųjų nuoširdumu, bet ir tikėjimą paverstų trapiu (Fortin, 1979, p. 333). Augustinui krikščionybė veda ne žemiškos sėkmės link, o į individualios sielos išganymą – net kalbėdamas apie Konstantiną ir Teodosijų jis vaizduoja juos pabrėždamas veikiau asmenines, o ne politines dorybes ir pasiekimus (*De civ. D*. 5.25–26), apskritai, pretekstas kalbėti apie Konstantiną ar Teodosijų – tikinčiųjų sielos išganymas, o ne istorinis žinojimas ar vertinimas.

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

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

> *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat*

homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?[32] (*De civ. D.* 5.17.1)

Augustinas žemiškosios istorijos atžvilgiu laikosi principo *nihil sub sole novum* ir tai kelia pagundą, kuriai pasiduoda ir Barnesas (2012, p. 104), ir Arendt (1961, p. 66), teigdami, kad Augustino požiūris į sekuliariąją istoriją nesiskiria nuo romėnų ir yra ciklinis; tačiau tai būtų supaprastinimas – Augustinui sekuliarioji istorija turi ir pradžią, ir pabaigą, ir kryptį, ir tikslą, į kurį veda, net jei tas tikslas žemiškosios istorijos ribose ir nepasiekiamas, tai jau sudaro visas reikiamas prielaidas moderniajai istorijos sampratai. O pats istorinis pasakojimas *De civitate Dei* tėra apologetinis įrankis, skirtas atverti *historia sacra* reikšmę.

***

Augustino mąstymas apie istoriją ir istorinį pasakojimą (kaip ir apie visa kita) yra teleologinis, matytinas bendrame jo filosofijos dualizmo kontekste. Perskyrą tarp laikiško žemiškojo pasaulio ir viršlaikiškos amžinybės jis mato kaip esmingą paties laiko sampratai, tai yra paties laiko egzistavimo sąlyga. Augustino istorijos samprata nėra ciklinė, ji turi aiškią pradžią, pabaigą, kryptį ir tikslą (reikšmę), tuo ji skiriasi nuo graikų ir romėnų istorijos sampratos ir sukuria prielaidas moderniam istoriniam pasakojimui. Tačiau svarbiausia skirtis, išryškėjanti Augustino istorijos sampratoje – tarp *historia sacra* ir to, ką galime vadinti *historia profana* arba *historia saecularis.* Kristaus atėjimas Augustinui yra naujas ir vienkartinis įvykis istorijoje, paneigiantis bet kokį istorijos ciklišku mą ir apibrėžiantis Augustino gyvenamąjį laiką kaip laikotarpį tarp pirmojo ir antrojo Kristaus atėjimų (laikų pabaigos). Augustino istorijos samprata atmeta mileniarizmą ir krikščioniškojo progreso idėją. Viešpaties karalystė galima tik Kristui atėjus antrą kartą. *Historia sacra* tikslai negali būti įgyvendinti žemiškajame gyvenime, tad ir politinės pervartos žemiškojoje sekuliarioje istorijoje neturi jokios eschatologinės reikšmės.

Kadangi istorinis pasakojimas kaip ženklas nurodo į *historia profana* kaip į *res*, o žemiškoji mūsų istorija (*historia profana*) neturi jokio svorio teleologiniame Augustino mąstyme, ją žymintys pasakojimai – net jei ir nėra eksplicitiškai įvardijami kaip moralinis blogis – yra morališkai ir epistemologiškai nereikšmingi, nesvarbūs. Ir čia išryškėja esminis Augustino etinio ir ontologinio pasakojimų vertinimo kriterijus: ne tiek svarbus

[32] Liet.: „Tad kalbant apie mirtingųjų gyvenimą, kuris per keletą dienų nugyvenamas ir užbaigiamas, ar svarbu kieno valdžioje mirsiantysis gyvena, jei tie, kurie valdo, neverčia jo [pasiduoti] bedievystei ir neteisybei?“ (*De civ. D.* 5.17.1; vertimas – M.T.)

pasakojimo faktinis turinys, kiek pati pasakojimo *intencija.* Jei pasakojimas intencija teleologinis, skirtas sielos vidiniam pažinimui – kaip kad istoriniai elementai *De civitate Dei*, tai pasakojimas yra vertingas; jei į kūnišką išorinę tikrovę – jis yra nereikšmingas. Pasakojimas tiek vertingas, kiek jis nukreiptas į transcendenciją. Šis teleologinis kriterijus, kaip matysime, lygiai taip pat galioja ir fikciniam pasakojimui.

3.3. Fikcinio pasakojimo statusas[33]

Jei – kaip atskleidė istorinio pasakojimo atvejis – esminis Augustino vertinimo kriterijus yra pasakojimo intencija ir teleologija, o ne jo faktinis santykis su juslėmis patiriama tikrove, kyla klausimas: ar apskritai egzistuoja ontologiškai reikšminga riba tarp pasakojimo, kuris referuoja „tikrus“ įvykius, ir to, kuris referuoja žmogaus vaizduotės vaisius? Pažvelkime į kitokius pasakojimus – tuos, kurie referuoja į žmogaus vaizduotę, hipotetinius pramanus, o ne kūniškąją tikrovę[34]. Ne kartą minėjome, kad fikcinio pasakojimo statuso klausimas matytinas šio tyrimo antrajame skyriuje detaliau aptartų Platono ir Aristotelio koncepcijų, apibrėžiančių meno santykį su tikrove ir jo poveikį tikrovei, kontekste. Nepaisant to, dalis mokslininkų linkę labai apibendrintai konstatuoti Augustino kritikos menams sąsają su Platono mąstymu (O'Connell, 1978, p. 92–93; Fendt, 1999), nesiimama detaliau aptarti jų panašumų ir (ypač) skirtumų. Smithas (2001) bene vienintelis detaliau imasi skirtumų paieškos, teigia, jog Augustino inkarnacijos samprata paneigia platonišką atvaizdų epistemologinį nuvertinimą (Smith, 2001, p. 132–133). Šioje vietoje norėtųsi ginčytis – Smitho bandymas prieštarauti yra gerokai dirbtinas ir, atrodo, kyla iš autoriaus priklausymo radikalios ortodoksijos grupei, kurios vienas pamatinių teiginių yra tai, jog žmogiški konstruktai (tarp jų – kalba, kultūra) tiesiogiai dalyvauja Dievo buvime ir iš esmės nėra žemėsnės pažinimo formos negu dieviškasis Apreiškimas (Milbank, 2015). Abejotinas ir Smitho bandymas kaip naują įžvalgą pateikti tai, jog Augustinas savo ontologinėje kritikoje atsiremia į retorikos kritiką Platono *Faidre*, o ne į *Valstybę* (Smith, 2001, 125–126). Panašaus pobūdžio sofizmo kritika yra persmelkusi bene visą Platono korpusą (Griswold, 2024). Nagrinėjant *Valstybės* dialogo įtaką, į III *Valstybės* knygos mimetinio pasakojimo kritiką žvelgiama kaip į tapačią X knygos mimezės

[33] Skyriaus teksto pagrindu publikuotas straipsnis, žr. (Tamošaitis, 2019).

[34] Tiesa, nereikėtų pamiršti, kad Augustinas sieja vaizduotę su atmintimi, puikiai suprasdamas, kad realumo plotmė dalyvauja vaizduotėje ir yra jos perkomponuojama, žr. Armstrong, 1967, p. 376.

savaime (μίμησις ὅλως) kritikai[35] (Smith, 2001, p. 126), todėl neatsižvelgiama į platonišką meno kūrinio patyrimo psichologijos koncepciją. Svarstant Augustino teorinį priešiškumą menams, pamirštamas jo teorinio mąstymo fone esantis kultūrinis priešiškumas pagoniškiems papročiams.

Augustino kritika nukreipta į fikcinius pasakojimus turi keletą pagrindinių ašių – Fendtas brėžia dvi pagrindines linijas: ontologinę (platoniškąją) kritiką ir etinę intencijos kritiką. Kaip jau minėta, Smithas iš dalies ginčija Fendto ir O'Connellio požiūrį, teigdamas, kad kritika ne tiek ontologinė platoniškąja prasme, kiek inkarnacinė ir kylanti iš Augustino krikščioniškos kūnų prisikėlimo sampratos. Veikiau derėtų sakyti, kad Augustinas krikščioniškais aspektais papildo Platono ontologinę meninės reprezentacijos kritiką.

Atsiremdami į minėtus tyrimus, pabandykime apžvelgti šv. Augustino *Confessiones* svarstymuose apie tikrovės reprezentaciją fikcijoje pasirodančius Platono ir Aristotelio teorinių perspektyvų aidus, sąsajas su platoniškąja estetinio patyrimo psichologija ir atskleisti Augustino požiūrio savitumą. Atsižvelgiant į klasikinės filosofijos kontekstą, čia norėtųsi aptarti tris pagrindinius Augustino kritikos sluoksnius: 1) ontologinę kritiką, 2) etinę (psichologinę) intencijos kritiką, 3) papročių kritiką.

Ontologinė kritika

Ontologinė fikcinio atvaizdavimo kritika yra visos Augustino kritikos fikcijoms pamatas. Ji nėra nukreipta tiesiogiai į pačias menines fikcijas (teatrą, literatūrą), bet, nors orientuota į retoriką ir manichėjų ereziją, dalinai galioja ir menams. *Confessiones* struktūroje teatro, retorikos ir manichėjybės erezijos temos glaudžiai susietos – aptaręs teatrą, Augustinas imasi retorikos (*Conf*. 3.3.6) ir minėtosios erezijos (*Conf*. 3.6.10) kritikos. Ontologinė kritika leidžia suvokti kiek anksčiau tekste pasirodančios etinės teatro kritikos prielaidas, todėl šią kritikos rūšį aptarsime pirmiausia. Aiški, mūsų jau anksčiau aptarta kūno ir sielos perskyra, kuria pagrįsta ir visa Augustino epistemologija, ir atitinkamas *res* pirmumas ontologinėje hierarchijoje prieš *signum* lemia tai, kad Augustinas pažinimo siekia kreipdamas žvilgsnį ne į išorę, o į žmogaus vidinį pasaulį: pažinimo ieškoma sielos viduje. Atsiremdamas į šias perskyras, Augustinas imasi, pirmiausia, retorikos kritikos – ji kritikuojama kaip žodžio grakštumo menas, išminties imitacija, kuria siekiama ne tiesos (Burton, 2007, p. 71), o „išorės" gėrybių, pavyzdžiui, tam tikro socialinio statuso: [*h*]*abebant et illa studia, quae honesta vocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa, ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior. Tanta est caecitas*

[35] Šią skirtį išsamiau aptaria Elizabeth Belfiore, žr. 1984, p. 121–146.

hominum de caecitate etiam gloriantium[36] (*Conf*. 3.3.6). Tokia retorika priešinama su mokantis retorikos mokslo atrastu Cicerono *Hortenzijumi,* kuriame Augustinas atranda filosofiją: *quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam*[37] (*Conf*. 3.4.8); *non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat*[38]“ (*Conf*. 3.4.7). Minėta kritikos kryptis iš esmės atitinka visame Platono korpuse matomą sofizmo kritikos liniją (Smith, 2001, p. 125–126): iškalbos menas suvokiamas kaip kalbos formos, bet ne turinio menas, t. y. iškalbos menas siekia ne tiesos, o tiesos įspūdžio (pvz. Pl. *Phaedr*. 261a–262c).

Kritika manichėjybei lieka toje pačioje paradigmoje: *„Veritas et veritas“, et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis*[39] (*Conf*. 3.6.10). Manichėjybės tiesos vadinamos „spindinčiais vaizdiniais“, „pramanais sielai, apgautai akių“, ir lyginamos su sapnuose valgomu maistu: *cibus in somnis simillimus est cibis vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim*[40] (*Conf*. 3.6.10). Vaizdiniai lyginami su sapno tikrove, iš kurios išsivaduoti galima tik nubudus – sielą nukreipus dievop: ne į išorinę tikrovę, pažįstamą juslėmis, o į vidų – sielą. Galiausiai pateikiama išsami atvaizdų ontologinė hierarchija:

> *At illa nec similia erant ullo modo tibi, sicut nunc mihi locuta es, quia illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria; cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt <...> Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis*

[36] Liet.: „Mane traukė ir tie užsiėmimai, kurie laikomi garbingais: svajojau apie žodines kovas forume, tikėdamasis jose pasižymėti ir susilaukti juo daugiau šlovės, juo melagingesnės būtų mano kalbos. Toks yra žmonių aklumas: girtis savo aklumu“ (*Conf*. 3.3.6).

[37] Liet.: „ji ragino mane pasirinkti ne vieną ar kitą filosofinę mokyklą, bet pačią išmintį“ (*Conf*. 3.4.8).

[38] Liet.: „Aš skaičiau šitą knygą ne liežuviui paaštrinti <...>, [o todėl, kad – M. T.] ji mokė ne kaip kalbėti, o ką kalbėti.” (*Conf*. 3.4.7).

[39] Liet.: „Jie sakė: ‘Tiesa, tiesa’, ir daug kalbėjo apie ją, bet niekada jos nebuvo juose“ (*Conf*. 3.6.10).

[40] Liet.: „Sapnuose valgomas maistas yra panašus į tą, kuris valgomas nemiegant, tačiau miegantysis jo nevalgo, nes miega“. (*Conf*. 3.6.10).

certiora corpora, quae tamen non es. Sed nec anima es, quae ita est corporum (ideo melior vita corporum certiorque quam corpora), sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae.[41] (*Conf.* 3.6.10)

Matome ryškėjant platonišką *atvaizdo* (εἴδωλον) sampratą, randamą X *Valstybės* knygos svarstyme apie mimezę, ir epistemologijos apmatus, nubrėžtus Platono olos ir linijos analogijose (Smith, 2001, p. 126). Prisiminkime: Platono mąstyme atvaizdas tėra suvokiamas kaip trečias lygmuo nuo tikrovės: materialus daiktas yra daikto idėjos reprezentacija, o atvaizdas – materialaus daikto reprezentacija, dar labiau nutolusi nuo tikrosios tiesos (Pl. *Resp.* 597e; Moss, 2007, p. 425). Tad bet kokių fizinių kūnų atvaizdavimas suvokiamas kaip trimis žingsniais nutolęs nuo tikrovės. Žinoma, Augustino tikrovės samprata netapati Platono tikrovės sampratai – Augustinui tai yra pats krikščioniškas Dievas, ir tik dieviškas pažinimas yra tikrasis pažinimas. Įsivaizdavimas apie jusliškai patiriamus kūnus ir jų atvaizdavimas suvokiamas kaip formos, nutolstančios nuo tikrovės ir daiktų esmės. Arčiau tikrovės yra jusliškai patiriami fiziniai kūnai, tačiau ir jie tėra atspindžiai (*tu <...> nec ista corpora es, quae videmus quamquam in caelo, nec ea, quae non videmus ibi*[42], *Conf.* 3.6.10). Augustinui dieviškasis pažinimas prilygsta tikrajam žinojimui, kurį Platonas įvardija kaip νόησις, pasiekiamą dialektiškai, o juslinis patyrimas ir dalykų atvaizdai, kaip ir Platono mąstyme, pretenduoja tik į nuomonės arba tikėjimo (πίστις) ir panašumu grįstos vaizduotės (εἰκασία) epistemologinius lygmenis. Pats Augustino atsivertimo impulsas, skaitant Cicerono *Hortenzijų*, iš esmės grįstas dualizmu ir šios epistemologinės skirties suvokimu (Smith, 2001, p. 127).

Meninės reprezentacijos – teatras, literatūra – taip pat yra nuo tikrovės nutolę atvaizdai, tačiau Augustinas meno klausimą, nors mąsto toje pačioje epistemologinėje paradigmoje kaip Platonas, sprendžia kiek kitaip. Čia,

---

[41] Liet.: „Tie pramanai jokiu būdu nebuvo panašūs į Tave, kaip dabar man kalbi, nes anie buvo kūniški vaizdiniai, netikri kūnai, už kuriuos tikresni yra šitie, tikrieji kūnai, kuriuos matome kūniškomis akimis tiek danguje, tiek ir žemėje. Juos matome kartu su gyvuliais ir paukščiais, ir jie yra tikresni negu tie, kuriuos įsivaizduojame. Savo ruožtu, tie vaizdiniai yra tikresni negu spėliojimai apie kitus, dar didesnius ir begalinius dalykus, kurių iš viso nėra. <...>Kaip tu [Dieve – M. T.] esi toli nuo tų mano vaizdinių, nuo nerealių kūnų, kurių iš viso nėra! Tikresni yra įsivaizdavimai kūnų, kurie iš tikro yra, o už juos dar tikresni patys kūnai, bet ir jie – tai ne tu. Ir nesi siela, kuri teikia gyvybę kūnams – nors ta gyvybė yra geresnė ir tikresnė nei patys kūnai; tu esi sielų gyvybė, gyvybės gyvybė, gyvenanti pati savimi ir nesikeičianti.“ (*Conf.* 3.6.10).

[42] Liet.: „<...> tu nesi tie kūnai, kuriuos matome danguje, nei tie, kurių ten nematome <...>“. (*Conf.* 3.6.10).

prakalbus būtent apie menines fikcijas, ima vertis subtilus, bet esminis skirtumas tarp platoniško ir augustiniško dualizmo. Taip, – atvaizdus Augustinas, kaip ir Platonas, suvokia kaip nutolusius nuo dieviškos tiesos ir tikrovės, tačiau kur kas aiškiau negu Platonas *Valstybėje* apmąsto tai, kad žiūrovas ar skaitytojas suvokia meno kūrinio fiktyvumą, ir tai leidžia literatūros kūrinius matyti jau kiek platesnėje paradigmoje nei vien tik tiesos ir melo opozicija.

Į tai, kad fiktyviame pasakojime gali būti dalis tiesos Platonas, bent *Valstybėje*, kaip jau esame aptarę, atkreipia dėmesį tik labai sporadiškai, teigdamas, kad pasakos vaikams (pasakojimai, μῦθοι) „apskritai – tai melas, bet jose yra ir dalis tiesos“ (Pl. *Resp.* 377a). Bet net ir kalbėdamas apie teigiamai vertintinus mitus, iš kurių galima gauti politinės ar etinės naudos, tokius kaip garsusis autochtonų mitas, ir plėtodamas savo kilnaus melo (γενναῖον ψεῦδος) koncepciją, Platonas šiuos pasakojimus kvalifikuoja pirmiausia kaip *melą* (Morgan, 2000, p. 163). Nors Platonas atskiria tikrąjį melą, kurį supranta iš esmės kaip melą sau pačiam, „suklaidinto žmogaus sieloje glūdintį nežinojimą“(Pl. *Resp.* 382b, taip pat žr.: „<...> apgauti savo sielą tikrovės atžvilgiu, palikti ją suklaidintą ir pats būti nemokša ir persisunkęs melu niekas nenori: čia visi labiausiai neapkenčia melo“) nuo to, ką pavadina „žodiniu melu“ („τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος;”, Pl. *Resp.* 382c) – tokiu, kurį galima tikslingai panaudoti, nepaisant kalbėjimo intencijos – tokius kilnius melus ir pasakojimus jis vis viena įvardija kaip melą (Schofield, 2023, p. 144–150). Tad nors jis, bent jau vėlesniuose kūriniuose, nereikalauja iš meno pažodinės tiesos ir mato už fiktyvių pasakojimų atpažįstamus bendruosius principus (Halliwell, 2002, p. 50), tačiau imasi, pavyzdžiui, gana griežtos Homero ir Hesiodo dievų vaizdavimo, kaip neatitinkančio filosofinės tiesos, kritikos, nepalikdamas žiūrovui galimybės tuo nepatikėti ar to nepriimti pažodiškai (Pl. *Resp.* 378a–379a), Iserio terminais kalbant – nepaisydamas to, kad literatūrinė fikcija pati demaskuojasi, atskleisdama savo hipotetišką fikcinę prigimtį. Visus tikrovės (filosofinės tiesos) normatyviai neatitinkančius pasakojimus jis klasifikuoja kaip melą, nepaisant jo intencijos, net ir numatydamas kilnaus melo galimybę.

O štai Augustinas, kaip pastebi ir Schofieldas, yra pirmasis, kuris melą – nesvarbu, kokia būtų jo forma ar intencija, atmeta visiškai ir laiko nuodėme – nei vienas graikų ar romėnų autorius iki Augustino neatmetė melo taip radikaliai kaip Augustinas, atmetantis net ir kilnaus melo galimybę (Schofield, 2023, p. 147). Tačiau Augustinas daug aiškiau suvokia hipotetinę (meninės) fikcijos prigimtį ir jam kur kas svarbesnė (meninės) fikcijos savybė demaskuotis – atvirai demonstruoti, kad pasakojimas nėra denotacinis, kad kalbą reiktų suvokti figūratyviai ar skaityti alegoriškai. Augustinas toli gražu

nebūtinai visas fikcijas įvardija kaip melą, tiksliau – literatūrą jis net atskiria nuo tiesioginio melo formų. Būtent todėl eilėraščius ir poemas Augustinas mato kaip vertingesnius už manichėjiškus mitus: *Nam versum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero; volantem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam: illa autem credidi*[43] (*Conf*. 3.6.11). Tokį figūratyvumo suvokimą patvirtina ir platesnis Augustino hermeneutikos korpusas, *e. g.*: [*c*]*um autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis*[44] (*Quaest. Evang*. 2.5); [*f*]*ictio igitur quae ad aliquam veritatem refertur figura est, quae non refertur mendacium est*[45] (*Quaest. Evang*. 2.5) Augustinui svarbu tai, kad menas net ir nepretenduoja į faktinę tiesą. Augustinas, galėtume sakyti, aiškiai suvokia, kad žiūrovai ar skaitytojai meno kūrinį patiria kaip hipotetinę tikrovės inscenizaciją ir netaiko jam normatyvių kriterijų, tokių kaip Sokratas Homerui Platono *Ijone*.

Augustinas taip pat pripažįsta, jog per laisvuosius menus (*doctrinae liberales*) galima pažinti ne tik dalykų atvaizdus, bet ir tam tikrus esinius (*nec eorum imagines, sed res ipsas*): „*<...> quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum*[46]“ (*Conf*. 10.9.16), lygiai kaip ir matematines figūras ir skaičius, kaip tokius, pažįstame per kūniškus objektus: *sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas*[47] (*Conf*. 10.12.19). Platonas tai priskirtų διάνοια sričiai, tam tikrų intelektinių formų pažinimui, kylančiam iš kūniškų objektų apmąstymo.

Tad nuo neoplatoniško dualizmo atsispirianti, bet melo kategorijai nepriskirianti visų normatyvios tikrovės ar filosofinės tiesos neatitinkančių pasakojimų, Augustino ontologinė kritika parodo prielaidas, kuriomis remdamasis Augustinas žvelgia į meno kūrinius: jie atsiskleidžia kaip nuo tiesos (Dievo) nutolę vaizdiniai, tačiau pripažįstama, jog per laisvuosius

---

[43] Liet.: „Nes eilėraščius ir poemas aš priskiriu tikram maistui. Net jei deklamavau eiles apie skraidančią Medėją, neįrodinėju [kad tai tiesa]; jei girdėjau deklamuojant, netikėjau.“ (*Conf*. 3.6.11).

[44] Liet.: „[b]et kai mūsų fikcija nurodo tam tikrą prasmę, tai nėra melas, o tam tikra tiesos figūra“ (*Quaest. Evang*. 2.5; vertimas – M.T.).

[45] Liet.: „[*t*]*aigi fikcija, kuri nurodo tam tikrą tiesą, yra figūra; kuri nenurodo – yra melas* (*Quaest. Evang*. 2.5; vertimas – M.T.)

[46] Liet.: „<...> kas yra literatūra, kas yra dialektika, kiek yra klausimų rūšių“. (*Conf*. 10.9.16).

[47] Liet.: „tačiau [atmintyje esančios] linijos yra kitokios, tai nėra vaizdiniai tų, apie kurias man pranešė kūno akis: jas pažįsta kiekvienas, kuris atpažįsta jas viduje visai negalvodamas apie nieką, kas kūniška“ (*Conf*. 10.12.19).

menus galima pažinti tam tikrus esinius, nors mąstyme menas nepretenduoja į tikrąją tiesą, kurią gali suteikti tik tikėjimas ir Dievo kontempliacija.

Etinė (psichologinė) intencijos kritika

Meninių fikcijų kritikos Augustinas *Confessiones* imasi atsiremdamas į asmeninę savo kaip žiūrovo patirtį. Neatsitiktinai prieš prabildamas apie teatrą Augustinas kalba apie savąsias kūniškas aistras (*affectus*) ir polinkį į malonumus. Augustinas pripažįsta, jog Kartaginoje buvo išalkęs „vidinio maisto“, Dievo, bet šią tuštumą, apsuptas „gėdingos meilės“ (*flagitiosorum amorum*), bandė užpildyti kūniškais malonumais: *Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium*[48] (*Conf*. 3.1.1). Tokia būsena įvardijama kaip malonumų pančiai, grandinės (lietuviškajame vertime – „kalėjimas“; *aerumnosi nexus*, *Conf*. 3.1.1). Išoriniais jusliniais malonumais, Augustino nuomone, bandoma patenkinti sielos poreikius, kuriuos gali patenkinti tik pats Dievas, – malonumai yra netikras, pakaitinis maistas, kuris neužpildo šios tuštumos. Jie kreipia mus neteisinga linkme – vidiniai sielos poreikiai tokiu atveju yra projektuojami į išorę, juslinio pasaulio link, o ne į Dievą ir sielą. Vienas iš tokių netikrų malonumų – teatro spektakliai (Dox 2004, p. 13–14). Taigi Augustinui meno patirtis pirmiausia rūpi kaip tai, su kuo tapatinasi meninę fikciją patiriantysis, ir kaip tai, kas veikia patiriančiojo sielos būseną ir kryptį.

Šiandien, mąstydami apie meno patirtį, dažniausiai mąstome platoniško susitapatinimo paradigmoje – kaip apie susitapatinimą ir savo individualių išgyvenimų atpažinimą meno kūrinyje. Augustinas taip pat iš dalies kalba platoniškoje paradigmoje. Jei Aristotelis tragediją apibūdina kaip kūrinį, imituojantį baigtą ir svarbų tam tikros apimties veiksmą, kuris, sužadindamas gailestį ir baimę, apvalo šiuos jausmus (*Poet.* 1449b), tai Augustinas mini tiek žiūrovo patiriamą gailestį, tiek scenoje matomų aistrų tapatinimą su savosiomis (*Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei*[49], *Conf*. 3.2.2), tačiau prieina prie kitokio, platoniško, estetinės patirties psichologinio vertinimo: teatro vaizdai ne „apvalo“ nuo aistrų, o atvirkščiai – „kursto degimą“. Aristotelis katarsio patyrime mato apsivalymą nuo žmogiškųjų aistrų, o Augustinas – gilesnį klimpimą į savo žemiškas aistras: *sed quibus auditis et fictis tamquam in*

[48] Liet.: „Nebuvo sveika mano siela: išberta votimis ji veržėsi išorėn, apgailėtina, ji troško pasikasyti į tuos, kurie teikė jausminį malonumą.“ (*Conf*. 3.1.1).

[49] Liet.: „Mane patraukė teatriniai vaidinimai, pilni mano nelaimių atvaizdų ir kurstantys mano degimą“ (*Conf*. 3.2.2)

superficie raderer; quos tamen quasi ungues scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida consequebatur[50] (*Conf.* 3.2.4).

Nors galutinis fiktyvių pasakojimų vertinimas labai panašus, antrajame mūsų darbo skyriuje aptartos graikiškosios filosofinės tradicijos mąstymo prielaidos yra kiek kitokios nei Augustino. Nors Aristotelis tą daro ne taip atvirai kaip Platonas, akivaizdu, kad abu jie mąsto apie meną galutiniu tikslu laikydami piliečių dorovę ir polio gerovę. Pilietis, atpalaidavęs savąsias aistras, grįžta į polio gyvenimą švarus nuo jų. Augustinui *telos*, visa ko tikslas, yra kitoks – jam rūpi kiekvienos sielos išganymas ir jos kelionė Dievo pažinimo link. Ne mažiau svarbu ir tai, kad Platonui ir Aristoteliui poezija yra tiesiogiai susijusi su tradicine παιδεία, polio piliečių lavinimu, o Augustino teleologija paremta pirmiausia vidine sielos kelione į pažinimą ir išganymą. Kaip jau minėjome anksčiau, Augustino mąstyme visi žemiški gėriai ir grožiai yra laikomi vertingais tik tada, kai veda į vienovę su Dievu (*telos,* galutinį visa ko tikslą), todėl Augustino rūstybę teatras užsitraukia pirmiausia ne tiek dėl tiesioginio spektaklių turinio, o dėl Augustino rūpesčio žmogaus sielos išganymu.

Nors Augustinas nekvalifikuoja visų fiktyvių pasakojimų kaip melo, jam kaip ir Platonui, moraliai nepriimtina atrodo tai, ką šiandien vadiname estetine distancija – tai, kas Aristotelio mąstyme yra esminė tikrovės pažinimo per meno kūrinį prielaida – jam nepriimtina, kad teatro žiūrovas (klausytojas) nėra kviečiamas veikti ir padėti kenčiantiems – jis kviečiamas tik kartu kentėti, o meno kūrinys laikomas tuo geresniu, juo didesnę kančią žiūrovas patiria: *et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit inde fastidiens et reprehendens*[51] (*Conf*. 3.2.2). Augustinas atkreipia dėmesį į psichologinį teatro (pagal implikaciją – ir literatūros) patirties paradoksalumą, tai ką vadiname estetine distancija – žmogus nori kentėti scenoje matydamas graudžius ir tragiškus dalykus, tačiau pats jų patirti nenori (*Conf*. 3.2.2). Tad ši žiūrovo kartu su dramos veikėjais patiriama kančia nereikalauja imtis dorybingų veiksmų ir demonstruoti krikščioniško gailestingumo – neskatina žiūrovo krikščioniškai veikti, todėl gailestingumo, kaip dorybės, neugdo. Veikiau atvirkščiai – savo buvimu auditorijoje žiūrovas legitimuoja krikščioniškai moralei nepriimtiną elgesį,

[50] Liet.: „Klausydamasis apie prasimanytas kančias tarsi kasiausi šašus, o gramdant juos nagais, atsirasdavo uždegimas, pūliavimas ir baisi žaizda“ (*Conf.* 3.2.4).

[51] Liet.: „Jeigu tos žmonių nelaimės, senos ar išgalvotos, taip vaidinamos scenoje, kad nepriverčia žiūrovų kentėti, jis [klausytojas – M. T.] išeina, jausdamas nepasitenkinimą ir priekaištaudamas“. (*Conf*. 3.2.2).

matomą scenoje: *congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia*[52] (*Conf*. 3.2.3) – toks elgesys, kaip beje ir melas besiremiantis gera intencija, Augustinui nepriimtinas absoliučiai, net ir inscenizacijoje. Tad šis per estetinę distanciją praktikuojamas etinis žiūrovo neveiksnumas amoralaus elgesio akivaizdoje Augustinui atrodo kaip esminė blogybė. Ši meninėje fikcijoje pasirodanti distancija, kai situacija inscenizuojama ir nereikalauja ją patiriančiojo veikti, Aristoteliui buvo sąlyga apmąstyti situacijas, kurių kitaip apmąstyti būtų neįmanoma (apie puolantį liūtą kur kas geriau mąstyti kai jis nutapytas) ir esminė prielaida, leidžianti meną kvalifikuoti kaip atskirą patyrimo modusą. Beje, Iseris kalbėdamas apie tai, kad fikcinis tekstas pats save demaskuoja, rodydamas skaitytojui fiktyvumo ženklus, pasitelkia net ir konkretų pavyzdį iš pačios literatūros, kai šis fikcinio teksto demaskavimasis lieka nepastebėtas – perpasakoja kaip Henry Fieldingo romane *The History of Tom Jones, a Foundling* veikėjas Patridžas sumaišo „Hamleto“ spektaklį su tikrove ir „dėl ten vykstančių šiurpių dalykų mato reikalą įsikišti“ (Iser, 2002, p. 24). Iseris taip iliustruoja, kad „[s]ignalizuodama apie savo fikciškumą, fikcija reikalauja kitokio požiūrio negu tais atvejais, kai fikcijos slepia savo fikciškumą“ (Iser, 2002, p. 24). Didysis Augustino požiūrio paradoksas – tai, kad Augustinas, panašu, labai aiškiai suvokia jog meninės fikcijos, skirtingai nuo fikcijų, kurios yra melas, demaskuojasi – jis supranta, kad pasakojimai apie „skraidančią Medėją“ nėra tikri, ir kad jie iš prigimties reikalauja „kitokio požiūrio“. Kitokio požiūrio nereikalauja tik melas, kuris yra fiktyvus, bet rodo intenciją apgauti – kad jį laikytume esant tikrove. Tačiau šis „kitoks požiūris“ tiesiog nėra vertingas dėl to, ką išdėstėme kalbėdami apie ontologinį kritikos lygmenį ir teleologiją: tai vis viena neveda į sielos išganymą, nes Dievo negalima pažinti *per* išorinius objektus, žvilgsnį reikia kreipti į vidinį pasaulį, o išorės reginiai yra bereikalinga distrakcija – ne tikrovės pažinimo galimybė, o veikiau pavojus sielai ir moralei. Iš esmės beveik tą patį anksčiau konstatavome apie istorinį pasakojimą: prasmingas tik kaip įrankis dieviškai tikrovei ir žmogaus sielai pažinti.

Tiek spektaklio žiūrovų, tiek teatro kaip reiškinio vienintelė intencija Augustino supratimu yra pats estetinis išgyvenimas ir iš to kylantis malonumas savaime (žiūrovas „džiaugiasi begėdystėje“, „myli patį skausmą“, kai reikėtų mylėti gailestingumą; *Conf*. 3.2.3), o ne siekis praturtinti savo sielą ir vesti ją dieviško pažinimo link (Fendt, 1999, p. 173). Tai liudija ir X *Confessiones* knygoje, aptariant gundymo rūšis, randamas malonumo, grįsto kūnišku pažinimu, aprašymas: <...> *ex hoc autem evidentius*

[52] Liet.: „Džiaugiausi su įsimylėjėliais, kai jie mėgavosi begėdiškais dalykais“. (*Conf*. 3.2.3).

discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temptandi causa non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine <...> Hinc etiam in ipsa religione Deus temptatur, cum signa et prodigia flagitantur non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata[53] (*Conf.* 10.35.55). Malonumas dėl malonumo paties savaime (vidinių poreikių projektavimas į išorę) virsta savotiška stabmeldystės forma (Smith, 2001, p. 124). Įžvelgdamas teatro patirtyje slypintį pavojų sielos integralumui, Augustinas įdomiai priartėja prie mūsų aptartos Platono meno kūrinio psichologijos (žr. šio darbo poskyrį 2.2.) – Platonas teatre ir žiūrovo tapatinimesi su veikėjais įžvelgia galimybę suardyti vieną svarbiausių platoniškosios psichologijos ir etikos principų – sielos vienovę ir darną, o „[a]šarų ir dejonių alkį“ jis priskiria būtent geidžiančiajam pradui (Pl. *Resp.* 606a).

Augustinas teatro pavojų mato panašiai, tačiau, kaip minėjome, jis žiūri iš fundamentaliai kito taško – apie žiūrovą jis mąsto jau ne kaip apie polio pilietį ar bendruomenės narį, o kaip apie individualią sielą, kurios prigimtis gali būti patenkinta tik siekiant vienovės su Dievu – sielos išganymo. Šis išganymas tampa vieninteliu *telos*, kurio link turi kreipti ir visi kiti, mažesni gėriai, – nekalbama apie teatro poveikį bendruomenei, kalbama apie teatro poveikį kiekvieno žmogaus sielai ir jos išganymui. Augustinui labiausiai kelia nerimą tai, kad teatras nukreipia žmogų nuo mąstymo apie savo sielos vidinę kelionę į išganymą link išorinių aistrų, žemiškų malonumų ir, apskritai, tolyn nuo *telos*. Tai galioja ne tik teatrui, bet ir pagoniškai literatūrai: <...> *quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem Deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus*[54] (*Conf.* 1.13.20). Taigi teatre patiriamas malonumas, pasak Augustino, yra malonumas dėl malonumo, kylantis iš nuodėmingo ir betikslio smalsumo (*curiositas*; *Conf.* 10.35.55), o ne tai, kas veda Dievo pažinimo link, todėl – nepriimtinas. Tai žemiški malonumai, žemiškų aistrų tarsi šašų „kasymasis“,

[53] Liet.: „<...> malonumas vaikosi to, kas gražu, skambu, saldu, skanu, minkšta, o smalsumas išbandymo dingstimi [vaikosi – M. T.] net ir priešingų šiems dalykų, tačiau ne tam, kad patirtų nemalonumą, bet iš aistros patirti bei pažinti. <...> Net ir pačioje religijoje išbandomas Dievas, reikalaujant iš jo ženklų ir stebuklų, kurių trokštama ne dėl kokio išsigelbėjimo, bet tik dėl [jų] patyrimo“. (*Conf.* 10.35.55).

[54] Liet.: „<...> buvau verčiamas skaityti apie kažkokias Enėjo klajones, užmiršęs savo paties klaidas, verkti dėl mirusios Didonos, nusižudžiusios iš meilės, bet nepraliejau nė vienos ašaros pats dėl savęs, vargšas, per anuos dalykus mirdamas be tavęs, Dieve, mano gyvenime“. (*Conf.* 1.13.20).

atitraukiantis mūsų dėmesį nuo dangiškosios kelionės – tai malonumas dėl malonumo, grožis dėl grožio, o ne grožis, vedantis link dieviško grožio pažinimo ir sielos išganymo. Feddernas tai įvardina kaip svarbiausią Augustino antipatijos klasikinei literatūrai ašį (Feddern, 2022).

Vis dėlto svarbu atkreipti dėmesį, kad tiek Platonas, tiek Augustinas, nors ir atmesdami malonumą teikiančias fikcijas, išskiria estetinį patyrimą kaip savarankišką fenomeną ir konstatuoja, jog toks patyrimas teikia malonumo. Aristotelis ir dauguma mūsų šį estetinį patyrimą šiandien veikiausiai laikytume savaime vertingu dėl jo teikiamo malonumo ir aistrų apvalymo, tačiau tiek Platonas, tiek Augustinas nemato estetinio patyrimo kaip vertingo savaime: Platonas į mūziškuosius menus žvelgia pirmiausia kaip į ugdymo turinį (žr. Gastaldi, 2013) ir vertina juos tik tada, kai jie pateikia gerą pavyzdį, su kuriuo polio jaunuoliai galėtų tapatintis; o Augustinas estetinį meno patyrimą traktuoja kaip distrakciją, sielą nuo kelionės dievop nukreipiančią į juslinę tikrovę ir žemiškus malonumus, netikrą Dievo pakaitalą, kuris negali patenkinti tikrųjų sielos poreikių, savotišką stabmeldystės formą.

Pagoniškų papročių kritika

Dauguma meno kūrinių, su kuriais susiduria Augustinas, jau vien dėl jo gyvenamo istorinio laiko, savo prigimtimi yra pagoniškos kultūros, priešinamos su krikščioniška, dalis. Todėl jo mąstyme apie meną nuolat pasirodo ir tam tikra tiesioginė pačių pagoniškų papročių kritika, gimstanti įtampoje tarp senojo tikėjimo ir naujai atėjusios krikščionybės. Augustinas ne tik *Confessiones*, bet ir *De civitate Dei, De magistro, De doctrina christiana* užsimena apie teatrą ir amfiteatruose vykusias žaidynes, gladiatorių kovas kaip apie pagoniškos kultūros dalį (Dox, 2004, p. 12): svarbu nepamiršti, kad teatras kaip socialinė praktika yra glaudžiai susijęs su romėnų religija, festivaliais, dievybėmis (Beacham, 1991, p. 20) ar net atvira satyra krikščionybės atžvilgiu (Beacham, 1991, p. 138). Apskritai, teatras Augustino laikais buvo viena iš atviriausių pagoniškos kultūros demonstravimo formų (Dox, 2004, p. 13). Kita vertus, net žinomų tragedijų ar komedijų turinys toli gražu nėra krikščioniškas – neatsitiktinai, prieš prabildamas apie teatrinius spektaklius, Augustinas prisipažįsta troškęs pavydo, įtarinėjimų, baimės, pykčio ir ginčų (*Conf.* 3.1.1). Dox teigimu, būtent todėl, kad teatro praktikas Augustinas laiko išimtinai pagoniškos kultūros dalimi, kitaip negu likusiai pagoniškos minties daliai (poezijai, muzikai, iš dalies retorikai), jis neatranda teatrui vietos krikščioniškame mąstyme: jis nemąsto apie galimybę teatrą padaryti krikščionišką (Dox, 2004, p. 24).

Nors Augustino kritikos pagrindinės ašys yra ontologinė ir etinė (psichologinė) intencijos kritika, o tiesioginio turinio klausimas – antraeilis, jis taip pat egzistuoja. *Confessiones* teatro kaip pagoniško papročio kritika pasirodo tik epizodiškai ir užuominomis, kad Augustinui, kaip krikščioniui, yra nepriimtina tai, ką jis matė scenoje: *congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia* (*Conf.* 3.2.3). Tiesa, piktinamasi ne tik teatru, bet ir pagoniškąja literatūra, kad tokie kūriniai kaip Vergilijaus *Eneida* tapę socialinio prestižo dalimi: *talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici*[55] (*Conf.* 1.13.21). Dalis šio kritinio sluoksnio pasireiškia formuojant tiek ontologinę, tiek, juo labiau, etinę poziciją fikcijų atžvilgiu, tačiau kartais šis kritinis sluoksnis nėra teorizuojamas ir tai – Augustino kaip krikščionio priešiškumą pagoniškai kultūrai – svarbu įvertinti bandant suvokti Augustino kritikos, ypač išsakomos apie konkrečius pagoniškos kultūros fenomenus, prielaidas.

***

Augustino meninės reprezentacijos kritikos pamatus sudaro ontologinė kritika, atsispirianti nuo neoplatoniško dualizmo, tačiau jį subtiliai peržengianti ir neapsiribojanti binarine tiesos ir melo opozicija. Į meno kūrinius, kaip ir Platonas, Augustinas, žvelgia kaip į vaizdinius, juos mato kaip keliomis reprezentacinėmis pakopomis nutolusius nuo tiesos ir dieviškos tikrovės, tačiau Augustinas kur kas daugiau vilties įžvelgia žiūrovo gebėjime suvokti meninių fikcijų fiktyvumą: Augustinas pripažįsta meną esant vertingesnį už ereziją, atskirdamas jį nuo melo, nes menas nepretenduoja į tiesą. Meninėse fikcijose jis aiškiai mato veikiant fikcijos demaskavimąsi, todėl pagal intenciją tai nėra melas. Taip pat pripažįstama, jog per laisvuosius menus galime pažinti tam tikrus esinius. Tačiau Augustino mąstyme menas nepretenduoja nei į tikrąją tiesą, nei į tikrąjį grožį, kurį gali suteikti tikėjimas ir Dievo kontempliacija – Dievo patyrimas Augustinui yra visaapimantis ir aukščiausias egzistencinis patyrimas, tad ir aukščiausias estetinis patyrimas.

Augustinas atpažįsta estetinio patyrimo, teikiančio malonumą, fenomeną, tačiau nelaiko jo savaime vertingu kaip Aristotelis. Kaip ir Platonas savojoje meno kūrinio patyrimo psichologijoje, Augustinas mato estetinį malonumą pavojingą sielos integralumui. Tačiau, skirtingai negu Platonas, kuris mene įžvelgia pavojų sielos pradų harmonijai ir polio bendruomenei, Augustinas žvelgia į estetinį patyrimą kaip į distrakciją individualios sielos žemiškame kelyje į išganymą ir vienovę su Dievu. Teatras šioje kritinėje

[55] Liet.: „Tokia beprotybė yra laikoma garbingesniais ir vaisingesniais mokslais, negu tie, dėl kurių išmokau skaityti ir rašyti“ (*Conf.* 1.13.21).

perspektyvoje pasirodo kaip aistrų, kurias gali numalšinti tik Dievas, tenkinimas, kreipiantis sielos žvilgsnį ne „vidun“, o „išorėn“ – į kūnišką pasaulį, kuris sielos niekada nepasotina ir savo esme priartėja prie stabmeldystės, nes vidiniai sielos poreikiai projektuojami į juslinę tikrovę, per kurią jokia transgresija ar transcendencija neįmanoma. Teorinio Augustino kalbėjimo apie teatrą fone jaučiamas kultūrinis priešiškumas jam kaip romėnų (pagonių) papročiui. Panašiai kritiškai žiūrima ir į pagoniškų literatūros kūrinių (tiek tragedijų, tiek epų) turinį.

Tad Augustino kritika fikciniams pasakojimams atsispiria nuo Platono ir Aristotelio nubrėžtų mąstymo trajektorijų, tačiau jas papildo krikščioniška perspektyva. Kartu su šia krikščioniška perspektyva į Augustino dualizmą ateina ir kitokia individo sąmonės samprata, ryški išorės ir vidaus perskyra, bei iš teleologijos kylanti estetinio patyrimo etine kritika. Senosios epochos dualizmas yra peržengiamas ir fiktyvūs pasakojimai klasifikuojami ne opozicijoje tarp melo ir tiesos, bet suvokiant meninių fikcijų hipotetiškumą – tai, kad jos nėra normatyvi tiesa, tačiau nėra ir melas. Tačiau kalbant apie fikcinio pasakojimo statusą ir paties fiktyvumo statusą naujoje krikščioniškoje epochoje, bene įdomiausia tai, kad Augustinas kritikuoja paties fikciją patiriančio subjekto – žiūrovo ar skaitytojo – ir paties teatro kaip reiškinio intenciją, nukreiptą ne į vidinį sielos pasaulį ir Dievo kontempliaciją, o kaip į malonumą patį savaime, o pati estetinė distancija – nepaisant to, kad aiškiai suvokiama – vertinama negatyviai.

3.4. Biblinio teksto statusas

Trečiasis pasakojimų tipas – biblinis tekstas – yra esminis šio skyriaus argumentui: jis leidžia parodyti, kad net autoritetingiausias tekstas, kuriam Augustinas teikia absoliutų norminį statusą, jo semiotikoje priklauso kūniško ženklo, o ne dieviškos tiesos plotmei. Šis paradoksas – kad net šventasis tekstas, kai į jį žvelgiame kaip materialių ženklų rinkinį, yra tik surogatas – yra raktas į klausimą, kaip įmanoma transgresija nuo juslinio ženklo prie dieviškos tiesos, kurią aptarsime ketvirtajame skyriuje. Čia kalbėsime tik apie santykį su materialiais ženklais, sudarančiais biblinio pasakojimo tekstą[56].

[56] Įprastos tekstologinės sąvokos (*veikalas, tekstas, versija*) darbe vartojamos taip, kaip jos apibrėžiamos Pauliaus Subačiaus *Tekstologijoje. Teorijos ir praktikos gairės* (Subačius, 2001). *Bibliniu tekstu* čia vadinama bažnytinį Biblijos kanoną sudarančių veikalų tekstinių variantų ir versijų visuma, Augustino atveju – pirmiausia skirtingi lotyniški tų pačių veikalų vertimai. Veikalas suprantamas kaip abstrakcija, kurios konkretus tekstinis variantas nėra identiškas pačiam veikalui (Subačius, 2001, p. 68), arba kaip istorinių redakcijų suma (Scheibe, 1995, p. 201);

Matome, kad epistemologine ar ontologine prasme Augustinui istorinis ir fikcinis pasakojimai verte menkai tesiskiria – abu nėra orientuoti į vidinės tikrovės pažinimą. Dualistinės ontologijos rėmuose kiekvienas pasakojimas kaip ženklų rinkinys subordinuojamas klausimui, į ką jo ženklai nurodo. Būtent todėl šiame poskyryje dėmesys kreipiamas ne į biblinį pasakojimą kaip tokį, o į Augustino santykį su pačiais materialiais ženklais, sudarančiais biblinį tekstą – ženklais, kurių *significabilia* yra dieviška, vidinė tikrovė. Tai atskleis paradoksą, glūdintį pačioje Augustino semiotikos šerdyje: ar jo dualizmas išlaiko nuoseklumą net kalbant apie šventraščio teksto materialų kūniškumą? Atsakymo į šį klausimą šiame skyriuje ieškosime žvelgdami į Augustino praktinį santykį su Šventojo Rašto tekstu ir jo vertimais. Augustino santykis su bibliniu tekstu, paremtas jo ženklų teorija, puikiai atspindi Augustino abejingumą materialiam ženkliškumui – pats Augustino santykis su Rašto šventumu tekstologine prasme veikiau yra santykis su veikalu, o ne su pačiu ženklišku tekstu.

Augustino gyvenamuoju laikotarpiu biblinis kanonas tebesiformavo (Augustinas neretai įvardijamas kaip jo susiformavimo liudininkas, žr. Wermelinger, 2006, p. 40) ir – dar opesnė problema Biblijos egzegetui – nebuvo autoritetingo, kanoninio, Bažnyčios įtvirtinto Biblijos teksto lotyniškojo leidimo. Biblinės egzegezės tyrėjai nuosekliai kalba apie tai, kad biblinio teksto takumas ir dinamiška būklė yra nuolatinė hermeneutinė problema – tiek šiandien laikotarpį tyrinėjantiems mokslininkams, tiek patiems laikotarpio egzegetams. Teksto takumą ir dinamiškumą lemia ne tik tai, kad tebesiformuoja Bažnyčios kanonas (funkcionuoja daugybiniai

tekstu vadinama konkreti koherentiška ženklų struktūra (Nastopka, Subačius, n. d.). Tuo pačiu veikalu laikomi ir iš skirtingų šaltinių – Septuagintos ar hebrajiško teksto – kilę lotyniški Senojo Testamento variantai.

Kanoninio teksto sąvoka vartojama kalbant apie vieno autoritetingo veikalo teksto varianto paieškas. Kanono sąvoką vartoja ir Augustinas (*DDC* 2.8–9), tačiau Jeronimo vertimas oficialų kanoninio teksto statusą įgijo tik 1546 m. Tridento Susirinkime (Subačius, 2001, p. 194). Augustino prieš krikštą prašytas „kanoninių Biblijos knygų sąrašas“ (Wermellinger, 2006, p. 33) tekstologine prasme laikytinas veikiau kanoninių veikalų, o ne tekstų sąrašu, nors ir atitiko konkretų I tipo *Vetus Latina* vertimą (Wermellinger, 2006, p. 34).

Teksto *takumas* suprantamas Johno Bryanto prasme: tekstas egzistuoja keliomis kintančiomis versijomis, o jų variantiškumas dalyvauja kuriant veikalo reikšmę (Bryant, 2002, p. 1, 9, 61–63). Augustino laikų biblinis tekstas, funkcionavęs daugybe nuorašų ir vertimų be vieno autoritetingo varianto, laikomas tokio takumo pavyzdžiu. *Stabilumu* vadinamas reliatyvus teksto fiksuotumas, atsirandantis vienai versijai įgyjant didesnį autoritetą (Subačius, 2001, p. 193, 199). Takumas ir stabilizavimas laikomi ne tik priešingais, bet ir vienas kitą papildančiais procesais: kiekvienas leidimas fiksuoja vieną takaus teksto būseną ir kartu veikia tolesnę jo raidą (Adema, 2021).

Biblijos vertimo variantai, skirtingos (bet savaip autoritetingos) teksto versijos), bet ir tai, kad dėl kai kurių Rašto vietų, kurios šiandien būtų „aiškios“ daugumai praktikuojančių katalikų (interpretacija nusistovėjusi), Bažnyčios tėvai aistringai tebesiginčijo. Augustinui, karštai į šiuos ginčus besitraukiančiam, biblinio teksto takumas – o kartu ir stabilumas – skirtingose situacijose iškyla kaip hermeneutinė problema. Tai yra aptariama ir *De doctrina christiana*, kur kalbama apie skirtingas biblinio teksto versijas, jų lyginimo svarbą siekiant perprasti tekstą, kalba apie skirtingus teksto variantus kaip vienas kitą papildančius (Toom, 2020), interpretacijos metodologiją, paliečiami teksto stabilumo klausimai.

Augustino naudojamų tekstinių šaltinių tyrimai sąlyginai ankstyvi. Čia kaip svarbų verta paminėti 1910 m. *The Journal of Theological Studies* publikuotą F. C. Burkitto straipsnį „Saint Augustine's Bible and the Itala“ (Burkitt, 1910), įsiterpiantį į ginčą dėl Augustino *De consensu evangelistarum* teksto, 1904 m. parengto Franzo Weihricho ir publikuoto *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, kuriame cituojamas biblinis tekstas su nedidelėmis išimtimis atitinka Vulgatą. Burkitt atvirai oponuoja (Burkitt, 1910, p. 447) Vogels (1908) išsakytam požiūriui, kad rankraštis, pagal kurį Weihrichas rengė tekstą nėra autentiškas perrašas, yra kontaminuotas – Vogelsas, argumentuodamas tuo, kad didžiojoje Augustino korpuso dalyje matomas polinkis naudoti senuosius lotyniškus Biblijos vertimus (ypač *Itala*), o ne šv. Jeronimo Vulgatą, kėlė hipotezę, kad tekstas taisytas, pakeičiant autografe buvusias citatas Vulgatos atitikmenimis. Tam prieštaraudamas, Burkittas mato Augustiną kaip veikiantį platesniame vėlyvosios Antikos biblinių tekstų variantų kontekste, nuolankų liturginės tradicijos atžvilgiu, tačiau sąmoningai besirenkantį *De consensu evangelistarum* pasitikėti šv. Jeronimo vertimu kaip tikslesniu, atsižvelgdamas į temos tekstologinį jautrumą – aptariama Evangelijų vienovė ir tarpusavio neatitikimai (Burkitt, 1910, p. 458). Tokį Augustino pasirinkimą Burkitt pristato ne tik kaip svarbų šv. Jeronimo įvertinimą, bet ir mato Augustino tekstą kaip svarbų šaltinį, galintį atskleisti, kokia forma Vulgata pasiekė Afriką praėjus vos penkiolikai metų nuo pirmojo leidimo. Viena vertus, Burkittas vykusiai pamato Augustiną tyrėją, pasirenkantį tinkamą šaltinį tinkamam tikslui; kita vertus Burkittas tai, kad Augustinas vis dažniau savo veikaluose cituoja Vulgatą mato kaip savotišką laipsnišką ir galutinį perėjimą, pabrėždamas, kad po 398 m. Augustinas labai retai renkasi cituoti ne Vulgatą (Burkitt, 1910, p. 458). Tiesa, nesunku pastebėti, kad toks Burkitto požiūris neatsižvelgia į Augustino pamokslų korpusą.

Fundamentaliai į Augustiną kaip Biblijos tyrėją pažvelgia Geraldas Bonneris (1970), tyrime aprėpdamas paties Augustino augimą kaip

interpretatoriaus – nuo labai aptakaus mąstymo apie biblinį tekstą ir jo variantiškumą jaunystėje iki tyrėjo, paveikto Ambraziejaus alegorinių aiškinimų, detaliai ir nuosekliai komentuojančio tekstą, vis prie jo grįžtančio (Bonner, 1970, p. 542–3). Bonneris, skirtingai nei Burkittas, kuris mato Augustiną kaip tiesiogiai pereinantį prie Vulgatos teksto naudojimo, kalba apie Augustiną kaip (dėl skirtingų priežasčių) vertinantį skirtingus teksto vertimus ir jais besinaudojantį pagal aplinkybes – kitaip tariant, mato jį kaip teksto takumu besinaudojantį (Bonner, 1970, p. 545), taip pat – dalinai įsitraukiantį į kanoninio teksto formavimą, teikiantį pastabas (Bonner, 1970, p. 547).

Svarbus ir prancūziškosios augustinikos tradiciją šioje temoje apibendrinantį kolektyvinį tomą (La Bonnardière, 1986) papildantis Pierre-Maurice Bogaert'o straipsnis *Les bibles d'Augustin* (2006), gana nuosekliai apžvelgiantis kokius Biblinio teksto variantus Augustinas naudojo savo korpuse, apžvelgia senuosius lotyniškuosius vertimus, funkcionavusius Šiaurės Afrikoje, *Itala* variantus, sutiktus Milane ir santykį su Jeronimo vertimais. Bogaert'as pabrėžia, kad Augustino pažintis su tekstu buvo lėta, išsitęsusi laike, o jis pats cituodamas (ar net laikydamas mišias) kartais turėjo kliautis ne atmintimi, o leidimu, kuris yra po ranka (Bogaert, 2006, p. 513). Aptariamas Augustino santykis su Septuaginta (Bogaert, 2006, p. 523–526) ir tai, kad Augustino – apriboto lotynkalbystės ir graikų kalbos pagrindų – hermeneutiką visuomet lydėjo geresnio, tikslesnio biblinio teksto paieška (Bogaert, 2006, p. 530). Bogaert'ą papildo ir kiek vėliau pasirodęs, fundamentalus, nors ir į vienos konkrečios Evangelijos pagal Joną citavimą nukreiptas, Houghtono (Houghton, 2008) tyrimas. Jis apima anksčiau aptartas temas, tačiau pateikia gausesnės medžiagos, konkretesnių pavyzdžių, rimtai atsižvelgia į Augustino pamokslus. Esmingai Bogaert'ą ir Houghtoną papildo sąlyginai naujas Toomo tyrimas *Scripture in Augustine's De doctrina christiana* (Toom, 2020), aptariantis ne tik biblinio teksto naudojimo metodiką *De doctrina christiana,* skirtingą citavimo pobūdį (skirstoma į mikro ir makro citavimą), bet ir teologinius darbo su Raštu principus, dievišką meilę kaip galutinį interpretacijos tikslą, santykį su *Vetus Latina* (Toom, 2020).

Naujesni Augustino reikšmės Biblijos istorijai ir jo hermeneutikos principų tyrimai puikiai apibendrinami į *New Cambridge History of the Bible* įtrauktame Carol Harrison (2013) tekste apie Augustiną. Platesniam biblinio teksto variantų funkcionavimo vėlyvojoje Antikoje kontekstui suvokti, svarbūs Harry Gamble'o (1995) ir Larry Hurtado (2006) tyrimai, leidžiantys pažvelgti į materialų ir socialinį kontekstą, kuriame plinta krikščioniški tekstai, rankraščiai, ypač – Naujojo Testamento. Tyrimai aiškiau leidžia

matyti, kas sąlygoja šių tekstų takumą ir stabilumą – materialines sąlygas, socialines praktikas, gamybą, plitimą, naudojimą. Bibliniai tekstai, kurių ėmėsi Augustinas, yra raštininkų, redaktorių ir skaitytojų (klausytojų) sandūros formuojamas objektas (Gamble, 1995, p. x).

Mūsų tyrimui materialios sąlygos ir praktikos svarbios todėl, kad jos tiesiogiai siejasi su biblinio teksto statusu krikščionių bendruomenėje. Tai laikas, kai pereinama nuo ritinio prie kodekso formos, ir šis perėjimas yra glaudžiai susijęs tuo, kad krikščionys teikė pirmenybę ne ritinio, o būtent kodekso formai, kuri tapo ir tam tikra krikščioniškos tapatybės dalimi, apie tai gana plačiai ir ne kartą kalbėjo Larry Hurtado (*e. g.* Hurtado, 2006, p. 5). Įtampa tarp dviejų pagrindinių leidybinių formų, pasaulietinių raštų ritiniuose ir kodekso formos, Augustino laikais jau beveik be išimčių pasirenkamos biblinėms knygoms[57], atsispindi net (manomai) seniausiame, VI a. pab. šv. Augustino atvaizde, kuriame jis pavaizduotas sėdintis ant kėdės: ant piupitro atverstas kodeksas, kurį jis liečia pirštais tarsi aiškindamas, o kairėje rankoje laiko ritinį (Wermelinger, 2006, p. 30). Krikščioniškos tapatybės dalimi tapusi kodekso forma lemia santykį su tekstu – skirtingai nei ritinio atveju (kurį reikia sukti), visas biblinis tekstas tiesiogine to žodžio prasme yra „visada po ranka“, tad skaitytojui mažiau aktualu tekstą mokėti cituoti mintinai, tai atsispindi ir Augustino santykyje su tekstu: *Ecce lego vobis, ne forte aliquid memoriam meam fugiat. Ego enim, fratres, ab adolescentia litteras istas non didici et alia, quod peius est, superflua possum memoriter recitare. Ista vero quibus non a pueritia studui, nisi codices inspiciam, pronuntiare non possum*“ [58] (*Serm*. 374 augm.).

---

[57] Čia verta paminėti keletą įdomių skaitinių šio pokyčio išraiškų, kuriuos Hurtado pateikė savo tyrimuose (Hurtado, 2006, p. 43–94). Hurtado atlikta LDAB (*Leiden Database of Ancient Books*) duomenų bazės analizė rodo, kad iš visų kataloguotų ritinių 2.7% (3033) ritinių skirti krikščioniškiems tekstams, bet net 73% (3188) kodeksų – krikščioniški. Hurtado teigia, kad toks perėjimas prie kodekso yra nulemtas būtent sąmoningos krikščionių preferencijos kodeksui, kuri akivaizdi jau antrame ir trečiame amžiuje. Peržvelgus pirmo, antro, trečio ir ketvirto amžiaus rankraščius, esančius duomenų bazėje, matomas ne tik statistiškai reikšmingas, bet labai ryškus krikščionių polinkis į kodekso formą (išsamiai vaizdinė statistika atvaizduota: Hurtado, 2006, p. 90–93). Šiaip ar taip, įsigalint krikščionybei, Augustino gyvenamu laiku matome įvykstant lūžį – pereinama nuo ritinio prie kodekso, tai nesunku iliustruoti pasitelkus tuos pačius LDAB duomenis: I a. 77.5% duomenų bazėje fiksuotų rankraščių sudaro ritiniai, o 1.5% – kodeksai, toliau santykis keičiasi: 73.8% / 4.9% (II a.), 56% / 21 % (III a.), 15.2% / 56.3% (IV a.) – kodeksai ima dominuoti.

[58] Liet.: „Štai aš skaitau jums, kad niekas neišsprūstų iš mano atminties. Juk, broliai, aš nesimokiau šių raštų nuo jaunystės ir – kas dar blogiau – galiu atmintinai deklamuoti kitus, perteklinius dalykus. Bet, jei nežiūriu į tekstą, negaliu perteikti šių dalykų, kurių nuo vaikystės nesimokiau.“ (*Serm*. 374 augm; vertimas – M. T.).

Augustino santykis su biblinio teksto versijomis

Augustinas gyvena ir mąsto laiku, kai kodekso forma jau ima dominuoti, bibliniai rankraščiai jo pasaulyje cirkuliavo laisvai, o jis pats turėjo nemažą graikiškų ir lotyniškų kodeksų kolekciją, kuriais dažnai naudojosi. Sakydamas pamokslus, jis remdavosi tekstu, kuris buvo naudojamas liturginiams skaitiniams, neretai jį ir pakartodamas iš to paties po ranka esančio egzemplioriaus (Bogaert, 2006, p. 513). Augustino pamokslus ir viešas diskusijas paprastai transkribuodavo bažnyčioje dirbantys stenografai: nors oficialios kopijos buvo saugomos Hipono bibliotekoje, yra duomenų, kad buvo platinamos ir neautorizuotos šių tekstų versijos (Houghton, 2008, p. 42–43). Atrodo, kad daugelio savo pamokslų Augustinas neperžiūrėjo, o tai reiškia, kad kartais juose buvo išsaugotos atsitiktinės, tačiau istorinę reikšmę turinčios detalės, nors ir didelė dalis šios iš pažiūros nereikšmingos informacijos buvo pašalinta palaipsniui, rengiant nuorašus, ir mums prieinamų pamokslų variantų nepasiekė. Nepaisant to, panašu, kad kai kurių Biblijos citatų tekstas šiuose stenografiniuose užrašuose atspindi būtent tuos rankraščius, kuriais naudojosi Augustinas (Houghton, 2008, p. 43).

Augustinui Biblija buvo ne vienas tomas, kurį jis galėjo laikyti rankose, bet raštų (*scripturae*) rinkinys, kuris buvo suprantamas kaip „kanoninis“ (Toom, 2020, p. 324). Kitaip tariant, ją sudarė kūriniai, kurių Dievo įsteigtą autoritetą pripažino „didesnis skaičius krikščioniškų bažnyčių“, o jei tarp bažnyčių kildavo nesutarimų, tai tos bažnyčios, kurios turėjo didžiausią autoritetą (*DDC* 2.8.12; *Faust*. 11.2; Harrison, 2013, p. 676). Kaip ir dauguma egzegetų, Augustinas Senojo Testamento kanoną (*canonicas Legis et Prophetarum*) laiko menančiu apaštalų laikus sąrašu, prie kurio vėliau buvo pridėtas Naujojo Testamento kanonas, ir, kaip nurodo Harrison (2013, p. 676), be didesnio vargo ir svarstymo gali pateikti kanono sąrašą (*e. g. Cresc*. 2.31.39, *canon ecclesiasticus*), atsiremiantį į 397 m. Vykusio Kartaginos susirinkimo, kuriame pats dalyvavo, nutarimus. Pastarąjį sudaro keturiasdešimt keturios Senojo Testamento knygos (įskaitant tas, kurios vėliau buvo pavadintos deuterokanoninėmis) ir dvidešimt septynios Naujojo Testamento knygos (*DDC,* 2.8.13).

Kaip žinome, Augustinas gyveno 354–430 m. po Kristaus, o Jeronimui parengti Biblijos tekstą popiežius Damasas I pavedė 382 m. – pirmiausia peržiūrėti *Vetus Latina* teksto evangelijas, ligtol naudotas Romos Bažnyčios (Sparks, 1970, p. 518; Kamesar, 2013, p. 659). Vėliau Jeronimas nusprendžia išplėsti šio savo darbo apimtį. Kitaip tariant, Augustinui, kai Jeronimas imasi versti, buvę dvidešimt aštuoneri. Peržiūrėti *Vetus Latina* Jeronimui trunka dvejus metus, iki 384 m. (Kamesar, 2013, p. 659–660). Augustino pirmieji

veikalai datuojami 386/387 m., o 390 m. Jeronimas jau ėmęsis nuosekliai versti visą Biblijos tekstą atsižvelgdamas į hebrajišką versiją ir šį darbą tęsia iki 405 m. (Sparks, 1970, p. 518). Kitaip tariant, Jeronimo vertimas Augustinui yra naujiena, o ne tradicinis tekstas, o pats Augustinas iki Jeronimo darbo pabaigos jau yra tapęs žinomu, svarbiu ir savarankišku mąstytoju.

Tačiau Augustinas dirbo tik lotynų kalbos intelektualinėje erdvėje – jis nemokėjo hebrajiškai kaip Jeronimas, o *Confessiones* sakosi kitaip nei Ambraziejus, labai ribotai išmanąs graikų kalbą (O'Donnell, 2005b, p. 119). Taigi, nors graikų kalba buvo vartojama visame Vidužemio jūros regione ir Romos Bažnyčioje iki pat III a. (O'Donnell, 2005b, p. 115), Šventojo Rašto versija, kuria naudojosi Augustinas ir kuri buvo jam pažįstamiausia, buvo senoji lotyniškoji versija – ta, kurią dabar vadiname *Vetus Latina*. Tai buvo itin pažodiniai, kiek nerūpestingi trečiojo amžiaus pradžios Naujojo Testamento ir Septuagintos vertimai į lotynų kalbą, kurie nesiekė literatūrinio aukštojo stiliaus (Bonner, 1970, p. 543; Harrison, 2013, p. 677). Sprendžiant iš Bažnyčios tėvų, tarp jų ir Augustino, reakcijų, jie buvo gruboki, gal net stebinantys išlavintą literatūrinį skonį – jie nepaisė stiliaus ir sintaksės taisyklių įprastų romėniškajai literatūrai. Augustinas *Confessiones* kalba apie tai, kad pradžioje ėmus skaityti Šventąjį Raštą jis rodėsi nevertas lyginti su prakilniu (ypač sintaksiškai!) Cicerono stiliumi – esą puikybė tokio teksto nepriėmė, o protas nepajėgė prasiskverbti į jo gelmes (*Conf.* 3.5.9, taip pat žr. Wermelinger, 2006, p. 31).

Sunku pasakyti, kuri tiksliai iš senųjų versijų anuomet pakliuvo į Augustino rankas – anuomet nebūta vienos dominuojančios ir neginčijamą autoritetą bendruomenėje turinčios versijos. *De doctrina christiana* Augustinas teigia, kad iš prieinamų vertimų jam labiausiai patikusi viena iš *Vetus Latina* versijų, vertimas, kurį jis įvardija kaip *Itala*, nes, jo žodžiais tariant, *verborum tenacior cum perspicuitate sententiae*[59] (*DDC* 2.15.22). Nemaža dalimi Augustino požiūrį į naujus bandymus versti biblinį tekstą į lotynų kalbą lemia jo požiūris į gilią tradiciją ir tvirtą autoritetą turėjusią graikiškąją Septuagintą kaip į vertimą gimusį iš dieviško įkvėpimo (Harrison, 2013, p. 677). Savąjį skepsį Augustinas išsako ir šv. Jeronimui laiške (*Ep.* 71.4), ragindamas vertimo pagrindu rinktis būtent pastarąją, kad graikų ir lotynų bažnyčios nesiskirtų (Harrison, 2013, p. 677; Bonner, 1970, p. 545). Tiesa, vėliau, nors ir atsižvelgdamas į tikinčiųjų bendruomenės pripratimą prie senojo vertimo nesirenka Jeronimo vertimo iš hebrajų kalbos vartoti

[59] Liet.: „<...> labiau laikosi žodžio, bet mintis dėsto aiškiai" (*DDC* 2.15.22).

liturgijoje, kitame laiške Jeronimui (*Ep*. 82.5) pripažįsta neabejotiną jo vertimo naudą (Harrison, 2013, p. 677).

Viena vertus, biblinis tekstas yra galutinis autoritetas Augustinui: jis tvirtai tikėjo, kad Šventasis Raštas yra vienintelis ir nepakartojamas tikėjimo ir krikščioniškosios tiesos šaltinis, į kurį visas kitas, ir juolab interpretacinis, mąstymas turi būti nukreiptas. Pirmojoje *De doctrina Christiana* knygoje jis bando įrodyti išskirtinį Šventojo Rašto statusą, paskui išdėstyti, kaip pasaulietinė (pagoniška) kultūra ir mokslas gali pasitarnauti (arba trukdyti) suprantant Šventąjį Raštą (antroji knyga), kaip egzegetas turėtų spręsti konkrečias Šventojo Rašto teksto keliamas problemas (trečioji knyga) ir, galiausiai (ketvirtoji knyga) kaip tas pats egzegetas turėtų perteikti Šventojo Rašto tiesą pamokslaudamas (detalesnę struktūros analizę žr. Hannam, 1998).

Augustino ženklų teorija pirmiausia yra ne tik ženklinimo ar prasmės kūrimo, bet visos kalbos ir jos prigimties teorija, tad bet kokie žodžiai savo esme Augustinui pirmiausia yra ženklai (Markus, 1957, p. 64). Tačiau jei visi kiti tekstai ir kalbos yra *tik* ženklai (*signa*), nurodantys į už jų esančią tiesą, tai Šventojo Rašto tekstas, kalbiniai ženklai, yra ne tik ženklai, bet ir ženklai, sakytume, talpinantys savyje tiesą (daiktą, *res*), kurią jie žymi (Harrison, 2013, p. 687). Tiesioginis santykis su bibliniu tekstu, be abejo, visada neišvengiamai pirmiausia pagrįstas ženkliška komunikacija. Tačiau Augustinas išskiria dvi esmines santykio su bibliniu tekstu kryptis, kurios viena kitą papildo – turime tekstą naudoti (*uti*), bet kartu ir juo džiaugtis (*frui*). Šių kategorijų svarbą biblinei interpretacijai išsamiai yra aptaręs Thomas Williamsas (Williams, 2001, p. 67–70), jas taip pat reikėtų matyti santykyje su Dievo ir artimo meilės principu (išsamiai aptarta Canning, 1983), pačią perskyrą galima sieti su stoikų įtaka ir jų perskyra tarp to, kas garbinga ir to, kas naudinga (Canning, 1983, p. 167). Patį su biblinio teksto pažinimu siejamą džiaugsmą čia reikėtų suprasti Augustino teologijos kontekste – ne kaip subjektyviai patiriamą malonumą, o kaip džiaugsmą ontologine pasaulio sąranga, t. y. Dievo kūrinija (Canning, 1983, p.179–180). Be abejonės, materialius biblinio teksto ženklus turėtume sieti su *uti* sfera, o jų nurodomą biblinę tiesą – su tuo, kas leidžia džiaugtis dieviška pasaulio sąranga (*frui* sfera); atitinkamai, jei pasitelktume tekstologines sąvokas – tekstas yra skirtas naudoti, o veikalas – kūriniu džiaugtis. Egzegeto užduotis yra įveikti teksto prieštaravimus, neaiškumus, juos paaiškinti ir žengti (taip pat – padėti tikinčiajam žengti) nuo pirmosios sferos į antrąją.

Tad nepaisant to, kad Augustinas bibliniam tekstui suteikia normatyvinį statusą ir autoritetą, jis pažymi, kad tai, kas iš pirmo žvilgsnio rodosi kaip labai laisvai interpretuotina arba kaip prieštaravimai, turėtų būti vertinama meilės Dievui ir meilės artimui rėmuose, todėl tie, kas mano, kad supranta

dieviškuosius Raštus ar kurią nors jų dalį taip, kad neatliepia dvilypės Dievo ir artimo meilės, tas visai jų nesupranta (*DDC* 1.36.40; 2.23.36). Harrison pabrėžia, kad Augustinui egzegezėje svarbūs ne konkretūs žodžiai, o daiktai: *res non verba*, pati pasakojimu perteikiama tiesa (*veritas*), intencija (*voluntas*) ir prasmė (*sententia*) (*e. g. DDC* 3.9.17, 3.12.18, 26.24; Harrison, 2013, p. 690). Taigi tol, kol tai, ką egzegetas randa, neprieštarauja dvilypiam (dievo ir artimo meilės) įsakymui, tol tai yra priimtina. Tokiu būdu paliekama gana didelė interpretacijos laisvė – atkreipęs dėmesį į tai, kad interpretuoti raštą galima ir pažodiškai, ir alegoriškai (figūratyviai), teksto prasminiams prieštaravimams spręsti Augustinas pasirenka hermeneutiškai atsižvelgti į visumą, t. y. tą pačią dvilypės meilės taisyklę (Toom, 2016, p. 105–107).

Nors tokia hermeneutinė strategija gali padėti atsakyti į parapijos tikinčiojo klausimą arba labai padėti sakant pamokslą, Augustinas egzegezėje dažnai susiduria su sudėtingesne problema. Kai kyla biblinis prieštaravimas, tarkime, tarp Senojo ir Naujojo Testamento, jį galima išspręsti pasitelkus alegorinį aiškinimą, dviejų įsakymų taisyklę ir numanomą abiejų Testamentų ryšį – būtent pats Augustinas ir yra žymiojo posakio *in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*[60] (*Quaest. Hept.* 2.73) autorius. Tačiau ką daryti Augustinui, besiremiančiam lotyniškuoju tekstu savosiose interpretacijose, kai du skirtingi vertimai – du skirtingi ženklai, žymintys tarsi tą patį daiktą, prieštarauja vienas kitam?

Čia galėtume matyti iškylant savotišką įtampą tarp biblinio teksto takumo ir stabilumo, kuri susiduria ir su tam tikru Augustino asmenybės dvilypumu – viena vertus, Augustinas yra Biblijos egzegetas ir filosofas, siekiantis aiškios interpretacijos, tikslumo ir precizikos. Kita vertus, matome Augustiną-Hipono vyskupą, artimai bendraujantį su savo bendruomene ir dirbantį ganytojo darbą – turime daugiau kaip 800 išlikusių jo pamokslų.

Itin įdomus per visą Houghtono (2008) tyrimą besitęsiantis bandymas rekonstruoti tai, ką Burtono siūlymu įvardija kaip „mentalinį“ Augustino tekstą. Nepaisant kelių atvejų kai Augustinas pripažįsta negalįs ištisai cituoti Rašto iš atminties, ar turintis pasitikrinti tekstą rankraštyje (*e. g. Serm*. 374 augm, *Retract*. 1.7.2, *Serm* 362), galime daryti prielaidą, kad (ypač pamoksluose) Augustinas nemažai renkasi cituoti iš atminties, ypač tada, kai referuojami bendrai klausytojams gerai žinomi dalykai (Houghton, 2008, p. 68). Detali Houghtono atlikta Evangelijos pagal Joną (ir ne tik) citavimo analizė rodo, kad Augustino tekstas gana stabilus ir pasižymi tuo, kas įvardijama kaip teksto *suplokštėjimas* (angl. *flattening*; Houghton, 2008, p.

[60] Liet.: „Naujasis Testamentas glūdi Senajame, Senąjį atskleidžia Naujasis“ (*Quaest. Hept.* 2.73).

69): cituojant iš atminties tekste pranyksta nežymios kontekstinės detalės, gramatinės jungtys, jungiamieji žodžiai – Augustino mentalinis biblinis tekstas pasireiškia kaip takus, tačiau galiausiai ir gana stabilus – tie patys teksto suplokštėjimai ar pakeitimai atsikartoja, nors, tikėtina, kad toks teksto variantiškumas raštu užfiksuojamas tik pamokslo stenografų. Tad nors galima būtų tikėtis, kad būtent rašytinis tekstas yra stabilus, o Augustino mentalinis Šventojo Rašto tekstas – kintantis, šiuo atveju, regis, yra atvirkščiai.

Mentalinis Augustino tekstas atitinka stabiliausią jo gyvenamojo laiko ir kultūrinės terpės variantą – *Itala* (Houghton, 2008, p. 88), kurį, kaip matėme, jis giria ir *De doctrina Christiana*. Vėliau matome, kad vis didesnę dalį Augustino mentalinio teksto ima sudaryti Jeronimo Vulgata (Houghton, 2008, p. 109–110). Tačiau ne mažiau svarbios ir Augustino skepticizmo Jeronimo vertimo atžvilgiu priežastys – Augustinas, net ir pripažindamas, kad Jeronimo vertimas (filologine prasme) tikslesnis, pastebi, kad bendruomenės nėra linkę priimti naujo liturginio teksto (*Ep.* 71; *Ep.* 82). Augustinas pasakoja kaip Ėjos (dab. Tripolio) vyskupui pabandžius staiga imtis Jeronimo naujojo vertimo iš hebrajų kalbos ir vietoje įprasto Jonos knygai ligtol *cucurbita* (lot. „moliūgas“) nuskambėjus *hedera* (lot. „gebenė“) kilo riaušės ir savo sveikata bei likimu parapijoje susirūpinęs vyskupas nutaręs skubiai grįžti prie ligtol naudotų lotyniškųjų vertimų iš Septuagintos (Bonner, 1970, p. 546). Pastarasis pasakojimas – puikus teksto stabilumo, pasireiškiančio kaip praktinės hermeneutikos problema, pavyzdys.

Įtampą tarp senųjų lotyniškų versijų ir naujai įsileidžiamos *Vulgatos* Augustino mentaliniame tekste galima iliustruoti ir vienu iš daugelio Houghton (2008, p. 126–127) aptariamų pavyzdžių. *Tractatus in iohannis evangelium*, ėmęs nagrinėti *Jn* 8, 37–47 (*Trac*. 42), Augustinas po trumpos įžangos ima aptarinėti Evangelijos pagal Joną vietą, kuri lietuviškajame Česlovo Kavaliausko vertime skamba taip: „Aš žinau, kad jūs Abraomo vaikai. Bet jūs norite mane nužudyti, nes mano žodis netarpsta jumyse“[61] (*Jn* 8, 37). Augustino *Tractatus in iohannis evangelium* tekste pirmą kartą cituojama frazė pateikiama taip: *quia filii Abrahae estis: sed quaeritis me* ***interficere****, quia sermo meus non capit in vobis* (*Trac*. 42.1, paryškinimas čia ir toliau – M.T.); antrą kartą cituojant taip: *quaeritis me* ***occidere****: sermo* enim *meus non capit in vobis* (*Trac*. 42.1), o vėliau šią vietą parafrazuojant – taip: *Quaeritis me* ***occidere*** (*Trac* 42.2; Augustinii, Aurelii, n.d.). Houghton teigimu (2008, p. 113) Augustinas iš pradžių, veikiausiai iš

[61] Čia ir toliau lietuviškas biblinio teksto vertimas cituojamas iš: Biblija, arba Šventasis Raštas: Ekumeninis leidimas. 2005. Vertė Antanas Rubšys, Česlovas Kavaliauskas. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.

paties kodekso, pacituoja versiją, kurią galime rasti Vulgatoje (*Jn* 8:37: *interficere*), o vėliau nenoromis peršoka į *Vetus Latina* (*Jn* 8:37: *occidere*) tekstą, kurį nevalingai cituoja iš atminties. Tai, kad pirmoji citata nėra atsitiktinis sinonimo[62] pavartojimas, Houghton (2008, p 113) pagrindžia tuo, kad kitose svarbiose *Tractatus* vietose esama tik būtent Vulgatos (ir tik Vulgatos) versiją atitinkančio citavimo, kaip pavyzdžius pateikdamas 31.11 ir 51.8.

Papildant Houghton galima pridurti, kad *Trac*. 42 cituojama ir kita Evangelijos vieta, pasižyminti tomis pačiomis variacijomis – *Jn* 8:40; Augustinas pirmiausia ją pateikia pasirinkdamas *interficere* formą: *Dicit eis Iesus: Si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite. Nunc autem quaeritis me* ***interficere****, hominem qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo: hoc Abraham non fecit* (*Trac*. 42.4.), o vėliau (lygiai kaip *Jn* 8:37 atveju) renkasi variantus su *occidere* (*Trac.* 42.11; 42.15). Toks citavimo versijų nenuoseklumas iš esmės leidžia atmesti teorinę galimybę, kad nesutapimus nulėmė vėlesnio redaktoriaus bandymas Augustino tekstą adaptuoti *Vulgatai* – sunku būtų patikėti, kad vieną kartą citatas pataisius, vėlesnės citatos būtų paliekamos nepakeistos. Pasitelkę Vetus *Latina Iohannes: The Verbum Project (The Old Latin Manuscripts of John's Gospel)* (Burton et al., 2015) elektroninį senųjų lotyniškųjų versijų sąvadą galime ir įsitikinti, kad tai greičiausiai nėra du paraleliai cituojami kodeksai – patikrinę *Jn* 8:37 ir 8:40 sąvade, matysime, kad Jeronimo vertime abiem atvejais vartojamas *interficere*, o žvelgdami į senuosius lotyniškus vertimus matome nemažai variacijų tarp *interficere* ir *occidere*. Tačiau sulyginę Augustino pateikiamą *Jn* 8:40 versiją su duomenų bazėje (Burton et al., 2015) pateikiamomis *Vetus Latina* versijomis, matysime, kad likusi sakinio struktūra neatitinka nei vieno (!) senojo vertimo kodekso – ji atitinka Vulgatą, į kurią tiesiog įterptas senosioms versijoms būdingas *occidere*. Tai iš esmės leidžia mums atmesti dviejų paraleliai naudojamų šaltinių hipotezę ir patvirtina Houghton keliamą hipotezę, kad Augustinas, pacitavęs iš kodekso Jeronimo vertimą, stabilios „mentalinės“ versijos savo atmintyje paragintas, keičia tekstą: išlaikydamas

[62] Žodžiai vartotini sinonimiškai, tačiau skirtingi, Kuzavinis (2007) pateikia tokias *interficere* reikšmes: „1. nužudýti, nudėti (aliquem S); numarìnti (aliquem fame Pl); ~ere aliquem vītā Pl atim̃ti kám gyvýbę; 2. išnaikìnti (herbās C); baĩgti (fragmenta pānis LM) 3. prk. pértraukti, nutráukti (sermōnem Ap). Antrojo varianto – o*ccidere* – reikšmes pateikia taip: „1. partreñkti, parmùšti (aliquem pugnīs Te); 2. nužudýti, užmùšti, nukáuti, nudóbti, nudėti; sunaikìnti (cōpiās hostium C); ~ere aliquem venēnō Su nunuõdyti kã;3. prk. kankìnti (aliquem rogandō H); darýti nelaimìngą, pražudýti (aliquem Te)“. Siekiant išryškinti prasminį atspalvį, čia verta paminėti, kad pirmasis žodis yra reikšminis vedinys iš *facere* (daryti), antrasis – iš *cado* (kristi).

ką tik pacituotos *Vulgatos* sakinį, jame pakeičia vieną žodį į įprastą. Žinoma, yra ir galimybė, kad Augustinas, nematydamas didelio skirtumo, cituodamas tiesiog leidžia sau sinonimiškus žodžius vartoti pakaitomis, tačiau tuomet įtartinai atrodo sistemiškumas pirma cituojant Vulgatą, o tolesniuose variantuose sistemingai vartojant inkliuzus iš *Vetus Latina*. Galiausiai, šis konkretus atvejis atitinka ir bendras Houghton pastebėtas mentalinio teksto tendencijas.

Tad Augustinas-egzegetas, sakytume, gali norėti pakeisti lotynišką Biblijos tekstą stilistiškai geresniu, iškalbingesniu ir tikslesniu Jeronimo vertimu, tačiau susiduria ne tik su savo atminties pasipriešinimu, bet ir su Augustino-vyskupo vaidmeniu: kolektyvinė bendruomenės atmintis tampa pagrindiniu teksto stabilumą užtikrinančiu veiksniu, neleidžiančiu kanoninio teksto varianto pakeisti nauju, net jei ir kokybiškiau parengtu, teksto variantu. Būtent interpretacinė bendruomenė tampa teksto stabilumą užtikrinančiu veiksniu net tada, kai institucinėje plotmėje egzistuoja sutarimas, kad naujas alternatyvus kanoninio teksto vertimo variantas turėtų būti autoritetingesnis ir labiau vertas kanono vardo.

Būtent todėl *De doctrina christiana* Augustiną matome kaip konservatyvų teksto versijų atžvilgiu – jis kaip parankinį vertimo tekstą renkasi *Itala* ir pabrėžia Septuagintos autoritetą. Neretai tyrėjai tai aiškino kaip Jeronimo vertimų iš hebrajų kalbos atmetimą. Tačiau nereikia pamiršti, kad *De doctrina christiana* nėra vien teorinė Augustino spekuliacija ar krikščioniškos kultūros metmenys – tai yra *praktinis* tekstas orientuotas į to meto tikinčiųjų bendruomenę – tiksliau, mokantis *mokyti* tikėjimo tiesų (Henri-Irénée Marrou, 1938, p. 54). Egzegetiniuose veikaluose, pasirodžiusiuose po Vulgatos pasirodymo, spręsdamas interpretacines hermeneutines problemas Augustinas gausiai cituoja Jeronimo vertimą – kad ir anksčiau aptartame *De consensu Evangelistarum.*

***

Tai, kas aptarta, leistų, bent jau taikant šiandienos tekstologinius standartus, teigti, kad Augustinui trūksta nuoseklios filologinės pozicijos, tekstologinės strategijos ar nuoseklumo, kuris padėtų išspręsti problemišką Biblijos teksto stabilumo, takumo ir kanoninio statuso klausimą. Jo raštuose biblinis tekstas pasireiškia kaip itin takus – būtų galima skaičiuoti šimtus jo versijų, prie teksto takumo prisideda ir Augustino laiku pasirodantys Jeronimo vertimai, ir paties Augustino (sistemingas, gal net iš praktikos kylantis) nenuoseklumas cituojant biblinio teksto lotyniškus vertimus. Kita vertus, teksto stabilumą užtikrina nenoriai besikeičiantis Augustino mentalinis tekstas ir ypač bažnytinių bendruomenių įpročiai – tikintieji nenori pakeisti įprastų, į Septuagintą

atsiremiančių, vertimų Vulgata, panašiai ir pats Augustinas liturgijoje dažnai yra linkęs remtis senosiomis lotyniškomis versijomis.

Net ir susidurdamas su biblinio teksto takumo ir stabilumo keliamomis interpretacinėmis problemomis, Augustinas nepasirenka vienos teksto versijos kaip turinčios galutinį autoritetą. Atsižvelgiant į biblinio teksto citavimo tendencijas, galima daryti prielaidą, kad Augustinas vėlyvuosiuose egzegetiniuose tekstuose renkasi remtis filologiškai autoritetingesniu šv. Jeronimo biblinio teksto vertimu iš hebrajų kalbos. Galime daryti prielaidą, kad Augustinas liturginiuose tekstuose, pamoksluose, referuodamas biblinį tekstą parapijai dažniausiai renkasi senuosius, įprastus jam pačiam ir tikinčiųjų bendruomenei vertimus, ypač *Itala*. Kitaip tariant, yra linkęs dėl praktinių sumetimų atsižvelgti į teksto stabilumo pageidaujančios bendruomenės lūkesčius ir tradiciją. Jis yra priklausomas nuo interpretacinės bendruomenės ir mąsto bei interpretuoja tekstą Bažnyčios autoriteto rėmuose. Toks pasirinkimas atspindi Augustino kaip vyskupo ir ganytojo vaidmenį.

Tačiau šį, sakytume, tekstologinį nenuoseklumą bei laisvumą biblinio teksto atžvilgiu galime matyti ne tik kaip įtampą tarp dviejų Augustino vaidmenų, bet ir kaip savotišką jo dualizmo išraišką: svarbus ne ženklas, o *significabilia – res*, kurį tas ženklas žymi. Žinoma, Augustino santykį su bibliniu tekstu ir jo tikslumu pavadinti atsainiu būtų lygiai taip pat atsainu paties Augustino tekstų atžvilgiu: jis tikrai atidus ir reflektyvus egzegetas. Tačiau lygiai kaip ir pati materiali tikrovė, pats tekstas kaip ženklų rinkinys turi tik antrinę reikšmę – patys materialūs ženklai, sudarantys biblinį kiekvienos versijos tekstą, neturi jokios išskirtinės ontologinės reikšmės, o teksto autoritetą, statusą ir vertinimą, lemia ne *signa*, o tai į ką jie nurodo – *res*, t. y. ontologiškai vertingas, jei galima formuluoti tekstologiškai, yra ne tekstas, bet veikalas. Patys materialūs ženklai matomi kaip įrankis, skirtas naudotis.

Iš to galime daryti išvadą, kad Biblija Augustino mąstyme turi galutinio autoriteto statusą, tačiau ne kaip ženklų rinkinys, o kaip veikalas. Ir čia prieiname paradoksą – jei net ir biblinį tekstą sudarantys ženklai Augustino yra priskiriami išorinei kūniškai tikrovei, o žinojimas ir pažinimas yra nukreipti į vidų ir nematerialią dvasinę tikrovę, tai kokiu būdu įvyksta transgresija tarp šių dviejų plotmių: kaip materialaus ženklo pagrindu tekstą suvokiantysis gali įgauti žinojimą apie nematerialią tikrovę? Akivaizdu, kad tam reikalingas trečiasis veikiantis dėmuo, kuris leistų peržengti dualizmo ir binarinės opozicijos ribas tarp vidaus ir išorės, tiesos ir melo.

Šią Augustino schemą galime matyti ir literatūrinės antropologijos perspektyvoje, prie kurios sugrįšime ketvirtajame skyriuje. Istorinio, fikcinio ir biblinio pasakojimo vertinimuose matome ir tai, kokiais principais

besiremdamas Augustinas struktūruoja pasakojimo erdvę, kurioje vyksta vidinė apytaka tarp to, ką Iseris vėliau įvardija kaip realumą, įsivaizduojamumą ir fiktyvumą. Nors Augustinas neįvardija fikcijų kaip atskiros žmogaus saviraiškos plotmės, bet atskirdamas jas nuo melo, implicitiškai ją numato: fikcinis pasakojimas yra tas, kuris save demaskuoja. Maža to, kalbėdamas apie biblinį tekstą, kuris priklauso, kaip ir kiti tekstai, materialių ženklų plotmei, tačiau nukreipia anapus savosios plotmės – kalba apie transgresijos galimybę. Šie mąstymo elementai ir bus tai, kas vėliau mūsų tyrime leis pažvelgti, kaip Augustino dualistinė schema yra praktiškai jo paties peržengiama figūratyvaus teksto suvokimo teorijoje.

Taigi trys šiame skyriuje aptarti pasakojimų tipai – istorinis, fikcinis ir biblinis – atskleidžia nuoseklią Augustino teleologinę logiką: pasakojimo vertę lemia ne jo santykis su juslėmis patiriama tikrove, o intencija, kuria jis nukreipia skaitytoją. Istorinis pasakojimas yra morališkai nereikšmingas, nes nurodo į *historia profana*; fikcinis – nereikšmingas ir pavojingas, nes jo estetinis malonumas sielą nukreipia nuo transcendencijos; biblinis – pamatinis autoritetas, bet jokiu būdu ne kaip ženklų rinkinys, o kaip veikalas, nurodantis dievišką tiesą. Tačiau ši schema grindžiama binarine opozicija, kurią pati Augustino hermeneutika praktikoje faktiškai peržengia per figūratyvaus teksto suvokimo teoriją – kaip tai įvyksta, aptarsime ketvirtajame skyriuje.

4. FIKTYVUMO VAIDMUO IR REABILITACIJA KRIKŠČIONIŠKOJE KULTŪROJE

Kiek anksčiau aptarėme tai, kaip Augustinas vertina fikcinius ir istorinius pasakojimus – įvairaus pobūdžio fikcijas, ir biblinį tekstą. Nors ir negretindamas jų su melu, jis fikcijas atmeta kaip nesvarbias – ar net galinčias kliudyti – sielos išganymui. Augustino ontologija ir krikščioniškas priešiškumas pagonybei lemia, kad palaipsniui, tarsi nenoromis, net ir pačiuose *Confessiones* pripažindamas tam tikrą savo žavėjimąsi meninėmis fikcijomis, akivaizdžiai skolindamasis įvairias šių autorių retorines gudrybes, artėja prie to, ką Cullhedas yra gražiai įvardijęs kaip „neramų, ilgai ištęstą atsisveikinimą“ su fikcijomis (Cullhed, 2015, p. 84). Tokį sprendimą Augustinas priima ir dėl teleologinio krikščioniško mąstymo: meninių fikcijų nauda sielos išganymui abejotina, jos veikiau gali nuvesti nuo teisingo kelio (Cullhed, 2015, p. 155; taip pat žr. 3.3 poskyrį). Savaime suprantama, vadovaujantis krikščioniška teleologija, kurioje žemiškasis gyvenimas turi krypti sielos išganymo link, geriausia šias fikcijas būtų pakeisti Šventojo Rašto skaitymu, su kuriuo jos dažnai priešinamos.

Jei kalbėtume tik apie menines fikcijas ir liktume Augustino ontologijos ribose, čia galėtume dėti tašką: literatūrinių fikcijų, Augustino supratimu, galima išvengti skaitant Šventąjį Raštą ar (bent jau) šventųjų gyvenimus. Svarbu atsižvelgti į tai, kad šis atmetimas pagrįstas Augustino ontologinėmis prielaidomis, dualistiniu mąstymu, krikščioniška teleologija ir iš to kylančia moraline kritika, o ne hermeneutikos principais ir skaitymo akto samprata. Todėl šiame tyrime mintį kreipiame į teksto *fiktyvumą* ir jo suvokimo modelį: Augustinas, nors ir eliminuoja pagoniškąsias fikcijas iš krikščioniškosios kultūros statinio, fiktyvumą „įsileidžia per galines duris“, įkomponuodamas jį ir sufikcinimo elementus krikščioniškose kultūrinėse praktikose.

Augustino požiūris į pačią fiktyvumo plotmę ir sufikcinimo elementus, kuriems randamas vaidmuo krikščioniškoje kultūroje – kur kas įdomesnis nei platonizmo ar neoplatonizmo aidų pilnas jo požiūris į pagoniškuosius mūzų menus. Tam, kad aptartume fiktyvumo vaidmenį Augustino teoriniame modelyje, turime dar kartą sugrįžti prie ženklų, kuriuos aptarėme 3.1 poskyryje, kalbėdami apie Augustino dualizmą ir ženklą kaip tikrovės surogatą, taip pat ir prie biblinio teksto ir pasakojimų, kuriuos tas tekstas žymi. Minėtame skyrelyje 3.1 bandėme pažvelgti į pačius ženklus (*signa*) kaip į antrinį, tam tikra prasme fiktyvų, darinį tikrųjų daiktų (*res*) atžvilgiu. Tačiau kalbėdami apie ženklą kaip tikrovės surogatą, kuriame pačiame savaime joks žinojimas neslypi, beveik neskyrėme dėmesio klausimui kaip kalba ar tekstas, kurie įvardijami materialūs ir išoriniai ženklai, gali dalyvauti tikrovės – kuri

suprantama kaip vidinė ir imateriali – pažinimo akte? Ženklas pasirodo ne tik kaip kūniškas tikrovės surogatas, bet ir kaip tarpinė jungtis tarp materialios tikrovės ir vidinio pažinimo (O'Connell, 1978, p. 108). Tai yra vienas esminių klausimų svarstant apie fiktyvumo reabilitaciją – Iseris, kaip jau aptarėme kalbėdami apie jo teorinę realumo, fiktyvumo ir įsivaizdavimo triadą, fiktyvumą mato kaip plotmę, kuri įgalina skaitymo metu vykti transgresiją, materialios tikrovės sąlygotų ribų peržengimą, atveria įsivaizduojamybės plotmę. Todėl norėdami aptarti tai, kaip Augustinas savo teoriniuose rėmuose randa vietą fiktyvumui ir reabilituoja jį krikščioniškos kultūros kontekste, turime užčiuopti, kokie elementai Augustino koncepcijoje šią transgresiją atitinka (jei atitinka), ir kokiu būdu išoriniai ženklai – tekstas – gali tą transgresiją sąlygoti. Tam sugrįšime tiek prie ankstyvojo *De magistro*, tiek prie vėlesnių Augustino kūrinių, ypač *De doctrina christiana*, kuriuose išplėtojama brandi ženklų teorija. Tam pirmiausia turėsime stabtelti ir ties mums aktualia Augustino ženklų tipologinės ir funkcinės klasifikacijos dalimi.

4.1. Fiktyvumas ženkluose: figūratyvūs ženklai ir iliuminacija

Kaip jau aptarėme anksčiau, kiekvienas ženklas Augustinui yra (pirmiausia) kūniškas daiktas, išoriškai patiriamas juslėmis (Markus, 1957, p. 81). Jam itin svarbus sielos ir kūno dualizmas, o juslėmis patiriama materiali tikrovė suvokiama tik kaip dieviškosios tikrovės šešėlis. Ontologine prasme visi materialūs ženklai yra tik nevertingi vaizdiniai – Augustino žvilgsnis čia labai artimas platoniškajai tradicijai ir greičiausiai įkvėptas neoplatonizmo (žr. Tornau, 2024). Tačiau tai iškelia svarbų klausimą apie Augustino epistemologiją: jei ženklai ontologine prasme yra materialiojo pasaulio dalis, o pats materialusis pasaulis epistemologine prasme kone bevertis, kokiu būdu tuomet pasiekiamas žinojimas? Tam reikia įvesti keletą perskyrų.

Augustino mąstymas apie kalbą yra persmelktas krikščioniškos nuopuolio ir išvarymo iš rojaus idėjos. Kalbos kaip ženklų sistemos egzistavimas, prisiminkime, yra pagrįstas pirmąja nuodėme, – tai yra tiesioginė išvarymo iš rojaus pasekmė. O jo ženklų teorija pirmiausia yra ne tik ženklinimo ar prasmės kūrimo, bet visos kalbos ir jos prigimties teorija, tad bet kokie žodžiai savo esme Augustinui pirmiausia yra ženklai (Markus, 1957, p. 64). Pasaulyje, kuriame nuopuolis neįvyko, sieloms, kad viena su kita sėkmingai komunikuotų, nereiktų jokio kūniško mediumo (Cary, 2008, p. 65–66), o ženklų sistema yra tai, kuo mes esame priversti laikinai tenkintis žemiškajame pasaulyje (žr. *Conf.* 13.18.23). Šiuos ženklus Augustinas klasifikuoja įvairiopai, pradžioje atskirdamas prigimtinius (*signa naturalia*),

t. y. esančius gamtoje (kaip dūmai žymi ugnį, o perkreiptas veidas – skausmą), ir duodamuosius (*signa data*), t. y. konvencinius ženklus, pagrįstus tam tikru bendruomenės sutarimu: „[d]uodamieji ženklai yra tokie, kuriuos gyvi padarai vieni kitiems duoda tam, kad kiek galėdami parodytų savo sielos jausmus, pojūčius, kokias nors mintis“ (*DDC*, 2.2.1–3). Pastariesiems priskirtina kalba (ir ją žymintys rašto ženklai), taigi į juos ir žvelgsime siekdami apčiuopti fiktyvumo raišką Augustino korpuse. Augustinas iš karto numato ir esminį Šventojo Rašto paradoksą, užtikrinantį nuolatinę egzegetų paklausą: „<...> ir Dievo duotieji ženklai, sudėti į Šventąjį Raštą, buvo mums parodyti per žmones, kurie juos ir surašė“ (*DDC*, 2.2.3). Dviguboje Šventojo Rašto autorystėje (Dievo ženklai parodyti per žmones), materialių, netobulų ir sutarimu pagrįstų ženklų prigimtyje slypi pats hermeneutikos poreikis.

Ženklai suvokiami tik kaip žymenys – daiktui (*res*) teikiama aiški pirmenybė prieš jį žymintį ženklą (*signum*). Ženklas čia matomas kaip tikro daikto surogatas (Gramigna, 2020, p. 78) – iš dalies šia prielaida pagrįstas ir Augustino žvilgsnis į fikcijas kaip į tikrovės – tiek dieviškosios, tiek materialiosios – surogatus. Cary (2008) tokį Augustino požiūrį įvardija kaip *platonistinę semiotiką*. Jei, atsižvelgdami į fikcijų epistemologinį vertinimą, ieškotume atitikmens Platono teoriniame žodyne, *ženklo* (*signum*) statusui artimas būtų *atvaizdas* (εἴδωλον) – pats savaime ženklas yra bevertis. Apskritai, poskyryje 3.1. kalbėjome, kad ankstyvajame *De magistro* Augustinas plėtoja kone į platonišką anamneze pagrįstą epistemologiją, pabaigoje iškeldamas radikalią hipotezę, kad nieko negalime pažinti per pačius ženklus, t. y. žodžius (*Mag*. 10. 33: <...> *fortasse nihil* <...> *per sua signa discatur*). Atrodytų, kad tokia ankstyvoji Augustino pozicija tiesiogiai prieštarauja jo teiginiui vėlesniame *De doctrina christiana*: „<...> bet daiktai yra pažįstami per ženklus“ (*sed res per signa discuntur*, *DDC* 1.2.2). Tačiau taip nėra: Augustinas niekur neišsižada teiginio, kad pačiuose ženkluose žinojimo nėra, t. y. ženklas netalpina savyje reikšmės, jis tik kaip dirgiklis nukreipia link indikuojamo daikto, o *De doctrina* tik kalba apie neišvengiamai ženklišką Šventojo Rašto pobūdį (Toom, 2016, p. 93) – tai atskleidėme skyrelyje 3.4., skirtame pačiam biblinio teksto statusui. Ir tai yra fundamentalus Augustino semiotikos principas, kurio jis niekada neišsižada (Cary, 2008, p. 91). Tai reiškia, kad (biblinis) tekstas, kaip jusliškai suvokiamų kalbos ženklų visuma, Augustino mąstyme pasirodo tarsi vidurinis dėmuo tarp skaitytojo ir dieviškojo žinojimo – išorinis dirgiklis virsta tarpine jungtimi (O’Connell, 1978, p. 108).

Tai svarbu, nes, Augustino supratimu, skaitymo (teksto suvokimo) patirtyje tarp ženklo ir daikto privalo įsiterpti trečias dėmuo, be kurio suvokimo (pažinimo) aktas negalėtų įvykti. Šį dėmenį filosofiškai galima

apibrėžti keliais būdais. Platono kelią jau minėjome – platoniškoji anamnezė implikuoja, kad idėjų pasaulio pažinimas slypi sieloje (žr. Silverman, 2022) ir jį reikia „atgaminti“. Augustinas, pasuka konceptualiai panašiu, tačiau jau vien dėl kintančio ir neužtikrinto požiūrio į sielų preegzistenciją (žr. Teske, 2001, p. 120–122) kiek kitokiu, keliu. *De magistro* kalbėdamas apie sekuliarias patirtis, Augustinas teigia, kad pirmiausia turime pažinti *res* (daiktą), kad apskritai galėtume su juo susieti *signum* (ženklą), taigi reikia trečiojo dėmens, kuris yra ženklą patiriančiojo dispozicijoje. Ši koncepcija taikytina ir Šventajam Raštui. Tačiau kas vyksta ženklą patiriančiame subjekte, iš ko susideda ir kas yra tas trečias dėmuo? Augustinas čia pasitelkia gana metaforišką *vidinio mokytojo* koncepciją, apimančią transgresyvų (transcendentinį) dėmenį teksto suvokimo akte.

Vidinį mokytoją galima suvokti kaip internalizuotą Kristaus mokymą arba dievišką veikimą, nušviečiantį patiriantį subjektą iš vidaus (*Mag*. 10.43–14.45; Stock, 1996, p. 148). Šį dievišką apšvietimą tyrime įvardysime *iliuminacija*. Ji kyla iš dieviškojo šaltinio (o ne iš apibrėžtų ženklą patiriančio subjekto dispozicijų) ir pasireiškia subjekto viduje. Vidinis apšvietimas yra esminė ženkliškosios tikrovės pažinimo sąlyga, jis neatsiejamas nuo gebėjimo pažinti dieviškąją tikrovę per tekstą. Autoritetingo, dieviškai įkvėpto teksto akivaizdoje skaitytojas, Augustino supratimu, gali įgyti gilesnį žinojimą apie tikrovę – skaitymo procesas (ypač Šventojo Rašto) suvokiamas kaip kelionė Dievo pažinimo link, padedanti nutolti nuo kūniškų, juslėmis grįstų iliuzijų (!) (Stock, 1996, p. 1–3). Paprastai tariant, Augustinas tekstą, žodžius ir ženklus mato kaip dirgiklį, dėl kurio subjektas nukreipiamas į save patį ir į Dievo kontempliaciją – skaitymo tikslas yra pereiti nuo *lectio* prie *meditatio* (Stock, 1996, p. 2). Taigi išorinis ženklo patyrimas orientuoja į vidinę kontempliaciją – išorės dirgiklis veda prie tikrovės pažinimo per iliuminaciją. Matome transgresiją: nuo jusliškai patiriamos tikrovės per vidinę kontempliaciją pereinama prie transcendentinio pažinimo.

Tam, kad suprastume, kaip šiame procese veikia teksto fiktyvumas, kurio vienu iš esminių elementų Iseris įvardija perėjimą nuo deskriptyviosios (atliekančios denotacinę funkciją) prie figūratyviosios kalbos funkcijos, reikia apžvelgti, kaip Augustinas vertina figūratyvinę raišką. Tam Augustinas paskiria kone visą trečią *De doctrina christiana* knygą. Nepaisant to, kad Augustinas bibliniam tekstui suteikia normatyvinį statusą ir autoritetą, jis pažymi, kad ne visos vietos lengvai pasiduoda interpretacijai, esama ir neaiškių ženklų – *signa ambigua* (Toom, 2016, p. 99). Pirmiausia, tokias vietas Augustinas linkęs aiškinti įprastu hermeneutiniu būdu – atsižvelgdamas į kontekstą, t. y. tai, kas atrodo laisvai interpretuotina ar kaip prieštaravimai, turėtų būti vertinama visumoje, atsižvelgiant į tai, ar interpretacija atitinka

meilės Dievui ir meilės artimui principus (*DDC*, 1.36.40, 2.23.36). Kaip pastebi Harrison, Šventąjį Raštą interpretuojančiam egzegetui tai reiškia, kad nėra implikuoto vieno galutinio Šventojo Rašto perskaitymo varianto (Harrison, 2013, p. 690); t. y. biblinį tekstą tam tikra prasme galima laikyti gana atviru kūriniu, teikiančiu nemenką laisvę, apimančią visas galimas tradiciją ir teksto visumą atitinkančias interpretacijas, kurias gali pasiūlyti iliuminacija. Taigi, kaip jau aptarėme kiek anksčiau, Augustinui egzegezėje svarbūs ne ženklai, o daiktai: *res non verba*, – pasakojimu perteikiama tiesa (*veritas*), intencija (*voluntas*) ir prasmė (*sententia*) (*e. g.*, *DDC*, 3.9.17, 3.12.18, 26.24; Harrison, 2013, p. 690).

Čia iškyla metaforinės raiškos klausimas – kaip žinoti, į kokį *res* nurodo ženklas, kai reikšmė nėra tiesioginė. Tam Augustinas įveda skirtį tarp *signa propria* (tiesioginių ženklų) ir *signa translata* (perkeltinių ženklų) ir pateikia konkretų pavyzdį: „<...> sakome ‘jautis’ ir iš šio dviejų skiemenų žodžio suprantame, kad kalbama apie įprastai šiuo vardu vadinamą galviją. Kita vertus, suprantame, kad šis galvijas kalba mums apie Evangelistą, kurį, kaip išaiškino Apaštalas, Raštas reiškia žodžiais: *Neužrišk kuliančiam jaučiui nasrų*“ (*DDC*, 2.10.15). Augustinas taip pat nubrėžia tam tikras figūratyviosios raiškos interpretacines gaires, kada biblinis tekstas turėtų būti interpretuojamas alegoriškai, kaip figūra. Vienas iš tokių kriterijų: jei tiesioginis aiškinimas prieštarauja „papročių garbingumui“ (Dievo ir artimo meilei), tai tekstas interpretuotinas kaip figūratyvus (*DDC*, 3.10.14). Apskritai, Augustinas atkreipia dėmesį, kad gebėjimas skirti deskriptyvų tekstą nuo figūratyvaus yra esminis Šventajam Raštui suprasti, nes to nepadarius gresia erezijos ar stabmeldystės pavojus:

> *Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Et ad hoc enim pertinet quod ait Apostolus: Littera occidit, spiritus autem vivificat. Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est intellegentia, carni subicitur sequendo litteram.* [63] (*DDC* 3.5.9)

[63] Liet.: „Mat pirmiausia reikia saugotis, kad perkeltinio posakio nesuprastum paraidžiui. Kaip tik apie tai kalba Apaštalo žodžiai: Raidė užmuša, o Dvasia teikia gyvybę. Mat kai perkeltinis posakis suprantamas taip, tarsi būtų tiesioginis, suvokiama kūniškai. Niekas nėra taikliau vadinama sielos mirtimi, kaip tai, kad tai, kuo ji pranoksta žvėris, tai yra pats mąstymas, laikydamasis raidės, tampa pajungtas kūnui.“ (*DDC*, 3.5.9)

Negebėjimas priimti teksto transgresyvumo (ir transcendentiškumo), suvokti ženklų sąlygiškumo ir atpažinti sufikcinimo elementų vadinamas net *sielos vergyste*: „<...> kaip tik tai ir yra vargana sielos vergystė – ženklus laikyti daiktais ir neįstengti mąstymo žvilgsnio pakelti virš kūninės kūrinijos amžinosios šviesos pasisemti“ (*DDC*, 3.8.12). O „krikščioniškas išsilaisvinimas“ iš stabmeldystės matomas kaip tikinčiųjų pakylėjimas „iki daiktų, kuriuos tie ženklai ir reiškė“ (*DDC*, 3.8.12).

Vienas sudėtingesnių interpretacijos atvejų – Senojo Testamento istorinės knygos, kuriose vaizduojami epizodai, kuriuos bandant suprasti pažodžiui, jie gali atrodyti absurdiški, ar kuriuose veikiančiųjų elgesys neatitinka krikščioniško elgesio normų. Vis dėlto būtent jos leidžia aiškiau matyti tai, kad Augustino mąstymas, kalbant Iserio terminais, aprėpia ir sufikcinimo akte besireiškiančią realumo plotmę:

> *Ergo, quamquam omnia vel paene omnia quae in Veteris Testamenti libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sint; tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamen abhorrent a consuetudine bonorum, qui post adventum Domini divina praecepta custodiunt, figuram ad intellegentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat.*[64] (*DDC* 3.22.32)

Taigi tekstas vienu metu gali būti ir istoriškas (deskriptyvus, pateikiantis pasakojimą, kuris atitinka realumo plotmę ir nėra fiktyvus), ir figūratyvus (Toom, 2016, p. 106, išn. 142). Tokią pačią daugybinę galimybę liudija ir Augustino Pradžios knygos interpretacijos (*De genesi ad litteram*, *De genesi ad litteram imperfectus liber*). Iš to galime daryti išvadą, kad net ir kalbos figūroje esanti realija nepraranda sąsajos su realumu. Prisiminkime Iserį: „<...> realijų perkėlimas į tekstą – net jei pačiame tekste jos nėra pateikiamos savitiksliai – *ipso facto* nepaverčia jų fiktyviomis“ (Iser, 1998).

Esminis klausimas, į kurį turime atsakyti, svarstydami apie Iserio ir Augustino teksto interpretavimo paraleles, – kodėl Augustinui apskritai rūpėjo figūratyvinė kalbos raiška? Žinoma, Augustinui susidūrimas su figūratyvine

---

[64] Liet.: „Vadinasi, nors visi arba beveik visi Senojo Testamento knygose esantys įvykiai turi būti suprantami ne vien tiesiogine, bet ir perkeltine prasme, tačiau tai, ką skaitytojas supranta tiesiogine prasme, – jei tokius darbus padarę žmonės šlovinami, bet jų elgesys vis dėlto skiriasi nuo to, ką paprastai daro geri žmonės, po Viešpaties atėjimo saugantys Dievo įsakymus, – tuomet tai tesieja su netiesioginiu suvokimu, bet pačių poelgių teneperkelia į papročius.“ (DDC 3.22.32)

raiška yra neišvengiamas – šios raiškos pilnas Šventasis Raštas, nes tokia Dievo valia, „kad darbas pažabotų puikybę ir sulaikytų nuo nuobodulio mąstymą, kuriam lengvai ištirtas dalykas dažnai nebetenka vertės“ (*DDC*, 2.6.7), ir tam, kad dieviška tiesa atsivertų palaipsniui, per pastangą, kol tekste „kiekvienas tuo daugiau randa, kuo turi gabesnį protą“ (*DDC*, 2.9.14). Kitaip tariant, Šventasis Raštas yra pritaikytas žmogiškajai būklei. Svarbu ir tai, kad Augustinas, kalbėdamas tiek apie figūratyvinę raišką Šventajame Rašte, tiek apskritai apie krikščioniškąją retoriką, pakartotinai pabrėžia metafora, alegorija ir palyginimais pagrįstos krikščioniškosios retorikos pranašumą prieš tiesioginės reikšmės pasakojimą (Forman, 1996, p. 102–103): „kaipgi čia yra, kad, jei kas nors visa tai tiesiai sakytų, mažiau pamalonintų klausytoją, negu kad tokia prasme išaiškinus tą Giesmių giesmės vietą, kur kalbama Bažnyčiai, nors šlovinama viena graži moteris“; „per palyginimą mieliau sužinoti“ (*DDC*, 2.6.7). Apskritai, Augustinas pastebi, kad figūratyvi kalba, tropai, „kurių, sakoma, išmoko laisvasis menas, pastebimi kalbant ir pas jokius gramatikus nesimokiusiems žmonėms, pasitenkinantiems prastuomenės vartojama kalba“ (*DDC*, 3.29.40). Paradoksalų Augustino, kritikavusio oratorius, bet kadaise įgijusio oratoriaus išsilavinimą, prielankumą figūratyviajai raiškai ir sufikcinimo aktams krikščioniškuose tekstuose liudija ir jo paties veikalų kalbos tyrimai (žr. Burton, 2007).

4.2. Transgresija ir transcendencija: trinarė teksto suvokimo struktūra[65]

Atidus šio tyrimo skaitytojas jau galėtų imti priekaištauti: nors turėtume kalbėti apie fiktyvumo vaidmenį ir fiktyvumo reabilitaciją, jau kurį laiką mūsų tyrimas sukasi būtent aplink biblinio pasakojimo interpretaciją. Todėl pirmiausia privalome įvardyti „dramblį kambaryje“ – esminį skirtumą, slypintį Augustino ir Iserio skaitymo teorijų prielaidose, ir tik tada galėsime kalbėti apie mąstymo paraleles, leidžiančias su Iserio teorinio modelio pagalba pamatyti Augustino santykį su teksto fiktyvumu naujoje šviesoje.

Iserio antropologinė teorija neturi aiškaus ontologinio pamato – atvirkščiai, kalbant apie literatūrą, priešinamasi bandymams fikciją apibrėžti per ontologines kategorijas. Žinoma, kalbėjimas apie plastišką žmogaus prigimtį leidžia įtarti sekuliarias, liberalias humanistines pažiūras, tačiau Iserio teorijoje apskritai nepasirodo joks determinizmas, nei grįstas tikėjimu, nei marksizmu, nei dar kuo nors. Tekstas kaip generatyvinė matrica Iseriui visada yra prasmingas kaip transgresyvi patirtis – galimybė pasireikšti

[65] Pirminės 1.2. ir šio skyriaus versijos pagrindu remiantis publikuotas straipsnis, žr. (Tamošaitis, 2025).

aptartam žmogaus plastiškumui. Augustino teleologinis krikščioniškas mąstymas rodo labai aiškią ontologinę hierarchiją – dieviškai įkvėptas tekstas atsiduria virš bet kokio kito, nes tik dieviškai įkvėpto teksto atveju transgresija yra prasminga kaip transcendencijos patyrimas. Augustinui prigimties išpildymas yra Dievo pažinimas, Iseriui – plastiškos prigimties potencijų realizavimas, todėl struktūriškai lyginti autorius ir įveikti „dramblį kambaryje“ galima tik arba iš dalies suskliaudžiant Augustino ontologiją, arba ignoruojant Iserio atsiribojimą nuo ontologijos.

Pirmasis kelias – į biblinį tekstą žvelgti kaip į fiktyvų, apribojant jo sakralumą ir jį vertinant kaip dar vieną figūratyvų tekstą, transcendentinį pažinimą prilyginant transgresyviajai patirčiai. Antrasis – į įsivaizdavimo plotmę žvelgti kaip į sekuliarizuotą iliuminacijos formą. Pastarasis kelias prieštarautų mūsų pirminiam užmojui atsiriboti nuo binarinių ontologinių apibrėžčių ir apribotų tyrimą krikščioniškąja perspektyva. Taip pat jis būtų problemiškas dėl Augustino ontologijos. Teksto suvokimo metu per iliuminaciją patiriama dieviškoji tikrovė Augustinui yra pirminė materialiosios tikrovės atžvilgiu, o Iserio teoriniuose rėmuose teksto suvokimo metu per įsivaizdavimą įvykstanti transgresyvi patirtis yra *hipotetinė* juslėmis patiriamos tikrovės atžvilgiu, būtent todėl Iseris ją įvardija ne kaip epistemologinę kategoriją, o kaip epistemologijai prilygininą antropologinį modusą (Iser, 2002, p. 265). Taigi, turėdami omenyje šiuos svarbius skirtumus, kurie niekur nedingsta, čia pasirinksime pirmąją perspektyvą.

Esmine grožinės literatūros savybe, skiriančią šią literatūrą nuo kitų fikcijų, Iseris laiko vieną iš sufikcinimo veiksmų – demaskavimąsi (Iser, 2002, p. 23), tačiau svarbu tai, kad teksto demaskavimasis Iserio koncepcijoje susijęs ne tik su teksto ženklais, bet ir su kontekstu:

> *Svarbiau tai, kad šie signalai negali būti siejami vien su kalbiniais teksto ženklais. Visos pastangos traktuoti juos kaip kalbinius buvo nesėkmingos. Mat šie signalai tampa reikšmingi tik per konkrečias istorines, autoriui ir publikai bendras konvencijas. Tad signalai apeliuoja ne į patį fikciškumą, bet į konvencijas, sudarančias tam tikros sutarties tarp autoriaus ir skaitytojo pagrindą, o tos sutarties sąlygos tekstą įtvirtina ne kaip diskursą, o kaip „inscenizuotą diskursą“* (Iser, 2002, p. 23)

Kitaip tariant, literatūros kūrinio demaskavimasis vyksta per santykį su skaitytoju, todėl ir anksčiau minėtame De Bruyno sąvokų sugretinime demaskavimasis gretinamas su patirties lauku Iserio *Akt des Lesens*. Kaip jau minėjome kalbėdami apie įsivaizdavimą, būtent šis suvoktas literatūros

sąlygiškumas, hipotetiškumas, meninės tikrovės buvimas „tarsi“ (*als-ob*) tikrove Iserio koncepcijoje leidžia jai veikti kaip žaidimo erdvei, kurioje inscenizuojamos plastiškoje žmogaus prigimtyje slypinčios galimybės. Toks savotiškos „estetinės distancijos“ modelis nėra moderniųjų laikų atradimas, jį aptarėme antrajame šio tyrimo skyriuje: Platonas *Valstybėje* kritikuoja tokį meno sąlygiškumą, nes minėtas santykis (būtent todėl, kad situacijos fiktyvumas aiškiai suvokiamas) leidžia psichologiškai tapatintis ir ugdo patiriančiojo įprotį atsiduoti aistroms (Ferrari, 1989, p. 138), Aristotelis kone pritartų Iseriui – jam šis estetinės patirties sąlygiškumas yra viena iš svarbiausių estetinio išgyvenimo sąlygų, ir net tam tikro tikrovės pažinimo per meno kūrinį sąlyga (Belfiore, 1992, p. 238–253).

Tai, kad meno kūrinys reikalauja kitokios prieigos negu deskriptyvus tekstas, t. y. kad jis skaitytinas perkeltine prasme, Augustinui buvo visiškai aišku. Būtent todėl literatūros tekstus, lygindamas juos su melu ir manichėjų ereziniais mitais, pretenduojančiais į tiesą, Augustinas laiko vertingesniais:

> *Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! Nam versus et carmen et Medea volans utiliores certe quam quinque elementa variae fucata propter quinque antra tenebrarum, quae omnino nulla sunt et occidunt credentem. Nam versum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero; volantem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam.*[66] (*Conf.* 3.6.11)

Norisi klausti: jei Augustinas suvokia literatūros tekstų fiktyvumą, ar juos, kaip kalbėta, atmeta tik dėl pagoniško turinio? Ne visai. Augustino mąstymas teleologinis, todėl jam nepriimtina, kad teatro tikrovė yra sąlyginė, o kančia, žiūrint spektaklį patiriama kartu su jo herojais, yra savitikslė – žmogus nori kentėti žvelgdamas į sceną, bet ne pats tą kančią patirti (*Conf.* 3.2.2). Žiūrovas stebi: iš jo nereikalaujama krikščioniškai veikti, nėra ugdoma gailestingumo dorybė. Žiūrėdamas jis legitimuoja moraliai nepriimtiną elgesį, matomą scenoje (žr. šio darbo poskyrį 3.3.). Patiriamas malonumas neveda link Dievo pažinimo, tad toks „inscenizavimas“ netinkamas dėl pačios savo intencijos ir artina prie stabmeldystės – vertinga tai, kas veda į vienovę su Dievu.

---

[66] Liet.: „Daug geresnės gramatikų ir poetų pasakėlės nei šitos apgavystės! Nes eilėraščiai ir poemos, ir [pasakojimas] apie skraidančią Medėją iš tiesų yra vertingesni negu penki elementai, įvairiai nudažyti atsižvelgiant į penkias „tamsybių olas“, kurių iš viso nėra ir kurios pražudo patikėjusį. Nes eilėraščius ir poemas aš priskiriu tikram maistui. Net jei deklamavau eiles apie skraidančią Medėją, neįrodinėju [kad tai tiesa]; jei girdėjau deklamuojant, netikėjau.“ (*Conf.* 3.6.11)

Teleologinio Augustino lūkesčio negali išpildyti iš esmės joks tekstas, kuris nėra krikščioniškosios raštijos dalis, nes bet koks tekstas, demaskuodamas save kaip fikciją, Augustino požiūriu, iš karto diskredituoja save ontologinėje plotmėje. Augustino lūkesčius atitinka tik Šventasis Raštas ar bent hagiografija (puikus pavyzdys – *Conf. 8.6.14–16* aprašyti atsivertimai, įvykę perskaičius šv. Antano gyvenimą, ir sekimai juo) ir kiti bažnytiniai tekstai.

Vis dėlto suskliaudus Augustino krikščioniškąją ontologiją ir atsigręžus į anksčiau atliktą analizę, aiškiai matyti – biblinis ar krikščioniškas tekstas taip pat save demaskuoja, įvairiais būdais indikuodamas savo šventumą ar dieviškąjį įkvėptumą, reikalaudamas iš skaitytojo kitokios prieigos negu deskriptyvus tekstas. Taip, kaip literatūrinė fikcija žadina skaitytojo įsivaizdavimą, įkvėptas krikščioniškas tekstas kviečia atsigręžti į vidinį mokytoją ar iliuminaciją. Subjekto viduje slypinti neapibrėžta, skaitymo akto metu išorės dirgiklių (ženklų) įtraukiama iliuminacija („vidinis mokytojas“) struktūriškai atitinka lygiai taip pat neapibrėžtumu pasižymintį ir skaitytojo sąmonėje slypintį įsivaizdavimą. Taigi įsivaizdavimas ir iliuminacija yra „tretieji“ teksto suvokimo dėmenys, kurių įsitraukimas įprasmina skaitymo aktą ir leidžia įvykti transgresijai, o transgresija būtina produktyviai ir naujai patirčiai atsirasti. Vadinasi, Augustino aptariamą iliuminaciją iš sekuliarios perspektyvos galima matyti net kaip krikščioniškai sukontroliuotą įsivaizdavimą. Išorinio pasaulio ir *res* plotmės sąryšio su realumo plotme atskirai pagrįsti nereikia, o ženklai (*signa*) yra būtent tai, per ką pasireiškia fiktyvumas. Taigi būtent per *trijų* dėmenų, o ne per *dviejų* dėmenų santykį tiek Iserio, tiek Augustino koncepcijose įgalinama transgresyvi fiktyvaus teksto suvokimo patirtis, kuri praplečia skaitytojo sąmonę, leidžia naujai pažinti tikrovę. Apibendrindami išryškinkime Iserio ir Augustino teksto suvokimo struktūros paraleles ir skirtumus:

1. **Ekstratekstinės plotmės paralelė.** *Das Fiktive und das Imaginäre* ši plotmė įvardijama kaip *realumas*, Augustino hermeneutikoje – tiesiog kaip *išorė*, kūniškasis pasaulis. Tai sudaro kūrinio *repertuarą*, formuojamą *atrankos* būdu, ir apima išorinius *res*, į kuriuos nurodo ženklai.

2. **Intratekstinės plotmės paralelė.** *Das Fiktive und das Imaginäre* ši plotmė pasireiškia kaip *fiktyvumas*, provokuojantis *įsivaizdavimą*. Augustino hermeneutikoje tai pats tekstas, kaip išoriškai dirginančių, į *iliuminacijos* plotmę kreipiančių ženklų (*signa*) rinkinys.

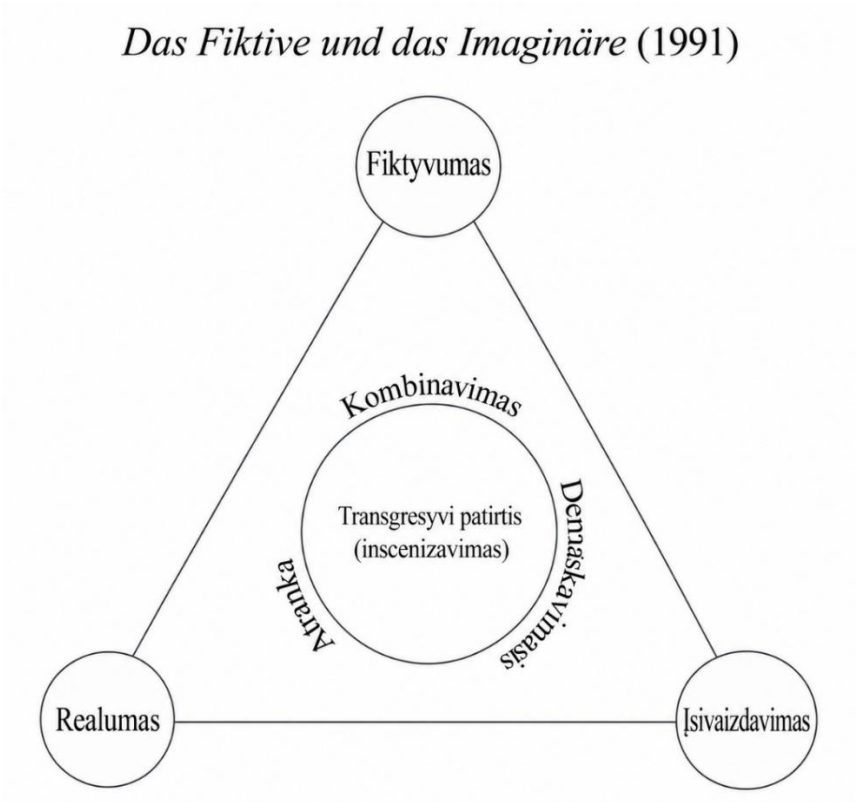
3. **Subjekto plotmės paralelė.** Į teksto suvokimą per intratekstinės ir ekstratekstinės plotmės dirgiklius įsitraukianti vidinė skaitytojo dispozicija *Das Fiktive und das Imaginäre* – skaitytojo *įsivaizdavimas*, o Augustino

hermeneutikoje – subjekto viduje slypinti *iliuminacija* (arba *vidinis mokytojas*).

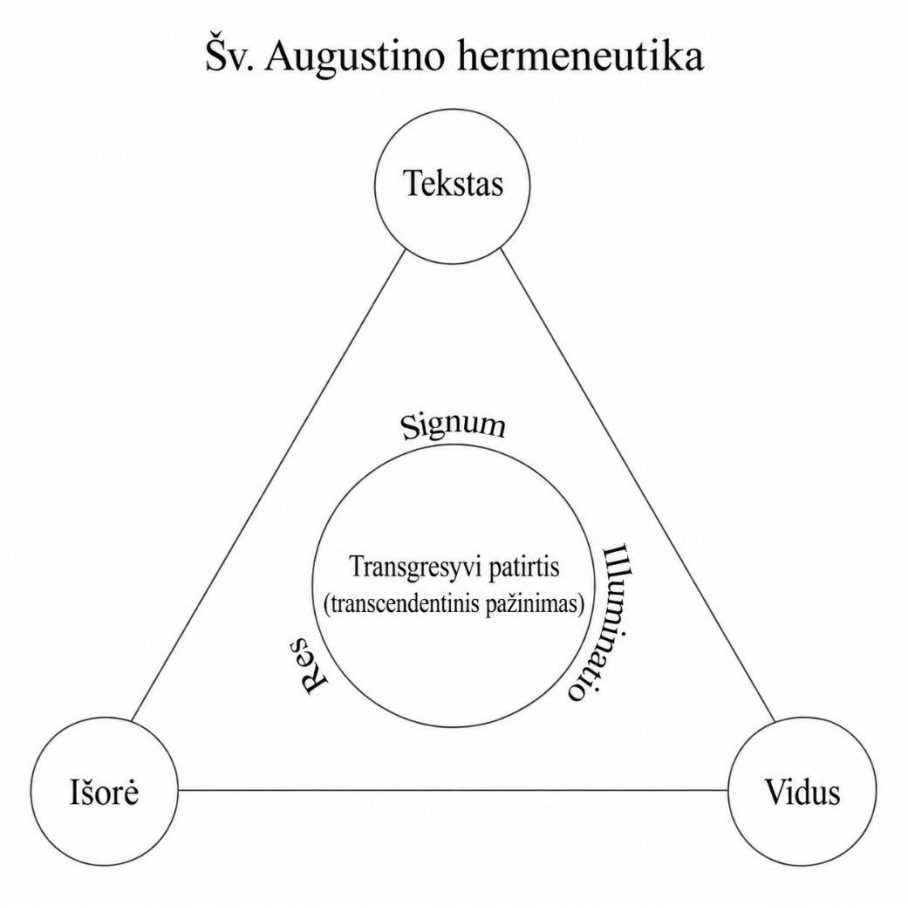
4. **Ontologinė skirtis.** Dėl krikščioniškosios Augustino ontologijos per transgresyvią (transcendentinę) patirtį Augustinui atsiverianti plotmė yra aukščiausios įmanomos vertės tiesos pažinimas, t. y. dieviškasis žinojimas. Augustinui tai epistemologijos dalis. Iserio supratimu, teksto suvokimo metu vykstanti transgresija yra ne epistemologinė kategorija, o antropologinis modusas, nes ši inscenizavimo patirtis vis dėlto yra hipotetinė tikrovės atžvilgiu, išgyvenama *tarsi* tikrovė.

Nepaisant ontologinės skirties ir jos implikacijų, visose trijose (ekstratekstinėje, intratekstinėje, subjekto) plotmėse yra struktūrinių paralelių, net jei jos įvardijamos skirtingomis sąvokomis ir skirtingame kontekste. Augustino teksto suvokimo ir galimos transgresijos struktūra izomorfiškai labai panaši į pasiūlytą Iserio. Ji peržengia binarinės tikrovės ir fikcijos opozicijos, arba siauro dualizmo, ribas. Izomorfišką autorių transgresyvios teksto suvokimo patirties struktūrą galima pavaizduoti vizualiai:

Schema nr. 5A



Schema nr. 5B



Iseris fikcijas mato kaip iš plastiškos žmogaus prigimties kylančią antropologinę būtinybę, kurią jis eksplikuoja atmesdamas platoniškąją mimezės tradiciją ir pasiūlydamas *realumo, fiktyvumo, įsivaizdavimo* triadą. Tačiau struktūriškai panašus – nors tai skamba itin paradoksaliai, turint omenyje ontologinę skirtį – yra Augustino modelis. Nors Augustinas neišsižada dualistinio, aiškia ontologija pagrįsto mąstymo, kurio pagrindu atmeta „netikras“ fikcijas, tačiau fiktyvumą ir sufikcinimo praktikas įkomponuoja krikščioniškose kultūrinėse praktikose, nes jos būdingos ir būtinos žmogui dėl pačios kūniškos prigimties. Augustino hermeneutika peržengia siauras dualizmo ribas, jo fiktyvaus teksto sampratos negalima redukuoti tik į binarinę tiesos ir melo opoziciją. Teksto suvokimą Augustinas (kaip ir Iseris) aiškina per ekstratekstinės, intratekstinės ir subjekto plotmių trinarį santykį, tad Augustino biblinio teksto hermeneutikoje galime net matyti ir glūdintį moderniųjų recepcijos teorijų potencialą. Nepaisant skirtumų

ontologiniame lygmenyje, Augustino ir Iserio teksto suvokimo ir iš to kylančios transgresyvios patirties koncepcijos artimos ir izomorfiškai panašios. Abu autoriai teksto suvokimo metu įvykstančią transgresiją įvardija kaip atskirą tikrovės pažinimo modusą, tačiau Iserio koncepcijos atveju, per inscenizaciją, kuri patiriama *tarsi* tikrovė, plastiška žmogaus prigimtis išplečiama ir taip subjektas gali patirti save kitose galimose tikrovėse. Dėl šios patirties hipotetiškumo ji nėra įvardijama kaip epistemologinė kategorija. Augustino atveju fiktyvumas leidžia „perlipti“ kūniškas reikšmes ir per iliuminaciją patirti dievišką tikrovę. Jam tai yra epistemologijos dalis. Šiaip ar taip, abiems autoriams transgresija – pagrindinė skaitymo (arba teksto suvokimo) kaip produktyvios patirties sąlyga.

4.3. Trinarė teksto suvokimo struktūra (ne)atsivertimo scenose

4.1 ir 4.2 poskyriuose mūsų pasiūlyta rekonstrukcija yra dar tik teorinė ekspozicija, rodanti struktūrinius panašumus. Semiotinį Augustino žodyną – *signum* ir *res*, *signa propria* ir *signa translata*, vidinį mokytoją *De magistro* ir iliuminaciją *De doctrina christiana* lyginome su Iserio triada, irgi apimančia ekstratekstinę, intratekstinę ir subjekto plotmes, pabrėždami apčiuopiamą autorių skirtį ontologinėje plotmėje, sąlygojančią taip pat ir skirtingą paties skaitymo ir transgresijos intencijos supratimą (inscenizavimas vs. transcendentinis pažinimas). Nors matome teorinius pagrindus, leidžiančius reabilituoti fiktyvumą, vien struktūrinis teksto suvokimo koncepcijų panašumas dalies mūsų hipotezės – kad Augustino koncepcija leidžia ne tik reabilituoti fiktyvumą, bet ir rasti jam saugią vietą bendroje krikščioniškos kultūros sistemoje, pilnai nepatvirtina. Kad mūsų pasiūlyta trinarė struktūra yra daugiau nei modernios teorijos sugretinimas su augustiniškąja, galime parodyti dvejopai – tirdami paties Augustino teksto fiktyvumo plotmę (tą atliksime 5 šio darbo skyriuje) ir žvelgdami į tai, kaip Augustinas aprašo – o tokių aprašymų yra gausu – skaitymo praktikas. Tam ir skirsime šį poskyrį.

Mūsų žvilgsnio savaime prašosi *Confessiones* nugulusi skaitymą vaizduojančių scenų virtinė, prie dalies kurių grįšime ir penktajame darbo skyriuje. *Confessiones* Augustinas tematizuoja patį skaitymą (žr. Stock, 2001; Stock, 2017): tai epizodai, kuriuose skaitymas yra ne šalutinis pasakojimo elementas, o pati atsivertimo erdvė: tiek Cicerono *Hortenzijaus* skaitymas trečiojoje knygoje, tiek tyliai skaitančio Ambraziejaus stebėjimas šeštojoje, tiek Tryre imperijos pareigūnų atrastas Šv. Antano gyvenimas aštuntojoje knygoje, tiek paties Augustino *tolle, lege* Milano sode, tiek psalmių skaitymas Kasiciake devintojoje knygoje. Augustinas nuolat sugrįžta prie tos pačios scenografijos: skaitytojas, tekstas ir netikėtas sielos posūkis.

Brianas Stockas šią scenų seką skaito kaip nuoseklų apmąstymą to, kaip skaitymas „peržengia“ save patį: tai, kas prasideda tik kaip juslinis aktas, per atmintį ir vidinį mokytoją tampa „esminiu žingsniu proto kelyje aukštyn“ (Stock, 1996, p. 1–3). Stocko, išsamiai – ir ne viename tyrime – analizavusio Augustino santykį su knygomis ir skaitymu, interpretacija čia labai svarbi ir kaip savotiškas skaitymo scenų žemėlapis visame Augustino korpuse, tačiau jo dėmesys pirmiausia sutelktas į religinę ir biografinę plotmes. Iš egzegezės tyrimų perspektyvos tą patį ryšį tarp Augustino hermeneutikos ir atsivertimo yra akcentavusi Pamela Bright, Augustino Rašto aiškinimo principus apibendrindama būtent kaip *atsivertimo hermeneutiką* (Bright, 2004). Tad pats teiginys, kad Augustino skaitymo samprata neatsiejama nuo atsivertimo, tyrimų lauke nėra naujas. Mūsų tyrimo klausimas kitas: ne *ar* skaitymas Augustinui yra atsivertimo erdvė, o kokia struktūra šį procesą įgalina ir kokį vaidmenį joje atlieka teksto fiktyvumo plotmė. Čia pabandysime pažiūrėti kiek kitaip – struktūriškai. Jei mūsų šiame skyriuje pasiūlytas modelis išties užčiuopia kažką Augustino teksto suvokimo sampratoje, tai šios scenos – kurios ne epizodinės, o konstruojamos būtent *kaip* recepcijos įvykiai – pritaikius mūsų pasiūlytą trinarę struktūrą, irgi turėtų atsiskleisti kaip struktūriškai panašios. Su tokia atida ir tikslumu aprašydamas skaitymo scenas, Augustinas suteikia mums neįkainojamos medžiagos patikrinti iškeltą hipotezę.

Svarbi metodologinė išlyga: į šias scenas čia žvelgiame ne kaip į biografines, kurių vertė slypi faktiniame tikslume. Fikcijos ir autobiografijos santykio klausimą palikime 5 darbo skyriui. Dabar mums svarbiausia – kaip Augustinas pačiu pasakojimu plėtoja savo teorinius modelius, t. y. kaip pasakodamas gyvenimiškas scenas, jas pasitelkia teorijai plėtoti (žr. Miller, 1995; Franke, 2014). Kiekviena scena funkcionuoja ir kaip nedidelis įterptas skaitymo modelis, kurio vidinę logiką galime analizuoti atsietai nuo platesnės autobiografinės struktūros. Trumpai pažvelgsime į kelis epizodus: apžavėjusio Cicerono *Hortenzijaus* skaitymą (*Conf.* 3.4.7) ir nesėkmingą pirmąjį Šventojo Rašto skaitymo bandymą (*Conf.* 3.5.9); atsivertimų paradigmą apimančią nuo *Conf.* 8.6.14–16 iki *tolle, lege Conf.* 8.12.29 ir tylaus Ambraziejaus skaitymo sceną *Conf.* 6.3.3.

Hortenzijaus epizode matome modelį labai glaudžia forma. Jaunasis Augustinas su Cicerono dialogu susipažįsta besimokydamas retorikos mokslo. Tekstas iš karto jį apžavi ir nukreipia Augustino liepsnojančią aistrą: <...> *non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat*[67] (*Conf.* 3.4.7). Ekstratekstinėje plotmėje

[67] Liet.: „ne liežuviui paaštrinti, nes ji mokė ne kaip kalbėti, o ką kalbėti“ (*Conf.* 3.4.7).

(*res*, į kurią nurodo tekstas) čia – bent jau taip įprasta manyti – yra filosofinis gyvenimo būdas. Intratekstinė plotmė čia yra Cicerono protreptinė stilinga proza. Savaip iškalbinga tai, kad Augustinas, nors teigia skaitęs knygą „ne liežuviui paaštrinti, nes ji mokė ne kaip kalbėti, o ką kalbėti“ vėliau net nebesivargina rekonstruoti doktrininio teksto turinio (Stock 1996, 39–42). Tad visgi ne doktrinos perteikimas, o tai, kas nutinka subjekto plotmėje šioje scenoje yra svarbiausia: tekstas veikia ne kaip indas pernešti deskriptyviai informacijai ar propoziciniams teiginiams, o pirmiausia kaip išorinis dirgiklis, vedantis į sielos pokytį. Anot Stocko, „skaitydami šį trumpą pasakojimą, be jokių tarpinių pakopų esame perkeliami nuo raštų (*illae litterae*) prie išminties meilės (*amor sapientiae*)“ (Stock, 1996, p. 39). Tai, kad Augustiną *Hortenzijus* įkvepia visgi nepaisant paties teksto turinio, mūsų anksčiau plėtota trinarė struktūra gali paaiškinti: iliuminacija (ar vidinis mokytojas) yra tai, kas ženklus daro produktyvius – tekstas yra nieko daugiau kaip tik ženklai, aktyvuojantys vidinę sielos dispoziciją. Nuo išorinio juslinio patyrimo pereinama prie vidinio persikeitimo, sielos reorientacijos, t. y. įvyksta transgresija. Tai, kad Augustinas šiame epizode atsiverčia tik į filosofiją, bet dar ne į tikėjimą, yra svarbu mūsų tyrimui. Tai reiškia, kad pats struktūrinis mechanizmas (skaitymas kaip transgresija) Augustino gali būti matomas ir anapus krikščioniškų skaitymo formų, turinio bei praktikų, kuriose vėliau bus reabilituojamas. Augustino hermeneutika šiuo požiūriu yra bendresnė nei jos teologinis kontekstas, net jei apie Ciceroną iš laiko perspektyvos tenka pridurti*: cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita*[68] (*Conf.* 3.4.7).

Jei *Hortenzijaus* epizode matėme produktyvaus skaitymo pavyzdį, tai *Conf.* 3.5.9 galime matyti neproduktyvaus skaitymo pavyzdį. Iš karto po savo „atsivertimo į Ciceroną“, Augustinas atsigręžia į Šventąjį Raštą – ir žengia atatupstas: *Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem*[69] (*Conf.* 3.5.9). Čia pat Augustinas, jau retrospektyviai, paaiškina, kodėl taip nutiko:

> *Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar*[70]. (*Conf.* 3.5.9).

---

[68] Liet.: „kurio stiliumi žavisi beveik visi, o dvasia ne taip“ (*Conf.* 3.4.7).

[69] Liet.: „Mano žodžiai neatitinka to, ką jaučiau, kai ėmiausi skaityti šventąjį Raštą, bet man atrodė, kad jis nevertas lyginti su prakilniu Cicerono stiliumi“ (*Conf.* 3.5.9).

[70] Liet.: „Mano puikybė jo nepriėmė, o protas nepajėgė prasiskverbti į jo gelmes. Nors jis gebėjo skleistis kartu su augančiu vaiku, aš nemėgau būti vaiku ir pilnas puikybės įsivaizdavau esąs suaugęs“ (*Conf.* 3.5.9).

Čia matome būtent mūsų anksčiau aptartą negebėjimą priimti teksto transgresyvumo (ir transcendentiškumo), sąlygiškumo ir atpažinti sufikcinimo elementų, kurį Augustinas *De doctrina christiana* įvardija kaip „sielos vergystę“ („ženklus laikyti daiktais ir neįstengti mąstymo žvilgsnio pakelti virš kūninės kūrinijos amžinosios šviesos pasisemti“, *DDC*, 3.8.12; Toom, 2016, p. 102–107). Jaunasis Augustinas negeba atpažinti *signa translata* ir žengti link *res.* Atrodytų, turime viską, ko reikia sėkmingai transgresijai: ekstratekstinėje plotmėje turime autoritetingiausią įmanomą *res*, intratekstinėje plotmėje – biblinio teksto ženklus, subjektą, kuris juos skaito ir vertina. Trūksta trečiojo dėmens – vidinės dispozicijos, kuri leistų figūratyvų signalą priimti kaip tokį. Be jo figūratyvi plotmė skaitoma kaip grubus ženklų paviršius, ir jokia transgresija neįvyksta. Tad ši scena, kartu su *Hortenzijaus* scena, empiriškai pagrindžia vieną radikalesnių mūsų ginamų teorinių teiginių: kad fiktyvumo Augustino teorija legitimuoja ir reabilituoja pirmiausia ne per pačių tekstų (*e. g.* ontologinį, epistemologinį) vertinimą, bet hermeneutiniu keliu, naujai apmąstydama teksto ir jo recepcijos skaitytojo sąmonėje klausimą. Net ir Šventojo Rašto ženklai, skaitomi pakankamos figūratyvinės kompetencijos ir vidinės dispozicijos neturinčio skaitytojo, teatrodo kaip negrabiai pasitelkti ženklai, ir tekstas, kad ir koks autoritetingas, paprasčiausiai nebeveikia.

Bene svarbiausia epizodų seka, kurioje galime bandyti įžvelgti atsikartojant, šiame skyriuje suformuluotą transgresyvaus skaitymo modelį, yra *Conf.* 8.6.14–16 ir 8.12.29 Augustino tekste pasirodanti tarpusavyje susijusių ir viena kitą atkartojančių (Archambault, 1986, p. 116) atsivertimo scenų paradigma (žr. Vessey, 2005), greta atsivertimo vaizduojanti ir teksto recepcijos atvejus. Pasakojimą rėmina Ponticijono apsilankymas, kurio metu Augustinui ir Alypijui jis papasakoja istoriją apie du imperijos pareigūnus Tryre, kurie vaikščiodami sode randa trobelę naudojamą atsiskyrėlių, o joje – *Vita Antonii*. Šv. Antano atvejis – paradigminis, jis atsivertė būtent girdėdamas skaitomą Šventąjį Raštą: [*s*]*i vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus* (*Vita Antonii*, 2), priimdamas eilutę kaip skirtą būtent jam. Garsiai ištartas *signum* formaliai yra viešo liturginio skaitymo dalis, niekam asmeniškai neadresuota; tai, kas šią akimirką paverčia atsivertimo įvykiu, yra vidinė Antano apropriacija. Vėl matome, kad ekstratekstinė ir intratekstinė plotmės vienos pačios, be subjekto plotmėje veikiančios iliuminacijos, per kurią eilutė priimama kaip skirta asmeniškai Antanui, būtų nepakankamos. Pats teksto recepciją vaizduojantis *Vita Antonii* sukuria recepcijos aktą reprodukuojančią grandinę: skaitančio pareigūno atsivertimą – antrojo pareigūno atsivertimą – Ponticijono pasakojimą – Augustino atsivertimą – Augustino pasakojimą, kuris galėtų vesti į *Confessiones*

skaitytojo atsivertimą. Visur atkartojama trinarė struktūra – išorinis *res*, intratekstinis *signum* paviršius, iliuminacija kaip trečiasis dėmuo, paverčiantis susidūrimą su tekstu transgresija, peržengiančia grynai juslinį santykį su ženklais.

Mūsų tyrimo rėmuose labai svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad *Vita Antonii* nėra biblinio kanono dalis. Čia matome nekanoninį tekstą, kuris veikia *tarsi* Šventasis Raštas – neturi biblinio teksto statuso, tačiau funkcionuoja *tarsi* toks būtų, nes iliuminacija, kuri ištinka skaitytoją, struktūriškai niekuo nesiskiria nuo tokios, kuri pasiekia skaitytoją per Šventojo Rašto recepciją. Ir tai veda prie kiek netikėtos išvados, kurią dalinai užčiuopėme 3.4 poskyryje: praktikoje Augustino teksto suvokimo modelis yra indiferentiškas teksto kanoniškumui. Nesvarbu, ar tekstas biblinio kanono dalis. Svarbu, kad trečioji – subjekto – plotmė veikia, t. y. darbuojasi „vidinis mokytojas“. Tuo ir bandėme įsitikinti: teksto suvokimo ontologinį ar epistemologinį produktyvumą lemia ne *res* ar jį žyminčio *signum* ontologinis statusas, o patiriančio subjekto vidinė plotmė. Kad ir kokią nelyginamą viršenybę biblinis tekstas turėtų prieš kitus tekstus (tai irgi aptarėme 3.4), teksto suvokimo metu šios perskyros suspenduojamos ir teksto poveikis vis viena tiesiogiai priklausomas nuo subjekto plotmės.

Galima būtų priekaištauti mūsų bandymui įvardinti šį procesą kaip fiktyvumo reabilitaciją, pavyzdžiui, kaip ir Cullhedui teigiant, kad tai, ką čia matome tėra „neramaus, ilgai ištęsto atsisveikinimo“ su fikcijomis (Cullhed, 2015, p. 84) dalis, esą Augustinas priima figūratyvumą tik kaip neišvengiamybę: dėl nuopuolio ir žmogiškosios būklės betarpiška ir beženklė kontempliacija tiesiog neįmanoma, t. y. ženklai ir tuo pačiu fiktyvumas reikalingi tik dėl netobulos žmogiškos būklės dalis. Mūsų „teigiami“ vertinimai gali pasirodyti pažeidžiami iš tokios perspektyvos, mat kalbame apie „produktyvų“ skaitymą ir ženklus kaip tarpininkaujančius atsivertime. Užbėgant už akių tokiai kritinei perspektyvai, norisi atkreipti dėmesį į du svarbius aspektus. Pirmasis aspektas – pati *Confessiones* pasakojimo architektūra, kurioje aiški intencija išryškinti atsivertimų skaitant paradigmą, o nekanoninis, tačiau *tarsi* Šventasis Raštas suveikiantis hagiografinis *Vita Antonii* yra net ir šią paradigmą steigiantis tekstas (tam papildomai dėmesio skirsime 5 darbo skyriuje). *Vita Antonii* tekstas čia pateikiamas ne kaip neišvengiama aplinkybė – skaitymas (su išlygomis galima sakyti – tekstas) Augustino *Confessiones* funkcionuoja kaip atsivertimo *locus.* Antras aspektas, į kurį svarbu atkreipti dėmesį kalbant apie reabilitaciją, yra struktūrinis: Cullhedas kalbėdamas apie fikcijas Augustino mąstyme kelia ne fiktyvumo ar fikcijų reabilitacijos klausimą, o fikcijų vertinimo iš ontologinės perspektyvos klausimą (*e. g.* Cullhed, 2015, p. 180–182): ar fiktyvi plotmė gali būti

ontologiškai pirminė? Jei klausimą formuluojame taip, tai ne tik mūsų, bet ir bet kurio kito tyrimo atsakymas būtų paprastas – tikrai ne. Bet kalbėdami apie reabilitaciją mes kalbėjome ne apie ontologinio statuso reabilitaciją, o apie funkcinę reabilitaciją. Augustinas reabilituoja produktyvų fiktyvių ženklų vaidmenį krikščioniškoje kultūroje, nors fikcijos savaime jam ontologinės reikšmės neturi. Cullhedo skaitymas teisingas apibrėžtose ribose: tiek, kiek teigia, kad Augustinas niekada neatsisako savo ontologinio dualizmo; tačiau jis, mūsų manymu, neatsižvelgia į tai, kad šis dualizmas kiek kitoks, nei platoniškasis. Augustino dualizmas riboja figūratyvios plotmės ontologinį statusą, neribodamas jos funkcinio vaidmens ir nenuneigdamas produktyvaus fikcinio teksto suvokimo galimybės.

Atsivertimo scenų paradigma galiausiai veda prie garsiosios paties Augustino atsivertimo – Pauliaus laiško (*Rom* 13, 13–14) skaitymo – scenos, pasibaigiančios iliuminacija: *[n]ec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*[71] (*Conf.* 8.12.29). *Confessiones* matome kaip scena po scenos, nuo pat Ponticijono pasakojimo, ryškėja Augustino vidinė dispozicija, leidžianti tekstui veikti. Du šios scenos aspektai atskirai įdomūs mūsų tyrimo kontekste. Pirmasis – *tolle, lege* neapibrėžtumas: *Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: Tolle lege, tolle lege*[72] (*Conf.* 8.12.29). Augustinas negali susieti balso su šaltiniu, nežino, ar anksčiau yra girdėjęs ką panašaus. Tad garsinis *signum* yra atsietas nuo bet kokio šaltinio, nėra aiškus jo adresatas, tačiau Augustinas, tai atvirai pripažindamas, priima ženklą kaip adresuotą būtent jam. Tai nėra šiaip miglota scena; tai sąmoningas kompozicinis pasirinkimas, rodantis, kad *signum* produktyvumą lemia ne kalbančiojo intencija (kuria, atrodo, semantinis perdavimas galėtų prasidėti), o – ir vėl – subjekto plotmė. Iš iseriškos perspektyvos žvelgiant, dainuojantis balsas yra *inscenizuojamas* patiriančio subjekto kaip adresuotas jam, ir nukreipia subjektą prie Pauliaus laiško. Scena komponuojama juvelyriškai tiksliai ir atitinka mūsų pasiūlytą teksto suvokimo modelį – jei Augustinas būtų nurodęs *tolle, lege* šaltinį, *signum* būtų buvęs apibrėžtas tos nuorodos, ir atsivertimas atrodytų kaip atsakymas į apibrėžtą komunikacinį aktą.

[71] Liet.: „Toliau skaityti nei norėjau, nei buvo reikalas. Nes tuojau pat, sulig šio sakinio pabaiga, tarytum tikrumo šviesai įsiskverbus į mano širdį, išsisklaidė visos abejonių tamsybės.“ (*Conf.* 8.12.29).

[72] Liet.: „Kalbėjau taip ir raudojau visiškai apkartusia ir prislėgta širdimi. Ir štai girdžiu iš šalimais esančių namų sklindant tarytum berniuko ar mergaitės, nežinau kieno, balsą, kuris dainuodamas sako ir vis kartoja: „Imk, skaityk, imk, skaityk“ (*Conf.* 8.12.29).

Palikdamas šaltinį neapibrėžtą, Augustinas vėl įtvirtina tai, kad dieviškos tiesos pažinimas vyksta subjekto plotmėje, o išoriniai ženklai – tik dirgiklis.

Antrasis įdomus aspektas – pasirinktos Pauliaus eilutės: *[n]on in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*[73] (*Rom* 13, 13–14). Tai figūratyvus tekstas: (*induite Dominum Iesum Christum*; *carnis providentiam ne feceritis*), kurio neišeina skaityti tik kaip *signa propria*, ar taip kaip jaunasis Augustinas *Conf.* 3.5.9 bandė skaityti Šventąjį Raštą. Augustino atsivertimas rodo jo gebėjimą atpažinti ir priimti *signa translata* – pats Augustinas *Conf.* 8.12.29 yra kitoks, nei 3.5.9, jam išties rūpi nebe stilistinis *signa* paviršius, o dvasinė reikšmė. Tai rodo ir subjekto plotmės – nes tik ji ir skiria sėkmingą skaitymą nuo ankstesnio nesėkmingo, ir – dar kartą – gebėjimo suvokti figūratyvų tekstą svarbą. *Conf.* 8.12.29 ir 3.5.9 skirtingas skaitymo rezultatas leidžia mums matyti pilną teksto suvokimo modelio veikimo vaizdą.

Augustino atsivertimo scena išryškina tai, kad trinarėje teksto suvokimo struktūroje iliuminacija – tada, kai ji išprovokuota intratekstinių dirgiklių ima veikti – padaro pačią intratekstinę plotmę beveik nereikalingą – ir vis dėlto ženklai lieka struktūriškai būtini. Be dirgiklio – nugirsto balso, teksto, knygos atvertimo, skaitymo akto – atsivertimas neįvyktų. Tačiau pats ženklas transgresijos metu lieka nuošalyje: *nec ultra volui legere nec opus erat* (*Conf.* 8.12.29); *signa* jau atliko savo darbą. Ir fiktyvumo plotmė čia nei nurašytina kaip nereikšminga (kaip kad siūlytų dualistinis ontologinis skaitymas), nei tapatintina su dieviška tiesa. Tai tarpinė, funkciškai reikalinga grandis.

Trumpesnio paminėjimo verta scena – Ambraziejaus tylaus skaitymo epizodas *Conf.* 6.3.3, kurį Augustinas pažymi kaip neįprastą tam laikotarpiui (Gamble, 1995, p. 203, išn. 1): *cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant*[74]. Čia Augustinas dar ne skaitytojas, o stebėtojas; jis stebi, kaip Ambraziejus patiria tekstą. Stockas pabrėžia šios scenos kultūrinį neįprastumą (Stock, 1996, p. 60–62), o mūsų tyrimui jos teorinė reikšmė slypi kitur. Ambraziejaus tylus skaitymas suspaudžia regimą atstumą tarp *signum* ir *res*: iš išorės stebėtojas mato tik žvilgsnį, slenkantį per tekstą ir susikaupimo apimtą veidą. Intratekstinė plotmė yra, jei galima taip pasakyti, visiškai internalizuota: tai, ką mato Augustinas,

[73] Liet.: „Saugokitės apsirijimo ir girtavimo, palaidumo ir neskaistumo, nesantaikos ir pavyduliavimo, apsivilkite Viešpačiu Jėzumi Kristumi ir nelepinkite savo kūno, netenkinkite jo geidulių“ (*Rom* 13, 13–14)

[74] Liet.: „O kai skaitydavo, akimis slinkdavo per puslapius, o širdis išskeldavo prasmę, tačiau balsas ir liežuvis tylėdavo.“ (*Conf.* 6.3.3).

yra tik veikianti iliuminacija kitame. Scena funkcionuoja beveik kaip fenomenologinė modelio redukcija. Skaitydamas tyloje, t. y. neatskleisdamas ekstratekstinės ir intratekstinės plotmės, Ambraziejus – paradoksaliai, per nebuvimą – išryškina vidinį, trečiąjį dėmenį, į kurį susitelkia mūsų schema. Tai, ką iš šio susidūrimo pasiima Augustinas, yra atradimas, kad produktyvi skaitymo vieta yra subjekto plotmė, ir kad *signum*, kad ir koks nepamainomas, iš tikrųjų yra instrumentas, net ir savo svarbiausiu pavidalu.

Aptarti epizodai, kuriuos čia gretinome su 4.2 poskyryje apibrėžtu teoriniu modeliu, su juo dera. Kiekvienoje iš scenų išryškinama vis kita plotmė: *Hortenzijaus* epizode – iliuminacija, veikianti per filosofinį tekstą, kurio konkretus turinys lieka antraeilis; nepavykusiame Šventojo Rašto skaityme – subjekto gebėjimo suvokti figūratyvų biblinį tekstą svarba; šv. Antano–*tolle, lege* paradigmoje – modelio atsietumas nuo biblinio kanono ir paties teksto kaip dirgiklio vaidmuo; Ambraziejaus tylaus skaitymo scenoje – dar kartą išryškėja, kad iliuminacija apima būtent subjekto plotmę. Scenas jungia ir tai, kad nė viena aprašyta skaitymo situacija ir teksto recepcija negali būti vienareikšmiškai apibrėžta binarinėmis skirtimis, tokiomis kaip tiesa/melas, istorija/fikcija, tikrovė/iliuzija. Visose šiose scenose, kad suprastume, kaip veikia ženklai, pirmiausia turime kalbėti apie skaitytojo vidinę dispoziciją ir iš subjekto vidaus kylantį pokytį.

Apibendrindami galime konstatuoti, kad Augustinas, nors ir nepasiūlo jokios aiškios fiktyvumo teorijos moderniąja prasme, pasiūlo aiškiai apibrėžtą teksto suvokimo struktūrą, kurios vidinė logika reikalauja tokios funkcinės kategorijos. Mes, sekdami Iseriu, įvardinome ją kaip fiktyvumą, konstatuodami, kad vidinis mokytojas / iliuminacija Augustino schemoje užima tą pačią struktūrinę vietą kaip įsivaizdavimas Iserio triadoje. Čia aptartos scenos atspindi tą pačią trinarę transgresyvaus skaitymo struktūrą, kurią rekonstravome 4.1 ir 4.2 poskyriuose. Taip priartėjame prie esminės išvados: Augustinas fiktyvumą reabilituoja ne kaip ontologinę, o kaip funkcinę plotmę, būtiną krikščioniškam skaitymui ir kultūrai. Ši plotmė nėra nei ontologiškai sureikšminama, nei ypatingai nuvertinama, tačiau neabejotinai yra funkciškai reabilituojama: jos reikšmė išryškėja tiek, kiek ji leidžia paaiškinti skaitymo, ženklo ir vidinės subjekto transformacijos santykį. Todėl teksto, taip pat ir fiktyvaus, skaitymas ne tik gali vesti į transgresiją, bet ir būti mąstomas kaip atsivertimo į tikėjimą *locus*. Toliau nuo paties skaitymo tematizavimo Augustino tekste pereisime prie fiktyvumo raiškos lygmenų *Confessiones* pasakojimo kompozicijoje. Kitaip tariant, jei šiame poskyryje kalbėjome apie tai, kad Augustinas teorizuoja per pasakojimą, tai penktasis skyrius parodys atvirkščią procesą – kad teorinė koncepcija pasitelkiama ir paties pasakojimo konstravimui.

5. ATVEJO ANALIZĖ: FIKTYVUMO RAIŠKOS LYGMENYS AUGUSTINO *CONFESSIONES*

Retoriaus išsilavinimą kadaise įgijęs Augustinas, nors nuolatos perspėja apie retorikos pavojus ir tai, kad tiesa yra daug svarbesnė už retorinę eleganciją, yra stebėtinai palankus retorinėms įmantrybėms, sufikcinimui ir figūratyviai raiškai krikščioniškuose tekstuose. Ne vieno išsamaus tyrimo reiktų aptarti kaip pats Augustinas į savo kūrybą įtraukia sufikcinimo elementus. *Confessiones* – radikalus ir gausiai analizuotas tokios raiškos pavyzdys, net nekalbant apie poetinį, kalbos figūrų pilną jų tekstą (žr. Burton, 2007), kuris ne kartą tirtas ir kaip vienas įspūdingiausių naratyvinės struktūros pritaikymo pasakojimui pavyzdžių (*e. g.* Ricoeur, 1992, p. 37; Miller, 1995), biografinę medžiagą paverčiantis dvasinės kelionės pasakojimu. Iserio aprašytas kombinavimas (vienas iš sufikcinimo veiksmų) čia virsta esminiu struktūriniu principu. *Confessiones* atskiri epizodai derinami remiantis montažo principais (žr. Vessey, 2005, p. 237–245), o vienas garsiausių Augustino biografų James J. O'Donnellis *Confessiones* istoriškumo dekonstrukcijai paskyrė net atskirą tekstą, kuris rodo, kaip Augustino pasakojimas perkonstruoja atskirus istorinius epizodus (O'Donnell, 2005a). Tai tik įrodo Augustino gebėjimą pasitelkti kombinavimo strategijas: realumo plotmei taikyti sufikcinimo aktus, biografines detales paverčiant figūromis, skirtomis įprasminti atsivertimo istoriją ir suteikti pavidalą jo filosofiniam ar teologiniam mokymui.

Apskritai, *Confessiones* nėra vienas tiesmukas pasakojimas – veikiau tai skirtingo tipo diskursų, iš kurių kiekvienas turi savitą funkciją, pynė – čia persipina pasakojimas, maldos, Šventojo Rašto citatos, loginės spekuliacijos, poezija ir egzegezė (Vance, 1984, p. 400). Todėl bene visi bandymai analizuoti *Confessiones* visuomet susiduria su ta pačia problema – žanro problema, kuriai skirtas ne vienas akademinis tyrimas. Šią problemą gražiai kaip viena vertus būtiną apmąstyti, kita vertus – galutinai neišsprendžiamą, yra aptarusi Annemaré Kotzé (2020). Jos tyrime nuskamba daug galimų apibūdinimų: autobiografinis, egzegetinis, apologetinis, protreptinis, paraeinetinis tekstas, psalmynas, malda, giesmė (Kotzé, 2020, p. 39–44). Žanro problema svarbi todėl, kad jo apibrėžimas formuoja interpretacines prielaidas, pavyzdžiui, žanro apibrėžtimi remiasi skaitytojo lūkestis, kuris projektuojamas į tekstą bandant suvokti jo santykį su realumo plotme. Kotzé pati pasiūlo tik saliamonišką sprendimą: suvokdama atvejo komplikuotumą, ji pereina į daugiskaitą (Kotzé, 2020, p. 44) ir teigia, kad Siebeno (1977, p. 484), McMahono (2006, p. 65) ir Conybeare (2012, p. 101) paeiliui pasiūlyti aptakiausi apibrėžimai – psalmynas, malda ir giesmė – tinka geriausiai, nes sukelia mažiausiai apibrėžtus lūkesius.

Jei ankstesniuose skyriuose užsiėmėme daugiausia teorinio Augustino santykio su tekstu, fiktyvumu ir transgresija analize, tai dabar pabandysime pažvelgti į praktinę šio santykio raišką, analizuodami konkretų atvejį: paties Augustino *Confessiones*. Šiame skyriuje bus skiriamas dėmesys *Confessiones* pasakojimui tiek mikrolygmeniu, tiek makrolygmeniu – aptarsime kaip pasitelkdamas kombinavimą ir kitus sufikcinimo veiksmus Augustinas konstruoja tiek paties veikalo, tiek kitų epizodų pasakojimo struktūrą, taip pat aptarsime komplikuotą jų santykį su realumo plotme, ir figūratyvinės raiškos elementus bei lygmenis pačiame *Confessiones* pasakojime.

5.1. Fiktyvumo raiška *Confessiones* autobiografinio pasakojimo struktūroje

Atsižvelgdami į tai, ką aptarėme, užuot bandę Augustino pasakojimą aiškiai kategorizuoti, jį trumpai aptarsime atsiremdami į Genette'o naratologines kategorijas, kurios suteikia atspirties tašką bet kokiai pasakojimo konstrukcijos analizei: *tvarką, trukmę*, *dažnį*, *būdą* (*modalumą), balsą*. Tai leis mums pamatyti, kaip Augustinas naratyviniame lygmenyje pritaiko kombinavimą ir imasi to, ką Iseris vadina sufikcinimu ir kaip šie elementai pasireiškia tekste.

Nesunku nuspėti, kad pasakojimas, kurį nemaža dalis tyrėjų įvardija kaip autobiografinį, daugiausia pasižymi chronologine tvarka – įvykius, kurie apima laiką nuo gimimo (354 m.) iki krikšto ir motinos mirties (387 m.) Augustinas chronologiškai pateikia nuo I iki IX *Confessiones* knygos. Pažvelgus į pasakojamų įvykių chronologiją atrodo, kad analepsių arba prolepsių, ko gero, čia bus mažiau nei vidutiniame romane ar moderniuose autobiografiniuose pasakojimuose: Augustinas gyvenimą pasakoja iš eilės ir nuosekliai. Šiame retrospektyviame pasakojime beveik nėra didesnių vidinių analepsių, tačiau labai tiksliai ir strategiškai parenkamos elipsės – pavyzdžiui, bene dešimtis istorijos metų nuo jo sugrįžimo į Afriką (388 m.) iki *Confessiones* rašymo yra strategiškai praleidžiama – tai yra elipsė. Tai reiškia, kad didžioji *Confessiones* dalis yra ištisinė ekstradiegetinė-homodiegetinė[75] analepsė, pilna pertrūkių, dažnai pasireiškiančių ir kaip vidinės prolepsės. Pasakojimo chronologija čia montažo būdu yra dėliojama vadovaujantis teleologiniu principu: kadangi pasakojimo centre yra Augustino atsivertimo

[75] Galima taip pat būtį įvardinti pasakojimą kaip autodiegetinį, tačiau kadangi analepsėje veikiantis Augustinas ir Augustinas-pasakotojas yra sunkiai tapatintini, pasirenkame bendresnį terminą. Nors pasakotojas yra autodiegetinis, tuo pačiu didžiąją dalį istorijos jis veikia ne kaip intradiegetinis, o kaip ekstradiegetinis – analepsėje į praeities įvykius žvelgia iš išorės, gausu metalepsių.

įvykis, aplink jį visas pasakojimas ir konstruojamas, o Augustino asmeninė istorija, atrankos ir kombinavimo būdu, paverčiama pasakojimu, žyminčiu kelią į sielos išganymą. I–IX knygų analepsėje selektyviai parenkami svarbiausi būsimam atsivertimui vaikystės ir jaunystės epizodai, rėminami tam tikrų elipsių, ir išryškinantys taip pat ir dvasinio nuopuolio momentus, taip, nepaisant meditatyvaus pasakojimo stiliaus, iš esmės sukuriant net į bildungsromaną panašią veikėjo arką. Ši realumo plotmėje įvykstanti atranka, kai istorijos elementai selektyviai ir tendencingai parenkami, juos įtraukiant arba paverčiant elipsėmis ir atskleidžia esminius struktūrinius principus bei pasakojimo vidinę logiką: atsikartojantys nuodėmės ar atpirkimo vaizdiniai, vedantys prie atsivertimo, rodo, kad pasakojimo logika yra būtent teleologinė.

Tai patvirtina ir X knygoje įvykstantis esminis pasakojimo lūžis: nuo X knygos iki XIII knygos matome pasakojimą pereinant į paties kalbėjimo dabartį, t. y. 397–400 m., kuomet Augustinas rašo pačius *Confessiones*; todėl dažniausiai kaip studijų medžiaga ar kaip priedas leidinyje pateikiamos įvykių chronologijos ir užsibaigia XI knyga. Tam tikra prasme X–XIII knygose pereinama nuo intradiegetinio (pasakojamų įvykių) lygmens į ekstradiegetinį (pasakojimo akto) lygmenį. Po IX knygos laikas – sakytume, žemiškasis – sustoja, po atsivertimo laiko požiūriu atsiduriame esamajame kalbėjimo momente, kone kitame pasakojimo lygmenyje, kuris ištęsiamas per keturias paskutiniąsias *Confessiones* knygas, o tai tik patvirtina, kad būtent atsivertimas ir yra naratyvinės struktūros centre. Chronologinio pasakojimo montažo ir atrankos procese lemiantis veiksnys yra atsivertimas. Tai, kad į išganymo ir atsivertimo tematiką orientuoti epizodai yra didesnės svarbos nei kiti, kaip pamatysime, liudija ne tik naratyvo tvarkos, bet ir naratyvo trukmės kategorija – kaip įprasta, reikšmingesni temos atžvilgiu epizodai pasakojime yra ištęsiami (Genette, 2022, p. 122).

Pabandykime pažvelgti į atskirus epizodus, kad ir į vieną žinomiausių – kriaušių vagystę (*Conf*. 2.4–9). Tai atskiras epizodas pasakojime – būtent toks dramatinis epizodas, kokius, anot Genette'o, yra įprasta ištęsti. Kriaušių epizodas bendrame pasakojime pasirodo chronologine tvarka, jis nėra įvedamas atskira analepse, nei prolepse – jis yra bendros I–IX knygų homodiegetinės analepsės dalis. Nuosekliai pasakojama kaip jaunasis Augustinas, sugrįžta į Tagastę (vėliau jo laukia kelionė į Kartaginą). Prieš tai nepasirodo ir jokia prolepsė ar šio įvykio anticipacija – tiesiog chronologine tvarka pateikiamame pasakojime sutelkiamas dėmesys į epizodą, kuris taps kone etaloniniu nuodėmingo elgesio pavyzdžiu. Čia pačiame pasakojime aiškiai matome veikiant vieną iš Iserio įvardintų sufikcinimo veiksmų, sietiną su realumo plotme – atranką, mat ankstesnis epizodas baigiasi štai taip:

> *Relaxabantur etiam mihi ad ludendum habenae ultra temperamentum severitatis in dissolutionem affectionum variarum, et in omnibus erat caligo intercludens mihi, Deus meus, serenitatem veritatis tuae, et prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea.*[76] (*Conf.* 2.3.8)

Tad konstatuojama, kad tokio pobūdžio nuodėmių, kokia pasakojama vėliau, pasitaikydavo ir daugiau, tačiau po elipsės sustojama prie vieno konkretaus ir iliustratyvaus epizodo. Tačiau po *Conf.* 2.3.8, kaip įprasta Augustino pasakojimui (Archambault, 1986, p. 109), pirmiausia turime pertrūkį analepsėje, kai filosofine (ar teologine, etine) digresija trumpam sugrįžtama į pirminę sakymo situaciją: *Furtum certe punit lex tua, Domine et lex scripta in cordibus hominum <...>*[77] (*Conf.* 2.4.9), ir apibendrinta įžvalga formuluojama *praesens indicativi activi* laiku. Tačiau vėliau šioje pastraipoje peršokama *į perfectum indicativi activi* bei *imperfectum indicativi activi*, labai aptakiai pateikiant moralinį vertinimą epizodo, kuris pats dar tik bus papasakotas – tokią anticipaciją galima būtų kvalifikuoti ir kaip vidinę prolepsę (Keršytė, 2016, p. 195) pagrindinio analeptinio pasakojimo atžvilgiu:

> *Et ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato.*[78] (*Conf.* 2.4.9).

Tuomet tekstas pereina prie pačios konkrečios istorijos pasakojimo, o pats epizodas pateikiamas pirmuoju asmeniu, būtuoju kartiniu laiku, su ryškiomis detalėmis: *arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae, pomis onusta <…> perreximus nocte intempesta <…> et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas sed vel proicienda porcis*[79] (*Conf.* 2.4.9). Tačiau nuolatiniai

---

[76] Liet.: „Man buvo suteikta didesnė laisvė mano išdykavimuose, nei to reikalavo saikingas griežtumas, ir aš pasinėriau į įvairias linksmybes, kurių migla uždengė man, mano Dieve, tavo tiesos spindesį, ir augo tarsi ant mielių mano nuodėmės. “ (*Conf.* 2.3.8)

[77] Liet.: „Iš tiesų, vagystę baudžia tavo įstatymas, Viešpatie, ir įstatymas, parašytas žmonių širdyse <...>“ (*Conf.* 2.4.9).

[78] Liet.: „Aš gi panorau įvykdyti vagystę ir ją įvykdžiau ne priverstas skurdo ar bado, o tik iš pasibjaurėjimo teisingumu ir iš persisotinimo nedorybėmis. Aš pavogiau tai, ko gausiai turėjau ir netgi geresnio; aš ne tiek norėjau naudotis pavogtu daiktu, kiek mėgautis pačia vagyste ir nuodėme.“ (*Conf.* 2.4.9).

[79] Liet.: „Šalia mūsų vynuogyno augo kriaušė, pilna vaisių <...>vėlyvą naktį atėjome <...> Mes nusinešėme didžiulį nešulį ne tam, kad valgytume <…> bet tam, kad išmestume kiaulėms.“ (*Conf.* 2.4.9).

pertrūkiai pagrindinėje I–IX knygų analepsėje, pasakojimo pauzės, kuriuose pereinama prie filosofinio kalbėjimo, kai pasakotojas-Augustinas pasakojimo trukmės plotmėje įterpia pauzę, pakeisdamas pasakojimo lygmenį, yra ne kas kita kaip metalepsės[80], kuriose dėmesys paskiriamas filosofiniam svarstymui. Jos pasireiškia ir kaip savotiškos prolepsės, kai pasakotojas kalba pateikdamas išankstinį mums dar nepapasakotos istorijos vertinimą. Nuolatinis judėjimas pirmyn-atgal pagrindinės analepsės viduje ir įterptos metalepsės kuria įtampą ir kontrastą tarp atsivertusio Augustino-pasakotojo, ir praeities Augustino-veikėjo, santykiu tarp šių dviejų dėmenų grindžiama visa pasakojimo struktūra. Beje, tai visiškai atitinka tai, ką Iseris įvardija kaip „atsvara grįstą sandarą“ naratyvinėje struktūroje (vok. *kontrafaktische Anordnung*; žr. Iser, 1978, p. 99–103) – tokią, kurioje aiški perspektyvų hierarchija tarp priimtinų normų. Tai būdinga didaktiniam arba kompensaciniam naratyvui, tačiau jei įprasta, kad priimtinąsias normas tokioje naratyvinėje struktūroje atspindi pagrindinis veikėjas, o nuokrypį – šalutiniai, tai šiuo atveju pagrindinio veikėjo vietoje galėtume matyti (šiaip jau homodiegetinį) *Confessiones* pasakotoją, o šalutinių veikėjų vietoje stojantis nuodėmingas Augustinas-veikėjas atstovauja nuokrypį nuo normos. Tai reiškia, kad fiktyviems literatūriniams pasakojimams būdinga išorinė įtampa čia perkeliama į individo vidinį pasaulį ir reiškiasi tarp „esamojo laiko“ Augustino figūros ir jo paties, bet analepsėje. Tokia vidinė opozicija, pasireiškianti ne tiek per pasakojamą istoriją, kiek per pasakojimo pauzes, kuriose pateikiamas retrospektyvus vertinimas, signalizuoja, kad *Confessiones* yra meditatyvus tekstas. Didaktinis, kompensacinis, meditatyvus – šie epitetai glaudžiai atliepia ir, ko gero, talpina skyriaus pradžioje įvardintas galimas žanrines prieskyras.

Apskritai, kriaušės vagystės epizodas pasakojimo trukmės požiūriu yra itin lėtas, – nors pasakojimas nėra ypatingai detalus santykyje su istorija, tačiau jis kartu su visomis filosofinėmis pauzėmis, prolepsėmis ir

[80] Atskiro svarstymo naratologinės klasifikacijos kontekste būtų vertas klausimas, ar aptariamus *Confessiones* pasakojimo pertrūkius, kai analeptinis pasakojimas apie Augustino (kaip veikėjo) gyvenimą yra pertraukiamas „dabarties“ Augustino kaip pasakotojo, kuris jau yra patyręs transformaciją – atsivertęs. Mūsų supratimu, tai yra pasakojimo lygmens pokytis, todėl turėtų būti laikomas metalepse analepinio pasakojimo atžvilgiu, nors Archambault (1986, p. 109) tokį požiūrį ginčija ir teigia, kad tokiais atvejais intradiegetinis pasakotojas pertraukia savo paties pasakojimą filosofine digresija, dažniausiai pradėdamas paties pasakotojo klausimu, komentaru ar sušukimu, tad lygmuo pasakojimo lygmuo nesikeičia. Mūsų supratimu Augustinas apie jaunąjį Augustiną pasakoja kaip ekstradiegetinis pasakotojas, tad pasakojimo lygmuo pasikeičia ir šiuos intarpus galime laikyti pasakojimo lygmens pokyčiu bei įvardyti kaip metalepsę.

metalepsėmis, pats pasakojimo epizodas nusitęsia per daugiau nei pusę antrosios *Confessiones* knygos. Viena kriaušių vagystė virsta abstrakčiu svarstymu apie blogio ir valios prigimtį, nusitęsdama per ištisas teksto pastraipas.

Įdomus ir pasakojimo balsas, būdas bei dažnis: kartojami emocingi kreipiniai į Dievą, epitetai ir lėtumas išduoda emocinį scenos intensyvumą, tačiau labai dažnai kalbama ne iš paties Augustino-veikėjo perspektyvos. Tame irgi slypi savotiškas pasakojimo būdo paradoksas – įprasta, kad homodiegetinis pasakojimas, kai pasakojama iš veikėjo perspektyvos, yra vidinės fokusuotės: žinome tai, ką galėtų žinoti veikėjas (Vaitiekūnas, 2022, p. 23). Tokių epizodų, kai kalbama iš vidinės veikėjo perspektyvos, žinoma, pasitaiko, pasakojime esama vidinės fokusuotės: mes sužinome kaip praeities Augustinas jautėsi vienoje ar kitoje situacijoje, pavyzdžiui IV knygoje mirus draugui, ar sužinome kaip mėgavosi skaitydamas Vergilijų I knygoje – atrodytų, Augustinas sėkmingai atkuria savo praeities mąstymą ar net beveik cituoja praeities save. Tačiau tokius epizodus beveik visada lydi išorinė perspektyva. Kadangi visa Augustino istorija iki atsivertimo yra ištisinė analepsė, prolepsėse ir pauzėse pasirodantis situacijos filosofinis ar moralinis vertinimas labai dažnai pateikiamas iš Augustino-pasakotojo perspektyvos, įvyksta metalepsė, pakeičiamas pasakojimo lygmuo, ir pasakojimas tampa kur kas panašesnis į nulinės fokusuotės pasakojimą („visažinio“ pasakotojo atvejis). Tokią fokusuotę nesunku įrodyti, pasakotojas nuolatos racionalizuoja ir generalizuoja didžiojoje analepsėje pateikiamus įvykius, *e. g.*:

> *Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo* in exterminium*, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.*[81] (*Conf.* 2.4.9)

Savaime suprantama, jaunasis Augustinas, su kriauše glėbyje, situaciją, matyt, būtų aiškinęs kiek kitaip, ir jo akimis viskas atrodė gerokai kitaip – pasakojimo modalumas čia visiškai aiškus, fokusuojama iš esamojo laiko Augustino perspektyvos ir, dėl griežto moralinio vertinimo, toks pasakojimo būdas yra daugiau nei akivaizdus. Vertinimai pateikiami iš teleologinės perspektyvos. Atkreiptinas dėmesys, kad nors pasakojama konkreti istorija, įtraukianti keletą veikėjų, pasakojimas yra grynoji diegezė: nėra jokios

[81] Liet.: „Jis buvo bjaurus, ir aš jį mylėjau; mylėjau savo pražūtį, savo nuopuolį; ne tai, vardan ko smukau, bet savo smukimą. Mano šlykšti siela ištrūko iš tavo apsaugos [ir krito] į pražūtį, siekdama ne to, ką neša nešlovė, bet pačios nešlovės.“ (*Conf.* 2.4.9)

tiesioginės kalbos. Sunku pasakyti, ar akivaizdus nenoras įtraukti tiesioginę kalbą į pasakojimą yra Augustino sąmoninga pasakojimo strategija, nors turint omenyje tai, ką apie tapatinimąsi ir inscenizavimą kalbėjome skyriuje, skirtam fikcinio pasakojimo statusui (3.3), gal ir būtų galima spėlioti, pavyzdžiui, apie platonišką bandymą išvengti (skaitytojo?) psichologinio tapatinimosi su nuodėmingais berniukais.

Pats ekstradiegetinio-homodiegetinio pasakotojo vaidmuo *Confessiones* labai ryškus. Jei Genette'as kalba apie tai, kad pasakotojas ne vien pasakoja, bet tuo pačiu metu atlieka valdymo (savo pasakojimo aiškinimo), komunikacinę (kreipimosi į adresatą), liudytojo (asmeninio santykio atskleidimas) ir ideologinę (savas istorijos, personažo vertinimas) funkcijas (Vaitiekūnas, 2022, p. 24), tai Augustino *Confessiones* atveju turime labai aiškiai išreikštas visas šias antrines funkcijas – valdymas pasireiškia per analepsę pertraukiančius paaiškinimus, komunikacija – per kreipinius į Dievą (ir, pagal implikaciją, skaitytoją), liudytojo funkcija – per autobiografinį pobūdį, ideologinė funkcija – per apologetinį ir protreptinį elementus.

Žinoma, pasakojimo konstravimo subtilybes galima būtų pastebėti ir be Genette'o pasiūlytų įrankių, tačiau naratologinė klasifikacija leidžia parodyti, kaip Augustinas pasitelkdamas pasakojimo struktūrą aplink savojo atsivertimo istoriją modeliuoja (Iserio kontekste: sufikcina) istoriją (Iserio kontekste: realumo plotmę), naudodamasis įvairiais pasakojimo konstravimo įrankiais kurdamas savotišką teologinę antropologiją – viena vertus kriaušės vagystei suteikdamas universalią perspektyvą, kita vertus – įkūnydamas (atvaizduodamas!) savąsias mintis apie blogio prigimtį ir nuodėmę per konkretų žemišką pavyzdį, lengviau nei abstraktus svarstymas apčiuopiamą skaitytojui. Iš esmės Augustinas, nuolatos keisdamas pasakojimo lygmenis, vienu metu mums pateikia ir patį pasakojimą, ir komentarą tam pasakojimui – visoje autobiografinio pobūdžio analepsėje naratyvą nuolatos keičia metanaratyvas.

5.2. Nuo *narratio* prie *meditatio*: pasakojimo metalepsė *Confessiones* pabaigos knygose

Kaip aptarėme ankstesniame poskyryje, pirmosios devynios *Confessiones* knygos yra analeptinis pasakojimas apie Augustino praeitį, būtent dėl jų dažnai apie šį veikalą kalba kaip apie pirmąją autobiografiją, o po jų – nuo X iki XIII analeptinis pasakojimas baigiamas ir pasakojimas pasuka filosofinės meditacijos linkme, čia Augustino pasakojimas primena maldą nusėtą tiesioginių kreipinių į Dievą (Franke, 2014, p. 204). Augustinas, šiaip jau, per visus *Confessiones* išpažįsta savo (ne)tikėjimą prieš Dievą, o mes kaip skaitytojai šį pokalbį „nuklausome", tačiau nebiografinėse pabaigos knygose

performatyvus kalbėjimo pobūdis ypač suintensyvėja. Šiose paskutinėse knygose pasakojimo ir istorijos laikas neretai sutampa, nes kalbama iš esamojo laiko perspektyvos, Augustinas ir pats reflektuoja šį pasakojimo struktūrinį posūkį ir didžiosios analepsės pabaigą. X knygos pasakojimas jau yra dabarties momente, t. y. Augustinas čia kalba kaip brandus krikščionis, vyskupas, kuris mąsto apie savo dabartinę būklę, ir tas pasakojimo lūžis paties Augustino yra įvardijamas: *quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc,* ***quis ego sim, non quis fuerim****?*[82] (*Conf.* 10.3.4; paryškinimas – M.T.). Augustinas sakosi jau papasakojęs apie savo praeities nuodėmes, ir dabar išpažįstantis esamą savo būklę. Ši teksto vieta, beje, dar kartą patvirtina, kad pasakojimo tvarka *Confessiones* yra ne atsitiktinė, o apmąstyta, ir paaiškina, kodėl po atsivertimo turime daugiau nei dešimtmetį apimančią istorijos elipsę.

Tam tikra prasme, iš naratologinės perspektyvos, dar įdomesnis posūkis XI knygoje, kai Augustinas, X knygoje prabilęs apie save „dabar“, pasuka prie visa ko pradžios, t. y. imasi kalbėti apie Pradžios knygą ir pasaulio sukūrimą, apie paties laiko prigimtį – taip ligtolinis pasakojimas, chronologiškai rėmintas paties Augustino istorijos, įgauna išorinį rėmą, gerokai labiau nutolusį laike – žemiškojo pasaulio sukūrimo laiką. Augustinas šį pasakojimo pokytį taip pat aiškiai reflektuoja, XI knygos pradžioje: *Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti* <…>[83] (*Conf.* 11.1.1), beje, atrodo aiškiai apčiuopdamas net ir skirtį tarp istorijos laiko ir pasakojimo laiko:

> *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo? Et si sufficio haec enuntiare* ***ex ordine****, caro mihi valent stillae temporum.*[84] (*Conf.* 11.2.2; paryškinimas – M.T.)

Todėl, išpildęs savo norą išpažinti praeitį, jis prisipažįsta turintis naują norą:

---

[82] Liet.: „<...> dėl kokių vaisių, klausiu, išpažįstu ir žmonėms tavo akivaizdoje dar ir šiais rašmenimis, kas esu ir ne kas buvau?“ (*Conf.* 10.3.4)

[83] Liet.: „Štai pasakojau tau daug dalykų, – ką galėjau ir ką norėjau. Juk tu pirmas panorėjai <...>“ (*Conf.* 11.1.1).

[84] Liet.: „Kada gi aš bausiuos plunksnos kalba pasakoti apie visus tavo raginimus, visus tavo bauginimus, paguodimus ir vadovavimus, kuriais atvedei mane skelbti savo žodį ir dalinti žmonėms tavo paslaptį? O jei ir bausiuos pasakoti apie viską iš eilės, brangiai man kainuos laiko lašai.“ (*Conf.* 11.2.2).

> *Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam primordia* ***illuminationis*** *tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant <...>*[85] *(Conf.* 11.2.2; paryškinimas – M.T.)

Kadangi pasikeičia pasakojimo tikslas, t. y. nuo praeities išpažinimo pereinama prie „noro pamąstyti" dievišką įstatymą, pasikeičia ir pasakojimo priemonės, – nuo analeptinio pasakojimo pereinama prie meditatyvaus esamojo laiko kalbėjimo, ir ne veltui čia paminima iliuminacija: visas svarstymas ir visa malda remiasi Šventojo Rašto apmąstymu. Iš esmės pasakojimas čia taip sulėtėja, kad beveik sustoja – 30 Augustino gyvenimo metų prieš tai nugulė devyniose knygose (susitelkiant į atskirus, svarbiausius, epizodus), o štai XI knygoje istorijos laiko atžvilgiu faktiškai nepajudama į priekį: visa skiriama Pradžios knygos pirmųjų eilučių apmąstymui, XII ir XIII knygose susitelkiama į šešias pasaulio kūrimo dienas, tad pasakojimas yra visiškai kontempliatyvus: Augustinas sustoja prie konkrečių idėjų ir apmąsto jas iš įvairių perspektyvų, o pasakojimo trukmės požiūriu turime kone iki visiškos pauzės sulėtėjusį pasakojimą. Augustino pasakojimo posūkis į pradžių pradžią net gali būti matomas kaip savotiškai suteikiantis pasakojimui žiedinį rėmą – pasakojimas prasideda nuo Augustino rekonstruojamos jo paties kūdikystės, pasiekia esamojo laiko tašką, kuriame prabylama apie pasaulio sukūrimą: [*a*]*udiam et intellegam, quomodo* in principio *fecisti* caelum et terram[86] (*Conf.* 11.3.5). Tad turime tokią pasakojimo struktūrą: Augustino asmeninė praeitis (I–IX) → Augustino dabartis (X) → pasaulio sukūrimas ir laiko pradžia (XI) → Augustino interpretacinis pasaulio pradžios ir Rašto svarstymas, galiausiai pasukantis eschatologijos link (XII–XIII). Asmeninės (žemiškos, kūniškos) istorijos įrėminimas (dieviškoje, dvasinėje) amžinybėje, be abejo, kviečia skaitytoją į žemiškąją tikrovę žiūrėti *sub specie aeternitatis*, šį Augustino santykį su žemiškąja tikrove gana plačiai aptarėme kalbėdami apie istorinio pasakojimo statusą (3.2.). Tai susiję ir su ten pat trumpai aptarta Augustino laiko samprata: ši keista, išskydusio, iki galo neapčiuopiamo, nuolatos besikeičiančio pasakojimo laiko bei perspektyvos struktūra atspindi Augustino laiko

[85] Liet.: „Jau seniai degu noru pamąstyti apie tavo įstatymą ir čia parodyti savo žinojimą ir savo nepatyrimą, pirmuosius tavo šviesos blykstelėjimus [*illuminationis* – M.T.] ir mano tamsos likučius <...> Nenoriu kam nors kitam eikvoti valandų <...>" (Conf. 11.2.2)

[86] Liet.: „Leisk man išgirsti ir suprasti, kokiu būdu tu „pradžioje sukūrei dangų ir žemę" (*Conf.* 11.3.5)

supratimą kaip *distentio animi*, apimantį vienu metu sąmonėje besireiškiančią ateities anticipaciją, esamą praeities atmintį, ir dabarties suvokimą (Ricoeur, 1992, p. 26–28; Pranger, 2001, p. 378).

Augustinas gana atvirai reflektuoja tam tikrą savo paties, kaip pasakotojo, (ne)patikimumo laipsnį. Tačiau ne mažiau svarbus, kalbant apie perėjimą nuo išorinio pasaulio įvykių naracijos prie meditacinio svarstymo, ir adresato klausimas – naivu būtų kreiptis į visagalį ir visažinantį Dievą kaip į pasakojimo adresatą tikintis jam suteikti naujų žinių apie savo gyvenimą. Todėl aišku, kad teksto intencija nėra vien deskriptyvinė, tekstas yra tam tikra figūra, skirta individo transformacijai parodyti. Tad *Confessiones* pasakojimas Augustinui yra tam tikras tikrovės pažinimo modusas: Augustinas nori pažinti per pasakojimą, ir per dievišką iliuminaciją. Todėl paskutiniosios, meditatyvios, išpažinimų knygos labai svarbios, – jos Augustino gyvenimą *in historia profana* įrėmina dieviškojoje istorijoje, leidžia pamatyti individualios sielos kelionę *in historia sacra*, suteikdamos papildomą reikšminį lygmenį. Tame, be abejonės, slypi žmogiškosios būklės apmąstymas ir žinia, kad kiekvieno individo gyvenimas yra įprasminamas per tikėjimą ir santykį su dieviška tiesa. *Confessiones* pabaigos knygos leidžia matyti Augustino gyvenimą platesniame diskurse, istorija, papildyta filosofinio svarstymo ir maldos, virsta tam tikra alegorija.

Augustinas įgudusia ranka ir sąmoningai manipuliuoja visomis Genette'o kategorijomis – pasakojimo tvarka, trukme, dažniu, būdu, balsu, realumo plotmei pritaikydamas sufikcinimo priemones ir siekdamas skaitytojo sąmonėje sužadinti iliuminaciją, siekdamas atverti neatsivertusius per savo paties pavyzdį, bet tuo pačiu atsivertusiems siūlydamas gilesnį dieviškosios tiesos pažinimo galimybę, t. y. pasakojimo lygmens sufikcinimo aktais vedama prie transgresijos. Apskritai, pasitelktos Genette'o kategorijos padeda išryškinti ne tik pačią pasakojimo metalepsę paskutinėse knygose t. y. ką Augustinas *daro* su pasakojimu, bet ir pastebėti, kad jis šiuos savo veiksmus reflektuoja. Skirtumai tarp autobiografinio pasakojimo ir pabaigos knygų toli gražu ne vien stilistiniai, jie atliepia ir Augustino plėtojamas savęs pažinimo, atminties ir tiesos temas.

5.3. Nuo atminties prie autofikcijos: figūrinės pasakojimo strategijos *Confessiones*

Svarstydamas šias savęs pažinimo, atminties ir tiesos temas Augustinas pateikdamas, atrodytų, bendro pobūdžio įžvalgas, tuo pačiu pateikia beveik konceptualias teorines įžvalgas apie savo pasakojimo ir pasakojamos praeities konstravimą. Pavyzdžiui, X knygoje, jis pademonstruoja kuo puikiausią,

beveik nejaukiai postmodernų, supratimą apie tai, kad bet kokia atminties rekonstrukcija pirmiausia yra būtent konstrukcija. Kalbėdamas apie žmogiškąją atmintį, ją perteikia pasitelkdamas erdvės, kurioje kaupiamos juslinės patirtys, metaforas: kaip menę, laukus, erdvius rūmus: <...> *venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri* ***innumerabilium imaginum*** *de cuiuscemodi rebus sensis invectarum*[87] (*Conf.* 10.8.12, paryškinimas – M.T.); arba: [*i*]*ntus haec ago, in aula ingenti memoriae meae*[88] (*Conf.* 10.8.14). Patikslinęs, kad kalbama, žinoma, ne apie fizinę, o apie vidinę erdvę, jis atmintį nusako kaip vietą, kurioje susitinka patį save – savo veiksmus, jų aplinkybes, jausmus (Karfikova, 2020, p. 176). Iš esmės Augustinas prabyla apie tapatybės *konstravimą* per atmintį:

> *Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam* ***similitudines rerum*** *vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.* [89] (*Conf.* 10. 8.14, paryškinimas – M.T.)

Tai ne kas kita kaip savęs konstravimas pasiremiant atmintimi – viena vertus, Augustinas aiškiai įvardija iseriškos atrankos momentą, kai rekonstruodamas ankstesnę patirtį, ir norėdamas ją papasakoti, subjektas „atminties menėje“ turi surasti atskirus jos elementus, kita vertus, čia kalbama ir apie pačią vaizduotę, kuri realumo plotmės pagrindu – to, kas patirta jusliškai – gali (re)konstruoti vaizdinius pagal panašumą: t. y. *similitudines rerum*. Vaizdiniai (*imagines*) juslėmis patirtų dalykų šioje menėje kaupiami ir, atrodo, skirstomi – pagal šviesą, spalvą, formą, garsą, kvapą ir pan. (Karfikova, 2020, p. 176). Tokios rekonstrukcijos vaizdinių pagrindu produktas yra ir pats I–XI knygų analepsės Augustinas. To Augustinas neslepia ir plačioje autobiografinėje analepsėje, pertraukdamas pasakojimą ir savotiškai (auto)komentuodamas

---

[87] Liet.: „[i]r prieinu atminties laukus ir erdvius rūmus, kur yra visokio pobūdžio dalykų nesuskaičiuojamų vaizdinių, suneštų pažinus tuos dalykus jusliškai, lobynai.“ (*Conf.* 10.8.12).

[88] Liet.: „Tai aš darau viduje, milžiniškoje savo atminties menėje.“ (*Conf.* 10.8.14)

[89] Liet.: „Ten aš susitinku ir pats su savimi ir prisimenu, ką, kada ir kur dariau ir kaip buvau nusiteikęs, kai dariau. Ten yra visa, ką atmenu: tai, ką patyriau, arba tai, kuo patikėjau. Naudodamasis tokia gausybe, aš išvedu vis naujus ir naujus vaizdinius, panašius į tai, ką patyriau, arba į tai, kuo patikėjau remdamasis tuo, ką patyriau, ir pats susieju juos su praeities dalykais ir iš jų nuaudžiu būsimus veiksmus, įvykius bei viltis, ir visus šiuos dalykus vėlgi mąstau tarsi dabar esančius.“ (*Conf.* 10. 8.14)

pasakotojo patikimumą, pavyzdžiui, kalbėdamas apie kūdikystę: *[n]on enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram. Et memini hoc, et unde loqui didiceram, post adverti*[90] (*Conf.* 1.8.13) – tai, kas pasakojama apie Augustino mokymąsi kalbėti, rekonstruojama remiantis vėlesne patirtimi. Apie atmintį kalbama kaip iki galo neaprėpiamą, galingą erdvę (*e. g. penetrale amplum et infinitum*[91], *Conf.* 10.8.15), tad ir apie patį save kalbama kaip sau pačiam neaprėpiamą: *nec ego ipse capio totum, quod sum*[92] (*Conf.* 10.8.15). Tai susiję ir su kiekvieno pasakojimo fiktyvumo[93] elementais: be atrankos ir kombinavimo pasakojimas neįmanomas, kaip ir istorija, kurios laikas tobulai atitinka pasakojimo laiką, *de facto* neįmanoma, tad *Confessiones* pasakotojas aiškiai supranta negalintis pateikti *visos* tiesos apie save. Tai galima matyti ir kaip *Confessiones* pasirodantį epistemologinį nuolankumą. Suvokdamas tai, kad transgresija ir transcendentinis pažinimas kyla iš vidinio, o ne išorinio pasaulio, kaip ir tai, kad pasitelkia retorines strategijas, jis pasakojimą sąmoningai pabaigoje nuo kūniškos tikrovės įvykių naracijos pasuka link spekuliatyvaus svarstymo (Vance, 1984, p. 401) ir maldos.

Tad Augustino autobiografinį pasakojimą iš tiesų galima įvardinti kaip tam tikrą autofikciją. Nėra vieningo sutarimo dėl sąvokos (žr. Dix, 2022), tačiau čia ją vartojame ne buitine prasme (pvz., faktai pramaišiui su pramanais), o suprantame Iserio paradigmoje, kaip sąmoningai literatūrinėmis sufikcinimo priemonėmis, siekiant paveikti auditoriją, transformuojamą autobiografinį pasakojimą. Nors pati Augustino išpažintis nėra pramanas, Augustino tapomas savęs paties paveikslas kalboje yra selektyvus, gausus simbolinių reikšmių, jis rodo ir literatūrines intencijas, ir literatūrines ambicijas: atrodo, tai vienu metu ir atvira, nuoširdi išpažintis, ir skrupulingai nugludinta retorinė konstrukcija, kuri skaitytojui sukelia tam tikrą malonumą: [*n*]*am confessiones praeteritorum malorum meorum, <…> cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: "Non possum", <…> Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt*[94] (*Conf.* 10.3.4).

---

[90] Liet.: „Jau nebuvau kūdikis, kuris nekalba, o buvau kalbantis vaikas. Tai jau atsimenu, o vėliau supratau, kaip išmokau kalbėti. (*Conf.* 1.8.13)

[91] Liet.: „erdvi ir beribė šventovė (*Conf.* 10.8.15)

[92] Liet.: „aš pats nesutalpinu viso to, kas esu (*Conf.* 10.8.15).

[93] Čia apie fiktyvumą kalbame iseriška prasme, be implikacijos, kad Augustino pasakojimas yra pramanas ar melas.

[94] Liet.: „Nes mano praėjusių nuodėmių <…> išpažinimai, kuomet yra skaitomi ir jų klausomasi, sužadina širdį, kad ji neužmigtų neviltyje ir netartų: „Neįstengiu“, <…> Ir džiugu geriems girdėti apie praėjusias nuodėmes tų, kurie jų atsikratė, ir ne dėl to džiugu, kad tai nuodėmės, bet dėl to, kad jos buvo, o dabar jų nebėra. (*Conf.* 10.3.4)

Nuodėmes beigi pagundas įveikęs pasakotojas maloniu pavyzdžiu kviečia skaitytojus į dievišką dabarties apmąstymą, išgriaudamas „ketvirtąją autobiografijos sieną“ ir primindamas, kad dvasinis pasaulis ir dievas yra nuolatinis krikščionio meditacijos objektas.

Nors Augustinas, kaip kalbėjome, reflektuoja savo atminties ir pasakojimo rekonstrukcinį pobūdį ir tam tikrą nepatikimumą realumo atžvilgiu, atskirai verta pažvelgti į tai, kaip autobiografinis pasakojimas ne tik konstruojamas mikrolygmenyje, bet ir selektyviai formuojamas makrolygmenyje, kai per atskirų pasakojimų sąsajas ir reikšminius pasikartojimus kuriama Augustino atsivertimo anticipacija. Tam dėmesio yra skyrę Archambault (1986) ir Vessey (2005), kurie abu nemažą jo dalį paskyrė būtent VIII *Confessiones* knygoje pasirodančiam Ponticijono pasakojimui, per kurį dar labiau išryškėja Augustino pasakojimo apgalvotas daugiasluoksniškumas. Archambault šį epizodą įvardija kaip ilgiausią hipodiegetinį[95] pasakojimą *Confessiones* (Archambault, 1986, p. 112), o Vessey analizuodamas šį epizodą kalba apie Augustino pasakojime pasirodantį savotišką krikščionišką realizmą, kai kalbant apie kūniškus įvykius kuriama antrinė reikšmė – apie figūrinį pasakojimą, kuris kaip ženklas nurodo ne vien į tai, kas pasakojama (denotacinis kalbėjimas), bet ir antrinę (figūrinę) reikšmę, kuri išpildo ir įprasmina pirmąją (Vessey, 2005, 237–238), pabrėždamas, kad šiuo atveju biblinės tipologijos[96] principas taikomas ne Šventojo Rašto istorijai, kas būtų įprasta praktika, o būtent sekuliariam pasakojimui. Pasakojimas pasitelkiamas kaip figūra atskleisti vėlesnį pasakojimą. Greta jau aptarto pasakojimo tvarkos, trukmės ir t. t. valdymo, čia galime matyti dar dvi Augustino pasitelkiamas sufikcinimo priemones, pasireiškiančias platesniame lygmenyje: savotišką figūrinės paradigmos kūrimą per tipologinius pasikartojimus, ir pasakojimo lygmenų keitimą per hipodiegetinius pasakojimus. Jau kalbėjome apie tai, kad pagrindinio analeptinio pasakojimo centre – paties Augustino atsivertimo istorija. Augustinas pasitelkia metalepses ir hipodiegetinius pasakojimus tam, kad pasakojimo struktūroje sukurtų tam tikrą savo paties atsivertimo istorijos tipologinį kontekstą, t. y. pasakoja istorijas, kurias galime matyti kaip

[95] Paties Genette’o nevartojamas terminas, Archambault (1986) ir kiti vėlesni naratologai vartoja terminą nusakyti tam, ką Genette’as įvardija kaip metadiegetinį pasakojimą, tačiau pabrėžiant jo žemesnį lygmenį pasakojimo atžvilgiu, t. y. šalutiniam pasakojimui, įterptam į pagrindinį, nusakyti.

[96] Turime omenyje struktūrinę Biblijos ir jos aiškinimo prielaidą, kad Šventasis Raštas pats save aiškina, t. y. Senajame Testamente Naujasis yra paslėptas, o Naujajame Testamente Senasis yra atskleistas; ST ir NT įvaizdžių tipologines sąsajas ir t. t.

Augustino atsivertimo tekstines anticipacijas, jo paties atsivertimą rėminančias ir (skaitytojui) nušviečiančias platesniame kontekste.

VIII *Confessiones* knygoje, prieš pat aprašant paties Augustino atsivertimą, ši figūrinių paradigmų kūrimo strategija yra matoma geriausiai. Augustinas į pagrindinę analepsę įterpia hipodiegetinį pasakojimą, kuriame pateikia eilę atsivertimo istorijų. Pasakotojas atsimena kaip Simplicijonas (kuris „buvo kaip tėvas" (*Conf. 8*.2.3) Augustino susižavėjimą ir pagarbą pelniusiam, o vėliau esminį vaidmenį kelyje į krikštą suvaidinusiam Ambraziejui) papasakoja apie išsilavinusio, žymaus Romos retoriaus Marijaus Viktorino, kurio garbei Trajano forume buvo pastatyta skulptūra, ir kuris esą įveikė savo kaip intelektualo puikybę, atsivertimą į krikščionybę. Augustinas Simplicijonui prisipažįsta ir tai, kad yra skaitęs „kai kurias platonikų knygas, kurias į lotynų kalbą buvo išvertęs Viktorinas" (*Conf.* 8.2.3). Nors mokslininkai, narstantys Viktorino biografiją, svarsto, kuriuos tiksliai veikalus Augustinas galėjo skaityti, kaip ir tai, ar jo skulptūra Trajano forume atsidūrė prieš ar po atsivertimo, Vessey bandymus žvelgti į šį epizodą kaip į istorijos šaltinį radikaliai įvardija kaip „jėgų švaistymą" (Vessey, 2005, p. 245). Vessey teigimu į šiame pasakojime pasirodantis Viktorinas tėra ženklas (signifikantas), skirtas atskleisti Augustino – taip pat puikaus retoriaus, o vėliau – krikščionių teologo – paveikslui, jį išryškinti, ir *Confessiones* tekste yra traktuotinas, *De doctrina* terminais kalbant, kaip *signa ambigua* (Vessey, 2005, p. 245). Toks šio hipodiegetinio pasakojimo traktavimas nėra išimtinis, tyrėjai apskritai nemažai kalba apie *Confessiones* komplikuotą santykį su istoriškumu – įtariam šiandienos skaitytojui išties sunku pasakojimą laikyti faktine prasme teisingu, kai tekstas pilnas gerai žinomų ir atpažįstamų topų (Shanzer, 1992, p. 40; Courcelle, 1957, p. 29–31) Per Viktorino pavyzdį įsteigiama paradigma, kurioje Augustinas tampa dar vienu personažu, besileidusiu į Dievo paieškas, su kuriuo galima tapatintis. Labai paprastai tariant, jei atsiversti pavyko tokiam pagoniško pasaulio šlove papuoštam kaip Viktorinas, pavyks ir Augustinui, o jei pavyko nuodėmingajam Augustinui – pavyks ir skaitytojui. Tad Viktorinas pasakojime kaip veikėjas, jei jį apskritai galima vadinti veikėju, tėra figūra, veidrodinis Augustino atspindys.

Čia, atrodytų, apsiribojus vien Viktorino pavyzdžiu, būtų galima suabejoti, ar mūsų prielaida, kad Augustinas sąmoningai kuria figūrinę paradigmą, konstruoja pasakojimą galvodamas apie skaitytoją, sąmoningai kuria savojo atsivertimo anticipacijas, nėra kiek perlenkta. Tačiau Augustinas galimas abejones išsklaido kitu į tą pačią paradigmą patenkančiu pavyzdžiu, kuris apima taip pat ir skaitymo dėmenį. Augustinas susieja Viktorino istoriją su kitu pasakojimu, papasakotu netikėtai pas Augustiną ir Alypijų užsukusio

Ponticijono (*Conf.* 8.6.14). Kalba pakrypsta apie šv. Antano gyvenimą, tekstą, kurį netikėtai aptikę ir perskaitę du romėnų pareigūnai (pagonys) buvo taip įkvėpti, kad tuojau pat atsižadėję žemiškojo gyvenimo gėrybių ir pasekę šv. Antano pavyzdžiu paskyrė gyvenimą Dievui. Ponticijono, užsukusio į nedidelį namelį Milane, pasakojimo atveju galime matyti net ir scenografines paraleles: Ponticijono pasakojamoje istorijoje du bičiuliai romėnai taip pat vaizduojami nedidelio namo sode, o Augustinas atsivers sode, būdamas dviese su Alypijum; maža to, Ponticijonas netikėtai ant Augustino stalelio randa knygą – Pauliaus laiškus, o du atsiversiantys Romos pareigūnai minėtame epizode randa šv. Antano gyvenimą. Šias ir kitas figūrines paradigmas ypač gražiai, nors ir įmantriai, apibūdina Archambault:

> *Ponticijono pasakojamas subnaratyvas yra apie du draugu, kurie Tryre, mažame namelyje, sode, aptiko* Šv. Antano gyvenimą*, virsta veidrodžiu veidrodyje, dėžute dėžutėje. Tryro mažojo namelio scena yra Milano mažo namelio scenos atspindys; ši scena savo ruožtu tampa veidrodine būsimos Milano sodo scenos anticipacija: dėžutė dėžutėje dėžutėje. Bet argi nėra taip, kad visas pagrindinis* Confessiones *pasakojimas yra daugybės atsitiktinių susitikimų su knygomis ir draugais istorija – literatūros sode ir filosofijos trobelėje – kurie galiausiai vedė prie tos Knygos atradimo ir Augustino knygos gimimo? Čia turime keturgubą* mise en abyme *ir bent keturių dėžučių rinkinį*[97]. (Archambault, 1986, p. 115–116).

Tokį figūrinį šių hipodiegetinių pasakojimų pobūdį, beje, išduoda ir lyg pasakos preambulė pradžioje nuskambantis *[q]uodam igitur die (non recolo causam, qua erat absens Nebridius)*[98] (*Conf.* 8.6.14) arba kiek vėliau – *nescio quando*[99] (*Conf.* 8.6.15), arba tiesioginės kalbos – tokios retos pasakojimo visumoje – pasirodymas. Ten pat Archambault atkreipia dėmesį ir į tai, kad pačioje VIII knygos pradžioje Augustinas – tarsi nusakydamas savo esamą būklę, dar prieš visus veidrodinius pasakojimus, suformuosiančius figūrinę paradigmą, atkartodamas pirmąjį Pauliaus laišką Korintiečiams, sako: *[d]e vita tua aeterna certus eram, quamvis* eam in aenigmate *et* quasi per speculum *videram*[100] (*Conf.* 8.1.1). Pastarieji hipodiegetiniai VIII knygos pasakojimai, jei nėra *aenigma*, tai tikrai yra toks *speculum*. Tiesa,

---

97 Vertimas – M. T.

98 Liet.: „Taigi, vieną dieną – neprisimenu, dėl kokios priežasties nebuvo tada Nebridijaus <...>“ (*Conf.* 8.6.14).

99 Liet.: „nepamenu kada“ (*Conf.* 8.6.15).

100 Liet.: „nors jį ir buvau matęs „mįslingu pavidalu ir lyg veidrodyje“ (*Conf.* 8.1.1)

Archambault argumentą galima kiek sustiprinti – nors aptartas naratyvinio lygmens pokytis iš Augustino autobiografinės metalepsės į hipodiegetinį Ponticijono naratyvą, ne mažiau, ir ne vien dėl *speculum*, verta atkreipti dėmesį Pauliaus laiško Korintiečiams įvedimo metalepsę. Augustinas cituoja, tačiau kupiūruodamas, ši eilutė Vulgatoje pilnai skamba taip: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc* ***autem facie ad faciem***. ***Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.***[101] (1 *Kor* 13,12; paryškinimai – M.T.). Metalepsėje nutylima, bet skaitytojui, atpažįstančiam nuorodą, veikiausiai atpažįstama teksto dalis atrodo ne mažiau svarbi kalbant apie Augustino pasakojimo lygmenis ir autoreferentiškumą: *facie ad faciem* skamba netgi triprasmiškai, turint omenyje, kad Augustinas pasakos apie jam veidas į veidą pasakojamas atsivertimo istorijas, jau nekalbant apie tai, kad tiek *facie ad faciem*, tiek juo labiau pilno būsimo pažinimo pažadas Augustino nutylėtoje eilutės pabaigoje, skamba kaip visiškai tiesioginė knygos gale laukiančio atsivertimo anticipacija. Apie transformaciją kalba ir ankstesnė eilutė, 1 Kor 13, 11: *[c]um essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*[102], o 1 *Kor* 13, 9 – apie dalinį tikrovės pažinimą per kūniškus (taip pat ir kalbos: *linguae cessabunt*, 1 *Kor* 13, 8) ženklus: [*e*]*x parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus*[103]. Tad Augustino naratyvo struktūroje, be to, ką įvardijo Archambault, esama dar vienos, metaleptinės, dėžutės, įvedančios intertekstualias reikšmes, ir patvirtinančios jo išvadą, kad kiekvieną kartą keisdamas pasakojimo lygmenis, kiekvienos metalepsės ar hipodiegezės atveju, Augustinas tai daro apmąstytai ir sąmoningai. Tuo pat metu per figūrinę paradigmą ryškinamas ir jaunojo Augustino neigiamas (tipologijos atžvilgiu) paveikslas, jis pats greta aptartų atsivertimų (*Conf.* 8.7.17) konstatuoja, kad per dvylika metų nuo Cicerono *Hortenzijaus* perskaitymo, kai pajuto potraukį tiesai, vis dar nepriėmė tikėjimo, tad pasakojime sukuriamas savotiškos skubos ir spaudimo jaunajam Augustinui įspūdis. Metalygmenyje peršasi ir sugretinimas su ilgai keliavusiu „sūnumi palaidūnu“ (*Lk* 15)[104]. Vessey tokiame figūrinės autobiografijos principe

[101] Liet.: „Dabar mes regime lyg veidrodyje, mįslingu pavidalu, o tuomet regėsime akis į akį. Dabar pažįstu iš dalies, o tuomet pažinsiu, kaip pats esu pažintas.“ (1 *Kor* 13,12)

[102] Liet.: „Kai buvau vaikas, kalbėjau kaip vaikas, mąsčiau kaip vaikas, protavau kaip vaikas; tapęs vyru, mečiau tai, kas vaikiška.“ (1 *Kor* 13, 11).

[103] Liet.: „Mūsų pažinimas dalinis ir mūsų pranašystės dalinės“ (1 *Kor*, 13, 9).

[104] Toks savęs ar savo gyvenimo scenų vaizdavimas netiesiogiai per biblinę ar literatūrinę paralelę čia nėra išimtinis – Shanzer greta šios paralelės pastebi dar bent dvi: jaunasis Augustinas nuo Monikos iš Kartaginos pabėga į Romą panašiai kaip Enėjas, apgavęs Didonę, o kelias į tikrąjį tikėjimą, klaidžiojant

įžvelgia ir dvi konkrečias susipynusias įtakas – šv. Jeronimo kūrybą[105], kaip krikščionišką bandymą matyti save pasaulio istorijos rėmuose ir šventųjų gyvenimų pasakojimo gaires (Vessey, 2005, p. 241–245), ir visiškai kitokią – Apulėjaus įtaką, iš kurio romano Augustinas galėjo nusižiūrėti literatūrinį modelį ir iš dalies – patį pasakojimo principą, kuris taikomas analepsėje: tai pirmo asmens pasakojimas, kuriame paties pasakotojo gyvenimas parodomas kaip neigiamas pavyzdys su teigiama atomazga – nuodėmingus nuotykius ir klystkelius seka religinė transformacija (Vessey, 2005, p. 247–253).

Čia išskyrėme tik hipodiegetinius pasakojimus ir metalepsę esančius VIII knygoje, tačiau tokių ir panašių, kartais akivaizdžiai didaktinių figūrinę reikšmę turinčių mikropasakojimų yra gerokai daugiau, *e. g.* pasakojimas apie gydytoją Vindicijoną (IV knygoje), astrologija besidomėjusį Firminą (VII knygoje). Tačiau ne mažiau įdomi už pačius pasakojimus yra pasakojime pasirodanti paties Augustino-veikėjo reakcija į juos, kai aprašoma kaip per išgirstą (mimetinės prigimties!) pasakojimą išgyvenama tam tikra transgresija ar net transcendencija. Pirmiausia, Augustinas patį pasakojimą, kurį galėtų pateikti pats iš pasakotojo perspektyvos, pateikia pasakodamas apie pasakojimą: per Ponticijono figūrą, tokiu būdu erdvėje mums pateikdamas du objektus – Augustiną ir Ponticijono pasakojimą – kurių santykis rodomas skaitytojui. Tai leidžia trukmės požiūriu sulėtinti pasakojimą (Archambault, 1986, p. 113), t. y. sukurti įtampai prieš kulminaciją pasitelkiama retardacija. Augustinas pats savo reakciją į girdimą istoriją nusako kaip vidinį procesą:

> *Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, Domine**, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum**, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, **et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus**.*[106] (*Conf.* 8.7.16, paryškinimai – M.T.)

Augustino patiriamas išgyvenimas išgirdus Ponticijono pasakojimą visais lygmenimis be galo įdomus mūsų tyrimo kontekste, nes yra tobulas pavyzdys

---

neoplatonizmo klystkeliais, primena Mozę ir Pažadėtąją žemę (Shanzer, 1992, p. 40–41).

[105] Vessey pastebi ir tai, kad Jeronimo *Chronicon* taip pat kalbama apie Marijų Viktoriną ir jo skulptūrą, tad Augustinas galėjo paimti istoriją iš pastarosios (Vessey, 2005, p. 242).

[106] Liet.: „Šitaip pasakojo Ponticijonas. O tu, Viešpatie, **jam kalbant gręžei mane į mane patį**, nukreipdamas [mano žvilgsnį] nuo mano nugaros, į kurią buvau atsisukęs, nes nenorėjau regėti savęs, ir **pastatei mane priešais mano veidą, idant pamatyčiau, koks esu pasibjaurėtinas, koks suluošintas ir purvinas, gėdingas ir žaizdotas**.“ (*Conf.* 8.7.16; paryškinimas – M. T.)

to, apie ką kalbėjome ketvirtajame šio tyrimo skyriuje: fiktyvumo ženkluose, iliuminacijos, transgresijos ir trinarės teksto suvokimo struktūros. Pirmiausia, turime figūrinį pasakojimą pasakojime, kuris – nors gal ir turi pagrindą realumo plotmėje – yra Augustino modeliuojamas pasitelkiant sufikcinimo aktus, ką aptarėme apžvelgdami jo veidrodinį pobūdį. Antra – pasakojimas pasiekia Augustiną per kalbos ženklus, Ponticijonui kalbant. Trečia, klausydamasis pasakotojo Augustinas išgyvena savęs pažinimo procesą *viduje*, per sąmonės nukreiptumą į savo pačios vidų (ne į kūnišką ženklą, ar tai ką jis ženklina kūniškoje realumo plotmėje, o į pačiame subjekte esančią iliuminacijos (Iseriui – įsivaizdavimo) plotmę). Ketvirta – Augustinas bando tapatintis su atsivertimo istorijų herojais ir galiausiai net bando (galėtume sakyti, pagal Platono mokymą) geruosius pavyzdžius pamėgdžioti, o atsisukimo į save momentą, ko gero, galime laikyti savotišku atpažinimo momentu. Tarsi to būtų negana, penkta – jei sutinkame su Archambault, kad Marijaus Viktorino istorija ir dviejų atsivertusių Romos pareigūnų papasakota istorija yra paralelinės, veidrodiniu principu įkomponuotos Augustino atsivertimo anticipacijos, tai lygiai taip patys Simplicijono ir Ponticijono pasakojimai, o ir pats šv. Antano gyvenimas, turėtų būti laikomi Augustino *Confessiones* anticipacija ir provaizdžiu, todėl šį Augustino aprašytą pasakojimo emocinį išgyvenimą lygiai taip pat pagal implikaciją galėtume interpretuoti kaip Augustino išsakomą bent dalinį lūkestį tam, kokį poveikį turėtų turėti *Confessiones.* Toks išgyvenimas atitinka Kotzé siūlytų žanrų (autobiografinis, egzegetinis, apologetinis, protreptinis, paraenetinis tekstas, psalmynas, malda, giesmė, žr. 2020, p. 39–44) tikslus, asmeninė istorija paverčiama universaliu Apvaizdos veikimo liudijimu skaitytojams (Byrne, 1989, p. 27–29). Tačiau tai taip pat, akivaizdu, leidžia *Confessiones* klasifikuoti ir kaip autofikciją: čia matome autobiografijos, antikinio romano elementų, tragiško patoso, šventųjų gyvenimų, biblinės tipologijos elementų pilną daugiasluoksnį literatūros kūrinį. Q*uod erat demonstrandum*.

Paradoksaliai būtent autofiktyvi pasakojimo prigimtis leidžia pasakojimui sudaryti *tikro* ir *teisingo* pasakojimo įspūdį, galima būtų sakyti, kad Augustino pasakojimo konstrukcija atitinka Aristotelio išsakytą įvykių „būtinumo arba tikėtinumo“ lūkestį. Pasakojimas vientisas, tolygus, lengvai suvokiamas. O‘Donnellis pastebi, kad būtent dėl tokio pasakojimo pobūdžio Augustino autofikcija yra gana nekritiškai priimama modernių istorikų[107],

[107] Čia verta būtų bent trumpai paminėti ir O’Donnellio iš dekonstrukcinės perspektyvos pateikiamus istorinius *Confessiones* fiktyvumo argumentus. Augustino pasakojimą apie manichėjizmo laikotarpį jis laiko labai abejotinu ir labai sąmoningai, dėl vėlesnio atsivertimo, nureikšminamu periodu (O’Donnell, 2005a, p. 217); pastebi tai, kad Alypijaus, aptikto *in flagrante delicto* nekaltumas

kurie tiki prielaida, kad žmogaus asmenybė gali būti tokia vientisa, racionali, taip iš tikrųjų redukuodami pačią tikrovę ir sutikdami ją įrėminti linijiniame pasakojime (O'Donnell, 2005a, p. 214–215). Visas Augustino pasakojimas *Confessiones* yra performatyvus, ir ne tik todėl, kad pats tekstas yra malda, Dievo pašlovinimo religinis aktas, bet ir todėl, kad tai yra pats save steigiantis pasakojimas. (Nuodėmės) išpažinimas klasikinėje, ypač ikikrikščioniškoje, kultūroje dažniau buvo matomas kaip savidestrukcijos aktas, o Augustinas krikščioniškoje paradigmoje šią struktūrą apverčia, jo išpažintis tai yra savikonstrukcinis aktas (O'Donnell, 2005a, p. 217), nebūtinai istoriškai tiksli, bet įtikinama ir kitus, nei istorinio tikslumo, tikslus sau kelianti tekstinė autofikcija.

įrodinėjamas labai primygtinai (O'Donnell, 2005a, p. 212– 213). Tačiau bene įdomiausiai O'Donellis leidžiasi į mintinį eksperimentą kritikuodamas istorikus, tarp jų iš dalies ir Peterį Browną, kurie rengdami Augustino biografijas perima *Confessiones* pasakojimo prielaidas ir struktūrą. Moderniuose biografiniuose pasakojimuose, anot jo, apie 40 proc. pasakojimo skiriama *Confessiones* aprašomam periodui, o 60 proc. – likusiam laikui, kuriame Augustinas nuveikė didžiąją dalį darbų, dėl kurių yra prisimenamas, kitaip tariant, nors biografų tikslas yra papasakoti apie Augustiną vyskupą, filosofą, rašytoją, paties Augustino „išpažintasis" ir sukonstruotas Augustinas vis tiek dominuoja pasakojimuose, o biografai – ar jie būtų palankūs, aršiai kritiški, ar dėmesingi detalėms – perima Augustino pasakojimą ir centriniu Augustino gyvenimo įvykiu laiko būtent atsivertimą Milane (O'Donnell, 2005a, p. 213). Norėdamas parodyti, kad tas pats gyvenimas gali būti atspindėtas daugybiniais ir skirtingais naratyvais, O'Donnellis leidžiasi į nuo *Confessiones* atsietą spekuliaciją apie laikotarpį sekusį po atsivertimo Milane, apie kurį iš esmės nėra nieko aiškaus (Suk Ahrase, anuometinėje Tagastėje, nėra jokių aiškių Augustino pėdsakų), pateikdamas bent tris galimo rekonstrukcinio pasakojimo versijas.

6. IŠVADOS

I. Augustinas perinterpretuoja fikcijų ir fiktyvumo vietą krikščioniškoje kultūroje. Jis atskiria melą nuo fiktyvių pasakojimų, aiškiai suprasdamas hipotetinę fikcijų prigimtį. Nors jis neišsižada dualistinio, aiškia ontologija pagrįsto žvilgsnio į tikrovę, tačiau nutolsta nuo platoniškojo požiūrio, atskirdamas fikcijos ontologinio statuso ir moralinio vertinimo problemas – fiktyvaus pasakojimo ontologinis statusas (tai, kad menas „pamėgdžioja“ empirinę tikrovę) Augustinui nebėra moralinę vertę apibrėžiantis veiksnys, fikcijos nėra *apriori* moraliai defektyvios, jos vien dėl savo ontologinio statuso netampa melu. Visi pasakojimai tėra juslėmis patiriamų ženklų rinkiniai. Platono ontologinį vertinimą čia pakeičia teleologinis: pasakojimo – nesvarbu, fiktyvaus ar ne – moralinę vertę apibrėžia jo turinys ir intencija. Grožinės literatūros ar figūratyvaus pasakojimo intencija nėra apgauti, todėl tokie pasakojimai žymiai vertingesni, nei melagingos erezijos, kurios yra moralinis blogis. Tačiau iš teleologinės perspektyvos Augustinui fiktyvūs pasakojimai ir jų keliami estetiniai išgyvenimai neatrodo vertingi savaime, jei neveda į sielos išganymą. Atvirkščiai, ontologinės reikšmės teikimas kūniškiems ženklams slepia stabmeldystės potencialą. Tad nors pagoniškosios epochos grožinė literatūra nelaikoma moraliai vertinga, toks Augustino požiūris atveria kelią fikcijas ir fiktyvumo elementus integruoti į krikščioniškąją kultūrą. Figūratyvią raišką jis mato kaip būdingą ir būtiną žmogui dėl pačios kūniškos prigimties, suvokia ją kaip žmogiškosios būklės vieną iš atributų. Metafora ir alegorija Augustinui tampa vienais esminių krikščioniško ugdymo instrumentų, o krikščioniška fikcija – tinkama priemone perteikti moralines ir dvasines tiesas naujos epochos kontekste.

II. Šiuolaikinių literatūros teorijų perspektyva – Wolfgango Iserio literatūrinės antropologijos perspektyva ir recepcijos teorija, neapsiribojančios binarine tikrovės ir fikcijos opozicija, leidžia naujai atverti Augustino hermeneutinį teksto suvokimo modelį. Augustinas pasiūlo trinarę teksto suvokimo struktūrą, kuri peržengia dualizmo ribas. Jo fiktyvaus teksto sampratos negalima redukuoti tik į platonišką binarinę tiesos ir melo opoziciją. Teksto suvokimą Augustinas, struktūriškai panašiai kaip ir Iseris, aiškina per ekstratekstinės (išorinis empirinis pasaulis), intratekstinės

(ženkliškas tekstas kartu su jo fiktyvumo plotme) ir subjekto (subjekto vidinis pasaulis kartu su jame slypinčia iliuminacija) plotmių trinarį santykį. Tai reiškia, kad Augustino biblinio teksto hermeneutikoje galime matyti glūdintį moderniųjų recepcijos teorijų, išryškinančių skaitytojo vaidmenį teksto suvokimo akte ir teksto daugiareikšmiškumą, potencialą.

III. Trinarė teksto suvokimo struktūra lemia ir tai, kad fiktyvumą Augustinas suvokia ne per priešpriešą tiesai, bet kaip integralią pažinimo proceso dalį. Tekstas kaip kūniškų ženklų (signifikantų) visuma matomas tarsi jungiamoji grandis tarp tikrovės į kurią nurodo (signifikatų) ir subjekto viduje slypinčios dieviško pažinimo potencijos, aktualizuojamos per šių trijų dėmenų santykį. Skaitymo akto metu patiriami fiktyvumo elementai Augustino koncepcijoje matomi kaip galintys vesti į transgresyvią patirtį ir plečiantys pažinimo ribas. Tas pats struktūrinis ženklo bruožas, kurį mimetinė platoniškoji tradicija laikė įtartinu – fiktyvaus ženklo neatitiktis tikrovei – Augustino hermeneutikoje tampa esmine figūratyvaus skaitymo sąlyga. Iserio teorinė triada leidžia pamatyti, kad Augustino mąstyme fiktyvumas reabilituojamas ne nepaisant savo hipotetiškumo, o per jį. Augustinas, kaip ir Iseris, skaitymą laiko vienu iš tikrovės pažinimo modusų, o tai, ką recepcijos teorija įvardija kaip transgresiją, išplečiančią žmogaus sąmonę vaizduotės erdvėje, Augustinas formuluoja kaip transcendenciją, patiriamą per subjekte pasireiškiančią dievišką iliuminaciją, kai paveikta kūniškų ženklų subjekto sąmonė nukrypsta į savo vidų ir kontempliuoja dievišką tiesą. Teksto fiktyvumo plotmė, provokuodama subjektą pereiti nuo naracijos prie meditacijos, skatina peržengti ribas – įgalina transgresiją ir transcendentinį pažinimą. Tokį pažinimą, kuris nebūtų įmanomas sąmonei krypstant į pačius kūniškus juslinio pasaulio fenomenus, realumo plotmę. Tad Augustinas reabilituoja fiktyvumo vaidmenį krikščioniškoje kultūroje ne tiek naujai apibrėždamas ontologinį statusą, kiek numatydamas jam funkcinį vaidmenį tikrovės pažinime.

IV. Augustinas fiktyvumo elementus krikščioniškoje kultūroje aproprijuoja ne tik pasiūlydamas naują pasakojimų moralinio vertinimo perspektyvą ir teksto suvokimo struktūrą, bet ir savo paties tekstinėmis praktikomis. *Confessiones* yra vienas įstabiausių tokios fiktyvumo apropriacijos pavyzdžių. Tiek *Confessiones* pasakojimo mikrolygmenyje, tiek makrolygmenyje galime matyti Augustiną pasitelkiant sufikcinimo priemones, tokias kaip realumo,

fiktyvumo ir įsivaizdavimo plotmių kombinavimas. Naratologinė perspektyva atveria konceptualiai išplėtotus, daugiasluoksnius fiktyvumo raiškos lygmenis: įmantriomis analepsėmis ir nuolatinėmis metalepsėmis grįstą pasakojimo struktūrą bei sąmoningai formuojamas figūrines paradigmas. Pasakojimas formuojamas aplink Augustino atsivertimo istoriją, kuriant paraleles bei atsivertimo anticipacijas. Biografiniai faktai čia integruojami į vientisą, Šventojo Rašto interpretacijos įrėmintą dvasinės kelionės pasakojimą, kuriame asmeninė *historia profana* transformuojama į *historia sacra*. Tai, ką Iseris įvardija kaip „atsvara grįstą naratyvo struktūrą“, Augustinas įgyvendina kurdamas reikšminę – moralinę – įtampą ne tarp protagonisto ir šalutinių veikėjų, kaip įprasta romanuose, bet tarp dviejų Augustino figūrų: pasakotojo ir veikėjo. *Confessiones* tampa puikiu pavyzdžiu, kaip fiktyvumo raiška gali būti integruota į krikščioniškosios kultūros modelį: tekstas tampa eksperimentine erdve, kurioje Augustinas ne tik plėtoja hermeneutinę strategiją, bet ir praktiškai demonstruoja fiktyvumo reabilitaciją krikščioniškosios literatūros sistemoje.

BIBLIOGRAFIJA

Šaltiniai

Aristotelis. 1990. „Poetika.“ Iš senosios graikų kalbos vertė Marcelinas Ročka. In *Aristotelis, Rinktiniai raštai*, 275–320. Vilnius: Mintis.

Aristotle, Longinus, and Demetrius. 1995. *Poetics; On the Sublime; On Style*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle. 1926. *The Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. Loeb Classical Library 193. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle. 1933. *Metaphysics, Volume I: Books 1–9*. Translated by Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle. 1995. „Poetics.“ Iš senosios graikų kalbos vertė Stephen Halliwell. In *Aristotle, Longinus, Demetrius: Poetics; On the Sublime; On Style*, 1–141. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustinas, Aurelijus. 1999. *Apie mokytoją*. Vertė Ona Daukšienė. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Augustinas, Aurelijus. 2013. *Apie krikščionių mokslą*. Vertė Darius Alekna. Vilnius: Aidai.

Augustinas, Aurelijus. 2019. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitė ir Vaidilė Staliloraitytė. Vilnius: Hubris.

Augustine. 1957. *City of God*, Volume I: Books 1–3. Edited and translated by George E. McCracken. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1960. *City of God*, Volume VI: Books 18.36–20. Edited and translated by William Chase Greene. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1963. *City of God*, Volume II: Books 4–7. Edited and translated by William M. Green. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1965. *City of God*, Volume V: Books 16–18.35. Translated by Eva M. Sanford and William M. Green. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1966. *City of God*, Volume IV: Books 12–15. Edited and translated by Philip Levine. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1968. *City of God*, Volume III: Books 8–11. Edited and translated by David S. Wiesen. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 1972. *City of God*, Volume VII: Books 21–22. Translated by William M. Green. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Augustine. 2014. *Confessions*: Books 1–8. Edited and translated by Carolyn J.-B. Hammond. London: Harvard University Press.

Augustine. 2016. *Confessions*: Books 9–13. Edited and translated by Carolyn J.-B. Hammond. London: Harvard University Press.

Augustinii, Aurelii. n.d. *Opera omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Città Nuova Editrice. Prieiga internetu: https://www.augustinus.it/

Atanazas Aleksandrietis, *Antano gyvenimas*. 2016. Vertė Robertas Dabkevičius. Palendriai: Palendrių šv. Benedikto vienuolynas.

Biblija, arba Šventasis Raštas: Ekumeninis leidimas. 2005. Vertė Antanas Rubšys, Česlovas Kavaliauskas. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.

Burton, Phillip, Joel Balserak, Hugh Houghton, and David Parker. 2015. Vetus Latina Iohannes. *The Verbum Project: The Old Latin Manuscripts of John's Gospel*. 2.0 ed. Birmingham: ITSEE, University of Birmingham. Prieiga internetu: http://www.iohannes.com/vetuslatina/.

Hesiodas. 2002. *Teogonija*. Vertė Audronė Kudulytė-Kairienė. Vilnius: Aidai.

Homeras. 1979. *Odisėja*. Iš graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas; iliustravo P. A. Šilingovskis. Vilnius: Vaga.

Paulus Orosius. 1967. *Historiarum adversum Paganos Libri VII*. Edited by Carolus Zangemeister. Hildesheim: Georg Olms.

Plato. 2005. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato. 2016. *Laws*. Edited by Malcolm Schofield and translated by Tom Griffith. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Platonas. 1996. *Faidras*. Vertė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai.

Platonas. 2014. *Valstybė*. Vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Margi raštai.

Platonas. 2022. *Ijonas*. Vertė Mantas Adomėnas. Vilnius: Phi knygos.

Sant'Agostino. 1994. *Le Ritrattazioni*. Roma: Città Nuova Editrice.

Šventasis Raštas: Senasis ir Naujasis Testamentas. 1998. Vertė Antanas Rubšys ir Česlovas Kavaliauskas. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Vergilijus. 1989. *Eneida*. Iš lotynų kalbos vertė Antanas Dambrauskas. Vilnius: Vaga.

Literatūra

Abou Dib, Fadi. 2016. *The Authority of the Bible in the Light of Wolfgang Iser and Origen: Gaps, Fictionalization and the Concept of Meaning*. Master's thesis, Jordan Evangelical Theological Seminary, Amman, Jordan.

Adams, Hazard. 1971. "Aristotle." In *Critical Theory Since Plato*, 47. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Adema, Janneke. 2021. "On Liquid Books and Fluid Humanities." In *Living Books*. https://doi.org/10.7551/mitpress/11297.001.0001.

Adomėnas, Mantas. 2022. "Įvadas". In *Ijonas*, vertė Mantas Adomėnas, 15–35. Vilnius: Phi knygos.

Alade, Adetayo Oludare. 2021. "Fiction and Ontological Independence." *Journal of Arts and Humanities* 10 (4): 64–76. https://doi.org/10.18533/jah.v10i04.2067.

Alekna, Darius. 2013. „Veikalo parašymo aplinkybės ir supratimo strategijos." In *Aurelijus Augustinas, Apie krikščionių mokslą*, iš lotynų k. vertė Darius Alekna, 9–34. Vilnius: Aidai.

Allen, Reginald E. 1996. "Commentary." In *Plato: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, 3. London: Yale University Press.

Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Archambault, P. J. 1986. "Shifts of Narrative Level in Saint Augustine's Confessions." *Augustinian Studies* 17: 109–17.

Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

Armstrong, A. H., ed. 1967. "Augustine. Sense and Imagination." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 374–79. Cambridge: Cambridge University Press.

Bacon, Francis. 2006. *The Advancement of Learning*. Houston: Dodo Press.

Barnes, Peter. 2012. "Augustine's View of History in His 'City of God'." *The Reformed Theological Review* 71 (2).

Barrow, Robin. 2007. *Plato*. London: Bloomsbury.

Beacham, Richard C. 1991. *The Roman Theatre and Its Audience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Belfiore, Elizabeth S. 1984. "A Theory of Imitation in Plato's Republic." *Transactions of the American Philological Association* 114: 121–46. https://doi.org/10.2307/284143.

Belfiore, Elizabeth S. 1992. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton, NJ: Princeton University Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt7zvqvs.

Bogaert, Pierre-Maurice. 2006. "Les bibles d'Augustin." *Revue Théologique de Louvain* 37 (4): 513–31.

Bolton, Robert, and Alan Code. 2012. "Aristotle on Knowledge." In *Epistemology: The Key Thinkers*, edited by Stephen Hetherington, 50–71. London and New York: Continuum.

La Bonnardière, Anne-Marie. 1986. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne.

Bonner, Gerald. 1970. "Augustine as a Biblical Scholar." In *The Cambridge History of the Bible*, edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans, 541–63. Cambridge: Cambridge University Press.

Bright, Pamela. 2004. „Augustine: The Hermeneutics of Conversion." In *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Charles Kannengiesser, t. 2, 1219–1233. Leiden: Brill.

Brown, Peter. 1997. *Augustinas iš Hipono. Biografija*. Vertė Darius Alekna. Vilnius: Taura.

Bryant, John. 2002. *The Fluid Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Buckley, Terry. 2010. *Aspects of Greek History 750–323 BC: A Source-Based Approach*. London: Routledge.

Burkitt, F. C. 1910. "Saint Augustine's Bible and the Itala." *The Journal of Theological Studies* 11 (2): 258–68.

Burnyeat, M. F. 1987. "The Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine *De Magistro*." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 61: 1–24.

Burton, Phillip. 2007. *Language in the Confessions of Augustine*. Oxford: Oxford University Press.

Byrne, L. 1989. “Writing God’s Story: Self and Narrative Structure in Augustine’s Confessions.” *Christianity & Literature* 38 (3): 15–31. https://doi.org/10.1177/014833318903800305.

Cain, Rebecca Bensen. 2011. “Plato on Mimesis and Mirrors.” *Philosophy and Literature* 36 (1): 187–95.

Canning, Raymond. 1983. “The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God.” *Augustiniana* 33 (3–4): 165–231.

Caputo, John D., and Michael J. Scanlon, eds. 2005. *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession.* Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Carli, Silvia. 2010. “Poetry Is More Philosophical than History: Aristotle on *Mimêsis* and Form.” *The Review of Metaphysics* 64 (2): 303–36.

Carneiro, Robert. 2000. *The Muse of History and the Science of Culture*. New York: Kluwer Publishers.

Cary, Phillip. 2003. *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press.

Cary, Phillip. 2008. *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine’s Thought*. New York: Oxford University Press.

Chapman, Emmanuel. 1939. *Saint Augustine’s Philosophy of Beauty*. New York: Sheed & Ward.

Clark, Ann K. 1977. “Unity and Method in Augustine’s *De Magistro*.” *Augustinian Studies* 8: 1–10.

Courcelle, Pierre. 1957. “Antécédents autobiographiques des ‘Confessions’ de saint Augustin.” *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 31: 23–51.

Cullhed, Anders. 2015. *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*. Translated by Michael Knight. Berlin: De Gruyter.

Currie, Gregory. 1990. *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dainton, Barry. 2018. “Temporal Consciousness.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-temporal/.

De Bruyn, Ben. 2012. *Wolfgang Iser: A Companion*. Berlin and Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110245523.

De Temmerman, Koen. 2017. Review of *‘Fiction’ in Late-Antique Literature*, by Anders Cullhed and Michael Knight. *The Classical Review* 67 (2): 425–27. https://www.jstor.org/stable/26796036.

Denecker, Tim. 2017. Review of *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*, by Anders Cullhed. *L’Antiquité Classique*.

Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. London: The Athlone Press.

Dessons, Gérard. 2005. *Poetikos įvadas*. Vertė Nijolė Keršytė ir Jūratė Žalgaitė Kaya. Vilnius: Baltos lankos.

Diener, David. 2022. “Augustine’s *De Magistro*: Teaching, Learning, Signs, and God.” *Principia: A Journal of Classical Education* 1 (1): 27–41. https://doi.org/10.5840/principia20229162.

Dihle, Albrecht. 1994. *A History of Greek Literature: From Homer to the Hellenistic Period*. London: Routledge.

Dix, Hywel. 2022. “Autofiction.” *Oxford Research Encyclopedia of Literature*. March 23. Accessed August 15, 2025.

Dox, Donnalee. 2004. *The Idea of the Theater in Latin Christian Thought: Augustine to the Fourteenth Century*. Ann Arbor: University of Michigan Press. https://doi.org/10.3998/mpub.17485.

Eco, Umberto. 1986. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.

Eco, Umberto. 1995. *Six Walks in the Fictional Woods*. Paperback ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Else, Gerard F. 1957. *Aristotle’s Poetics: The Argument*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Feddern, Stefan. 2021. “Augustinus und die Tradition der klassisch-paganen Literatur. Zur Funktion der Zitate im ersten Buch der *Confessiones*.” *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 67 (2): 221–57.

Fendt, Gene. 1999. “The (Moral) Problem of Reading *Confessions*: Augustine’s Double Argument against Drama.” *American Catholic Philosophical Quarterly, Supplement: Annual ACPA Proceedings*, 171–84.

Ferrari, G. R. F. 2007. “The Three-Part Soul.” In *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, edited by G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/ccol0521839637.007.

Ferrari, Giovanni R. F. 1989. “Plato and Poetry.” In *The Cambridge History of Literary Criticism*, 99. Cambridge: Cambridge University Press.

Finkelberg, Margalit. 1998. *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.

Ford, Andrew L. 2002. *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Forman, Robert J. 1996. *Augustine and the Making of a Christian Literature*. Queenston: Edwin Mellen Press.

Fortin, Ernest L. 1979. “Augustine’s *City of God* and the Modern Historical Consciousness.” *The Review of Politics* 41 (3).

Franke, William. 2014. “Augustine’s *Confessions* and the Transcendental Ground of Consciousness, or How Literary Narrative Becomes Prophetic Revelation.” *Philosophy and Literature* 38 (1): 204–22. https://dx.doi.org/10.1353/phl.2014.0005.

Gamble, Harry Y. 1995. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven, CT: Yale University Press.

Gastaldi, Silvia. 2013. “Poetry: Paideia and Mimesis.” In *The Painter of Constitutions: Selected Essays on Plato’s Republic*, edited by Mario Vegetti, Franco Ferrari, and Tosca Lynch, 25–72. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Genette, Gérard. 2022. *Pasakojamasis diskursas: Metodo išbandymas*. Vertė Dainius Vaitiekūnas. Vilnius: Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka.

Gilkey, Langdon. 1976. *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*. New York: Seabury Press.

Gramigna, R. 2020. *Augustine’s Theory of Signs, Signification, and Lying*. Berlin and Boston: De Gruyter.

Green, Mitchell. 2021. “Speech Acts.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts/.

Griswold, Charles L. 2024. “Plato on Rhetoric and Poetry.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/plato-rhetoric/. Accessed November 15, 2019.

Habib, M. A. Rafey, 2005, *History of Literary Criticism and Theory: From Plato to the Present*, Oxford: Blackwell Publishing.

Halliwell, Stephen. 1987. *The Poetics of Aristotle: Translation and Commentary*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Halliwell, Stephen. 1998. *Aristotle’s Poetics*. London: Duckworth.

Halliwell, Stephen. 2002. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, NJ: Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt7rn67.

Halliwell, Stephen. 2011. *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics*. New York: Oxford University Press.

Halliwell, Stephen. 2013. “Diegesis – Mimesis.” In *The Living Handbook of Narratology*, edited by Peter Hühn. Hamburg: Hamburg University Press. http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Diegesis_-_Mimesis.

Hannam, Walter A. 1998. “Nodo unitatis et caritatis: The Structure and Argument of Augustine’s *De doctrina christiana*.” *Florilegium* 15 (1): 145–65.

Harrison, Carol. 1992. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Clarendon Press.

Harrison, Carol. 2004. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press.

Harrison, Carol. 2013. „Augustine.” In *The New Cambridge History of the Bible*, sud. J. Carleton Paget ir J. Schaper, 676–696. Cambridge: Cambridge University Press (New Cambridge History of the Bible).

Hau, Lisa Irene. 2016. *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hill, Edmund, OP. 1962. “*De doctrina Christiana*: A Suggestion.” In *Studia Patristica* 6, 443–46.

Hollingworth, Miles. 2013. *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*. London: Bloomsbury.

Houghton, Hugh A. G. 2008. *Augustine's Text of John: Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Hurtado, Larry W. 2006. *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Husain, Martha. 2002. *Ontology and the Art of Tragedy: An Approach to Aristotle's Poetics*. Albany: State University of New York Press.

Iser, Wolfgang. 1976. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Munich: Wilhelm Fink Verlag.

Iser, Wolfgang. 1978. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Iser, Wolfgang. 1991. *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Iser, Wolfgang. 1993. *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Iser, Wolfgang. 1994. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 4th ed. München: Wilhelm Fink. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 636.)

Iser, Wolfgang. 1998. "The Significance of Fictionalizing." *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology* 3 (2). http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0302/iser_fiction.htm.

Iser, Wolfgang. 2002. *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas: Literatūrinės antropologijos perspektyvos*. Vertė Laimantas Jonušys. Vilnius: Aidai.

Iser, Wolfgang. 2010. "Teksto suvokimas: estetinio poveikio teorija." Vertė Liucija Citavičiūtė ir Laurynas Katkus. In *XX amžiaus literatūros teorijos: chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams*, I dalis, sud. Aušra Jurgutienė, 21–58. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Jaeger, Werner. 1945. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press.

Jurgutienė, Aušra. 2011. "Iseris: literatūros skaitymas – tarp estetinės apgaulės ir egzistencinės savivokos." In *Medijos, politika, vaizduotė:*

Lietuvos kultūros tyrimai, nr. 1, 112–22. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Karfíková, Lenka. 2020. "Memory, Eternity and Time." In *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, edited by Tarmo Toom. Cambridge: Cambridge University Press.

Kamesar, Adam. 2013. "Jerome." In *The New Cambridge History of the Bible*, Volume 1: *From the Beginnings to 600*, edited by James Carleton Paget and Joachim Schaper, 653–675. Cambridge: Cambridge University Press.

Keyes, G. L. 1966. *Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St Augustine's Philosophy of History*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Keršytė, Nijolė. 2016. *Pasakojimo pramanai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Kotzé, Annemaré. 2020. "Structure and Genre of the Confessions". In: Toom T, ed. *The Cambridge Companion to Augustine's "Confessions."* Cambridge: Cambridge University Press; 2020:28-45.

Kries, Douglas. 2019. "Echoes and Adaptations in Augustine's *Confessions* of Plato's Teaching on Art and Politics in the *Republic*." In *Augustine's Political Thought*, edited by Richard J. Dougherty, 152–72. Woodbridge: Boydell & Brewer.

Kurlavičiūtė, Gintarė. 2026. Šv. Augustino kalbos sampratos raida: nuo *verbum vocis* iki *verbum in corde*. Vilnius: Vilniaus universitetas. Daktaro disertacija.

Kuzavinis, Kazimieras. 2007. *Lotynų–lietuvių kalbų žodynas. Dictionarium Latino-Lituanicum*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Lampe, Peter. 2003. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Translated by Michael Steinhauser; edited by Marshall D. Johnson. 1st Fortress Press edition. Minneapolis, MN: Fortress Press (Augsburg Fortress Publishers).

Ledbetter, Grace M. 2003. *Poetics before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Leslie, M. 1970. "In Defence of Anachronism." *Political Studies* 18 (4): 433–47. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1970.tb01455.x.

Liddell, Henry George, and Robert Scott. 1940. *A Greek–English Lexicon*. Edited by H. S. Jones, assisted by R. McKenzie. Oxford: Oxford University Press. Accessed May 29, 2025. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057.

Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.

Maresca, Massimo. 2025. *The Injustice of Idolatry: A Comparative Study of Augustine's City of God and Vico's New Science*. Master's thesis, Department of Literature, History of Ideas and Religion, University of Gothenburg.

Marion, Jean-Luc. 2012. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Translated by Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press.

Markus, R. A. 1988. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Markus, R. A. 1999. "History." In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, edited by A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Markus, Robert Austin. 1957. "St. Augustine on Signs." *Phronesis* 2 (1): 60–83.

Marrou, Henri-Irénée. 1938. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard.

McGrath, A. 1995. "Augustine of Hippo." In *Historians of the Christian Tradition*, edited by M. Bauman and M. Klauber. Nashville: Broadman & Holman.

Meier-Oeser, Stephan. 2011. "Medieval Semiotics." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/.

Milbank, John. 2015. *What Is Radical Orthodoxy?* University of Freiburg. Available at: http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf. Accessed November 1, 2019.

Miller, Isaac. 1995. "St. Augustine, the Narrative Self, and the Invention of Fiction." *Qui Parle* 8 (2): 54–82. http://www.jstor.org/stable/20686025.

Momigliano, Arnaldo. 1966. "Time in Ancient Historiography." *History and Theory* 6: 1–23.

Mommsen, Theodor E. 1951. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*.” *Journal of the History of Ideas* 12 (3): 346–74.

Morgan, Kathryn A. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, Jessica. 2007. “What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?” In *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, edited by G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/ccol0521839637.015.

Müller, C. 1993. *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus*. Würzburg: Augustinus Verlag.

Nastopka, Kęstutis, ir Paulius Subačius. n.d. „Tekstas.” In *Avantekstas: Lietuviškų literatūros mokslo terminų žodynas*. Vilniaus universitetas. Prieiga internetu: http://www.avantekstas.flf.vu.lt.

Niederbacher, Bruno, S.J. 2014. “The Human Soul: Augustine’s Case for Soul-Body Dualism.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by David Vincent Meconi and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cco9781139178044.012.

O’Connell, Robert J. 1978. *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

O’Daly, G. J. P. 1999. “Thinking through History.” In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine’s City of God*, edited by Mark Vessey, Karla Pollmann, and Allan D. Fitzgerald. Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.

O’Daly, Gerard. 2004. *Augustine’s City of God: A Reader’s Guide*. Oxford: Oxford University Press.

O’Donnell, James J. 2005a. “Augustine’s Unconfessions.” In *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 212–21. Bloomington: Indiana University Press. https://muse.jhu.edu/book/9117.

O’Donnell, James J. 2005b. *Augustine: A New Biography*. New York: HarperCollins Publishers.

O’Donovan, Oliver. 1987. “Augustine’s *City of God* XIX and Western Political Thought.” *Dionysius* 11.

Padovani, Umberto Antonio. 1931. *La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia*. Milano: Vita e Pensiero.

Palti, Elías J. 2024. *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*. The Seeley Lectures. Cambridge: Cambridge University Press.

Perler, O. 1969. *Les voyages de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes.

Press, Gerald A. 1977. "History and the Development of the Idea of History in Antiquity." *History and Theory* 16 (3).

Pranger, M. B. 2001. "Time and Narrative in Augustine's 'Confessions'." *The Journal of Religion* 81 (3): 377–93. http://www.jstor.org/stable/1206401.

Ratzinger, Joseph. 1954. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*. *Augustinus Magister* 2. Paris: Études Augustiniennes.

Ricoeur, Paul. 1992. *Time and Narrative*. Vol. 1. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard. 1984. "The Historiography of Philosophy: Four Genres." In *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, 49–76. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press.

Russon, John. 2013. "Education in Plato's *Laws*." In *Plato's Laws: Force and Truth in Politics*, edited by Gregory Recco and Eric Sanday. Indianapolis: Indiana University Press.

Schaper, Eva. 1968. "Aristotle's Catharsis and Aesthetic Pleasure." *The Philosophical Quarterly* 18 (71): 131–43.

Scheibe, Siegfried. 1995. "Theoretical Problems of the Authorization and Constitution of Texts." In *Contemporary German Editorial Theory*, edited by Hans Gabler, George Bornstein, and Gillian Borland Pierce. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schofield, Malcolm. 2023. "The Noble Lie." In *How Plato Writes: Perspectives and Problems*, 139–62. Cambridge: Cambridge University Press.

Scholz, Heinrich. 1911. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Schwáb, Zoltán. 2003. "Mind the Gap: The Impact of Wolfgang Iser's Reader-Response Criticism on Biblical Studies—A Critical Assessment." *Literature and Theology* 17 (2): 170–81. http://www.jstor.org/stable/23925202.

Schweiker, William. 1988. "Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida." *The Journal of Religion* 68 (1): 21–38. http://www.jstor.org/stable/1202242.

Shanzer, Danuta. 1992. “Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine’s *Confessions*.” *Vigiliae Christianae* 46 (1): 40–56. https://doi.org/10.2307/1583883.

Shields, Christopher. 2020. “Aristotle’s Psychology.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/.

Silverman, Allan. 2022. “Plato’s Middle Period Metaphysics and Epistemology.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/plato-metaphysics/.

Skinner, Quentin. 1969. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” *History and Theory* 8 (1): 3–53. https://doi.org/10.2307/2504188.

Smith, James K. A. 2001. “Staging the Incarnation: Revisioning Augustine’s Critique of Theatre.” *Literature and Theology* 15 (2): 123–39. https://doi.org/10.1093/litthe/15.2.123.

Sparks, H. F. D. 1970. “Jerome as Biblical Scholar.” In *The Cambridge History of the Bible*, edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans, 510–41. Cambridge: Cambridge University Press.

Starr, Chester G. 1966. “Historical and Philosophical Time.” *History and Theory* 6: 24–35.

Stock, Brian. 1996. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Stock, Brian. 2001. *After Augustine: The Meditative Reader and the Text*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stock, Brian. 2017. *The Integrated Self: Augustine, the Bible, and Ancient Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stump, Eleonore, and Norman Kretzmann, eds. 2001. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Subačius, Paulius. 2001. *Tekstologija: teorijos ir praktikos gairės*. Vilnius: Aidai.

Sun, L. 2024. “Plato’s Theory of Mimesis in the *Cratylus*: From Ideal Language to Ordinary Language.” *Problemos* 106: 80–94.

Sverdiolas, Arūnas. 2006. *Apie pamėklinę būtį*. Vilnius: Baltos lankos.

Sverdiolas, Arūnas. 1996. *Steigtis ir sauga.* Vilnius: Baltos lankos.

Šavėla, Šarūnas. 2020. "Filosofinio muzikos įprasminimo aprėptis klasikinio laikotarpio graikų tekstuose." *Literatūra* 62 (3): 8–17.

Taylor, C. C. W. 1990. "Aristotle's Epistemology." In *Epistemology*, edited by Stephen Everson, 116–42. Companions to Ancient Thought 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Tamošaitis, Mantas. 2019. „Meninės reprezentacijos kritika Šv. Augustino *Išpažinimuose*." *Literatūra* 61 (3): 75–85. https://doi.org/10.15388/Litera.2019.3.6.

Tamošaitis, Mantas. 2021. „Istorinio pasakojimo prielaidos Augustino *De civitate Dei*." *Literatūra* 63 (3): 8–18. https://doi.org/10.15388/Litera.2021.3.1.

Tamošaitis, Mantas. 2025. „Fiktyvumo suvokimo struktūrinės paralelės šv. Augustino ir Wolfgango Iserio teoriniame mąstyme". Literatūra, 67(3), p. 55–74. https://doi:10.15388/Litera.2025.67.3.

Teske, Roland. 2001. "Augustine's Theory of Soul." In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 116–23. Cambridge: Cambridge University Press.

Todorov, Tzvetan. 1982. *Theories of the Symbol*. Translated by Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Toom, Tarmo. 2002. *Thought Clothed with Sound: Augustine's Christological Hermeneutics in De doctrina Christiana*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers.

Toom, Tarmo. 2016. "Augustine's Hermeneutics: The Science of the Divinely Given Signs." In *Patristic Theories of Biblical Interpretation: The Latin Fathers*, edited by Tarmo Toom, 77–108. Cambridge: Cambridge University Press.

Toom, Tarmo. 2020. "Scripture in Augustine's *De doctrina christiana*." In *The Bible in Christian North Africa: Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, vol. 1, edited by Jonathan Yates and Anthony Dupont, 321–42. Berlin and Boston: De Gruyter.

Tornau, Christian. 2024. "Augustine of Hippo." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/.

Trompf, G. W. 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*. Berkeley, CA: University of California Press.

Vaitiekūnas, Dainius. 2022. „Mūsų laikų Aristotelis.” In *Pasakojamasis diskursas: Metodo išbandymas*, Gérard Genette, 7–25. Vilnius: Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka.

van Oort, Johannes. 1991. *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill.

van Oort, Johannes. 2012. “The End Is Now: Augustine on History and Eschatology.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68 (1).

Vance, Eugene. 1984. “The Functions and Limits of Autobiography in Augustine's ‘Confessions’.” *Poetics Today* 5 (2): 399–409. https://doi.org/10.2307/1771938.

Vessey, Mark. 2005. “History, Fiction, and Figuralism in Book 8 of Augustine's *Confessions*.” In *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, edited by Dale B. Martin and Patricia Cox Miller, 237–57. Durham, NC: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822386681-013.

Wermelinger, Otto. 2006. „Augustinas ir 71 Senojo ir Naujojo testamento knyga.” Iš prancūzų kalbos vertė Darius Alekna. In *Šv. Augustinas. Tradicijos, kontekstai, interpretacijos*, Vilnius: Vilniaus universitetas, p. 30–40.

White, Kevin. 1985. “The Meaning of *Phantasia* in Aristotle's *De Anima*, III, 3–8.” *Dialogue* 24 (3): 483–505. https://doi.org/10.1017/S0012217300040348.

Williams, Thomas. 2001. “Biblical Interpretation.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 59–70. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Philosophy).

Wood, Robert E. 1991. “Plato's Line Revisited: The Pedagogy of Complete Reflection.” *Review of Metaphysics* 44 (3): 525–47.

Woodruff, Paul. 1992. “Aristotle on Mimēsis.” In *Essays on Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, 73–96. Princeton: Princeton University Press.

Young, Frances M. 1997. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zwollo, Laela. 2018. *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*. Leiden: Brill.

SUMMARY

Rehabilitating the Fictive in the Face of a New Epoch: The Case of St Augustine

Aurelius Augustinus (354–430), known also as St Augustine, lived and wrote during a radical paradigm shift in Western culture. By the time of his birth, Christianity—initially one of several Jewish sects emerging from the Eastern Mediterranean—had already spread widely across the social strata of the Roman Empire; in 313, with the Edict of Milan, it became a legally recognized religion, and in 380, when Augustine was twenty-six, the emperor Theodosius I proclaimed it the official religion of the empire. As Christianity entered the cultural centre alongside its new biblical canon, the wider culture faced the challenge of appropriating this canon, the function and prestige of which far exceeded that of the previous pagan canons. Hermeneutics, at the dawn of the new epoch, became a cultural priority that directly bore on everyday social life. Sacred texts moved to the very centre of intellectual concern. With this shift came new philosophical problems: the limits of language in articulating the relation between the absolute, history and the individual; the early semiotic question of interpersonal communication; the renewed interrogation of the truthfulness of the sensible world in relation to absolute being; the challenges of textual representation; and the formation of a Christian anthropology with a new conception of the individual as a dynamic dialogical subject whose life is no longer understood as a linear trajectory. As a result, the questions of identity, narrative representation, psychological time and the relation to reality emerged in newly urgent form, and the reflection on the relation between ethics and mimesis broke free from the political pragmatism and politically oriented ethics of antiquity. The turn towards the sphere of individual responsibility opened new horizons for the discussion of fiction and the fictive.

In attempting to articulate a cultural synthesis for this new epoch, Augustine had to respond to the traditional concerns of classical culture. One of the most pressing among them was the Platonic suspicion of fictions of various kinds, which treated representational forms—literature and theatre among them—as ontologically defective, epistemologically misleading and politically and morally dangerous, a suspicion that permeated all of ancient theoretical reflection. The emerging Christian paradigm inherited many of these reservations. Yet Augustine, in his sustained dialogue with Platonic and Middle Platonic philosophy, rethought the problem of fiction from a Christian perspective. In his grand narrative, he found a new approach to the question,

and—in our view—freed the fictive from the frame of the mere truth/lie opposition. It is on this creative trajectory of Augustine's philosophical thought, which allows us both to view the history of literary theory anew and to enrich present-day theoretical discussions through the perspective of an ancient author, that the attention of this study is concentrated: we seek to show how Augustine—not only a citizen of the Roman Empire, but also a representative of an honourable pagan profession, that of the rhetor—tries, within the model of Christian culture, to find a place for those elements of the fictive that in the pre-Christian epoch were chiefly manifested in the classical literature saturated with the signs and cultural models of pagan religion, a literature with which Augustine was intimately familiar. The **object** of the study is therefore the strategies of the rehabilitation of the fictive as they unfold across Augustine's corpus—theoretical, exegetical and autobiographical alike.

Most contemporary histories or anthologies of literary theory rely on two key ancient concepts in describing the nature and effect of the work of art: (1) Aristotle's notion of catharsis (κάθαρσις) and (2) the concept of mimesis (μίμησις) as conceptualized by Plato and rethought by Aristotle. Mimesis, in its various lexical guises and forms, is one of the most enduring concepts of Western philosophy, and almost all ancient theoretical thinking about the relation between reality and (artistic, but not only artistic) fiction has long depended on it. Augustine, we contend, not only brings a Christian dimension to the metaphysical, political, social and aesthetic questions debated by Plato and Aristotle, but, in rehabilitating the fictive, proposes an authentic direction of thought that, in places, even reconciles the otherwise irreconcilable Greek positions on fictions and reality.

At the centre of our attention stands the strategy of the theoretical rehabilitation of the fictive itself. We seek to show how Augustine resolves the conceptual problems associated with fictions. In our view, Augustine's philosophy seeks a way of reconciling a dualistic mode of thinking grounded in Christian ontology—a mode in which there is no place for the lie (and Platonic philosophy, close to Augustine, understood fictions as precisely a kind of lie)—with the need to integrate the fictive plane and the practices of fictionalizing into Christian culture. The inquiry, oriented towards the rupture of a cultural paradigm, therefore covers a broad thematic field: ontological, anthropological, ethical, epistemological, the limits of language and the hermeneutic. We argue that Augustine fundamentally reframes the relation to fictions: he not only criticizes the "false" pagan fictions, but also finds a place for the fictive within Christian hermeneutics, while consciously employing strategies of fictionalizing in his own writings. The study aims to show how

Augustine's hermeneutics, despite his inclination towards dualism and the influence of (Neo)Platonism, transgresses the limits of a thinking about fiction grounded in the binary opposition of truth and lie.

Aim and objectives of the study. The **aim** of this study is to verify the hypothesis that Augustine furnished the theoretical foundations for rehabilitating the fictive and securing a safe place for it within the wider system of Christian culture, to demonstrate the structural logic of this rehabilitation, and—drawing upon contemporary literary theories—to bring out the singularity of Augustine's theoretical position in the context of ancient authors. In pursuit of this aim, the following **objectives** are set:

1) to outline the methodological framework that allows for the analysis of Augustine's relation to fictions without confining the inquiry to the Platonic binary of truth and falsehood or to the discussion of (Neo)Platonic influences on his art theory;

2) to reconstruct the relation of Plato and Aristotle to fictions and their effects, as needed both for understanding Augustine's rehabilitation strategy and for evaluating it within the development of literary theory;

3) in reconstructing Augustine's view of fictive and non-fictive narratives, to define his treatment of three kinds of narrative—historical, fictional and biblical;

4) within the context of contemporary theories of fiction, to reconstruct and to actualize Augustine's strategy of rehabilitating the fictive as it manifests through his treatment of different kinds of narrative, his theory of signs and his epistemology;

5) through an analysis of the narratives of *Confessiones*, to disclose how this strategy of rehabilitation operates in Augustine's own work.

Research materials. From Augustine's extensive written corpus, the principal sources of this study are *Confessiones* and *De doctrina christiana*, supplemented in significant ways by *De magistro* and *De civitate Dei* and, occasionally, by individual sermons or letters. It is in these works that the themes most central to the analysis of the fictive appear. *De doctrina christiana* forms the foundation of Augustine's hermeneutics: it develops in detail his mature theory of signs and cognition, addresses the strategies of allegorical and literal interpretation of Scripture and the role of figurative elements in the knowledge of divine truth, and allows us to reconstruct the presuppositions of his epistemology. It is complemented by the early *De magistro*, in which (Neo)Platonic influence is pronounced; this dialogue opens up the origins of Augustine's theory of signs and the problematics of

the limits of language, while its figure of the "inner teacher" provides a window onto the doctrine of illumination, indispensable both for his epistemology and for the reconstruction of his model of textual reception. *De civitate Dei* allows us to define Augustine's relation to secular narratives and to the sensible world, and to see, in a wider frame, the contours of the Christian culture being elaborated in *De doctrina christiana*. *Confessiones*, today most often viewed as Augustine's *magnum opus*, is pertinent to all of these themes: through its biographical narrative it engages all of the issues that lie at the centre of Augustine's thought, including the ontology, epistemology, sign theory and relation to pagan fictions that are crucial for this study. *Confessiones*, moreover, allows us not only to reconstruct Augustine's theoretical relation to fictions and the fictive but also offers valuable material for tracing the textual practices of fictionalizing in Augustine's own writing: its complex structure conceals enormous potential for a narratological investigation revealing the tension between memory and the imaginary.

When citing the original Latin text, this study draws on the Latin edition of all of Augustine's works prepared by Città Nuova Editrice (*Opera omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*), accessible in the *Augustinus.it* database, as well as the critical editions in the *Loeb Classical Library* series published by Harvard University Press. For the biblical text variants employed by Augustine, *The Verbum Project: The Old Latin Manuscripts of John's Gospel* database (Burton et al., 2015) is consulted. Lithuanian translations of Augustine's works by Darius Alekna, Ona Dilytė-Čiurinskienė, Vaidilė Staliorаitytė and Eugenija Ulčinaitė are listed in the bibliography of sources.

Significance and novelty of the thesis. The cultural and moral problematics of the fictive is continually reactualized today—for instance, in debates over the relation between historical memory and art, the impact of computer games on developmental psychology, or questions of identity—so that a return to the classical formulations and solutions remains highly relevant. The literature review reveals unambiguously that the majority of existing studies engage only with certain, often very distant and context-specific aspects of ancient or Augustinian conceptions of fiction, and that most remain within the narrow confines of literary, philosophical or cultural history. Attempts to introduce Augustine into the framework of contemporary literary theory—whether systematic or historical—have largely been limited to viewing him through the lens of (Neo)Platonic influences, or to admitting him as a precursor in the history of semiotics. Although Christianity offers a fundamentally different, new relation to reality and a new conception of the individual, scholarship has tended to confine itself to Augustine's ontology or epistemology within hermeneutical-theological frameworks. The problem of

Augustine's relation to fictions has been raised fundamentally only from a historical perspective (Cullhed, 2015), in a way that wholly ignores the contemporary problematics of the fictive and that barely registers the fact that, in renouncing pagan fictions, Augustine integrates the same fiction-based structures into a Christian context, thereby moving beyond the narrow dualism of truth and falsehood.

The interdisciplinary approach chosen here—an anachronistic rational philosophical reconstruction that combines Wolfgang Iser's theoretical perspective on the fictive with that of Augustine, and brings narratological tools into play—opens up an entirely new perspective. This choice not only makes it possible to bring Augustine into dialogue with contemporary literary theories, but also allows us to see, in his philosophy, anticipations of the modern critical theory of reception. Although the juxtaposition of Augustine's model of reading with reception theory brings out his distinctive contribution to the theoretical discussion of the fictive, no previous research has set Iser's and Augustine's hermeneutic principles side by side. A more thorough search turns up only a Master's thesis examining the philosophy of Augustine and Vico in light of Iser's reception theory (Maresca, 2025, University of Gothenburg) and another Master's thesis assessing the biblical text theory of Origen—an exegete close to Augustine—within an Iserian framework (Abou Dib, 2016, Jordan Evangelical Theological Seminary). Even postmodern authors (see Caputo & Scanlon, eds., 2005) limit themselves to a deconstruction of Augustine's thought, without attempting to reveal the significance of his theoretical distinctions for cultural and literary theory. The study of Augustine's conception of the fictive and of his strategies for its rehabilitation thus opens an almost unexplored field within literary theory—Augustine's contribution to the theory of fiction and to the formation of hermeneutic strategies of literary analysis—while particular aspects of the inquiry bring to light the points at which the literary-theoretical approaches of antiquity, the Christian epoch and the twentieth century intersect.

Research methodology. Ancient authors are too often presented merely as the origins of modern literary theory, without any attempt to raise modern theoretical problems in their context, with attention going chiefly to the first art theories and their conceptions of mimesis and catharsis. In our view, looking at Augustine historically, or merely as an inheritor of Platonism, obscures the theoretical potential lying within his thinking about fictions and textual reception. A different direction of inquiry has therefore been chosen. The very key term of this study—*the fictive* (Lith. *fiktyvumas*)—is not conceptually used in antiquity or late antiquity but is a product of modern

times. This already indicates that the study is not a purely historical reconstruction of Augustine's philosophy.

In order to view Augustine in the context of contemporary theories of fiction and the fictive and to implement the objectives outlined above, this study adopts an interdisciplinary metatheoretical approach drawing on hermeneutic, comparative rational-philosophical and, in part, narratological perspectives. A deliberately anachronistic stance is therefore applied, grounded in Richard Rorty's principles of rational philosophical reconstruction (Rorty, 1984, pp. 53–55) and allowing the inquiry to take a metatheoretical direction. In defining fiction, the fictive and acts of fictionalizing, the study relies on Wolfgang Iser's theory of the fictive and the imaginary (Iser, 1978; Iser, 2002); for the analysis of narrative, Gérard Genette's narratology (Genette, 2022) is employed. The perspective of applying contemporary literary theories and its relation to chronology are treated in detail in the first chapter of the main body.

Structure of the dissertation. The dissertation consists of an introduction, a main body, conclusions and a bibliography. The main body is divided into five chapters. The first chapter sets out the perspective of applying contemporary literary theories to the analysis of Augustine's theoretical thought, discussing the anachronistic character of the inquiry, the definitions of fiction adopted, and the instruments of narrative analysis. The second chapter is devoted to the context of fiction and its problematics in the philosophy of Plato and Aristotle that is relevant to the study. The third chapter examines Augustine's dualism as it manifests in his sign theory, and addresses the status of fictional and historical narrative and of the biblical text in his hermeneutics and epistemology. The fourth chapter discusses the role of the fictive and the strategy of its rehabilitation in Christian culture, together with Augustine's conception of textual reception. The fifth chapter is a case study examining, from a narratological perspective, the textual structures and levels of the fictive in *Confessiones*, demonstrating how the theoretical rehabilitation of the fictive is enacted in Augustine's own textual practice. The dissertation concludes with a summary of findings and a bibliography.

Thesis statements:

1. Augustine separates the question of the ontological status of fiction from its moral evaluation. Unlike the Platonic tradition, in which fiction is rejected on account of its very ontological position—as a surrogate of reality, a shadow, a lie—Augustine replaces this ontological critique with a teleological one: the value of a narrative, whether fictive or not, is determined not by its relation to material reality but by its intention—

by what it directs the soul towards. This enables him to distinguish clearly between a lie and fictive narratives, recognizing the hypothetical nature of the latter, and to incorporate the fictive and acts of fictionalizing into Christian culture.

2. Augustine's hermeneutic model of textual reception, through which fictions are understood, transgresses the limits of binary opposition. Augustine, similarly to Iser, explains textual reception through a triadic relation between an extratextual, an intratextual and a subjective plane; in Augustine's hermeneutics of the biblical text, therefore, the latent potential of modern theories of reception can be discerned.

3. Augustine's theoretical position, in its structural logic, resembles modern reception theory, and through this resemblance its distinctiveness comes to the fore. The very structural feature of the sign that the mimetic Platonic tradition treated as suspect—the non-coincidence of the fictive sign with reality—becomes, in Augustine's hermeneutics, the essential condition of figurative reading. Iser's theoretical triad makes it possible to see that, in Augustine's thinking, the fictive is rehabilitated not in spite of, but precisely through, its hypothetical character: the elements of the fictive experienced in the act of reading are seen as leading to a transgressive experience that extends the boundaries of cognition. The same non-coincidence between sign and reality which Iser formulates as the transgressive experience of reading—as an anthropological mode—allows Augustine to speak of a reading of corporeal signs that, through illumination, can lead to transcendence and to the knowledge of divine truth.

4. That Augustine reinterprets the role of fiction and the fictive in Christian culture, rehabilitating the fictive and securing a place for it within the wider cultural system, is borne out also by the conceptually elaborated, multilayered levels of the fictive in his own *Confessiones*, encompassing the planes of the real, the fictive and the imaginary, manifested through a narrative structure built on elaborate analepses and metalepses and through the figural paradigms it forms, and accounting for the complex relation of *Confessiones* to historicity.

The thesis statements just outlined demand, at the very outset, an explicit reflection on the relation between historical and theoretical reconstruction. The present inquiry is consciously anachronistic: the very concepts of *fictionality* and *the fictive* are products of the second half of the twentieth century, and almost the entire conceptual apparatus of this study is

more than fifteen hundred years younger than Augustine. We thus do the opposite of what Quentin Skinner enjoins (Skinner, 1969, pp. 7–8). What licenses this is the explicitly non-historical intention of the inquiry: drawing on Richard Rorty's distinction between historical and rational philosophical reconstruction, we engage with Augustine not in order to recover, in his own terms, the intellectual world he inhabited, but in order to bring him into the discussion of theoretical questions that exercise us today. A rational reconstruction, premised on the assumption that long-dead philosophers had insights of present-day relevance whose expression was constrained by their epoch, not only legitimates anachronistic reasoning but renders the anachronistic use of concepts unproblematic, provided it is done knowingly (Rorty, 1984, pp. 53–55). Our study is precisely such a rational, not a historical, reconstruction: we do not aim historiographically to describe how Augustine assessed texts marked by the fictive within the framework of his epoch. Rather, Augustine interests us as a theoretical author whose theological hermeneutics and philosophy, standing at the juncture of epochs, found a theoretical path for rehabilitating the fictive within the new (Christian) model of culture.

The triadic theory of the fictive: from binary opposition to Iser's triad. Modern theories that lean on the Platonic understanding of artistic representation are grounded in a binary mode of thought and in a clear opposition between fiction and reality. Plato, thinking about the work of art not only mimetically but from the standpoint of the theory of ideas, uses the term εἴδωλον (Pl. *Resp.* 598b)—a word that can mean image, form or phantom—and implies that the work of art, ontologically, is not even a secondary but a tertiary form, hierarchically removed from the idea of the object it imitates. This binary mode, inherited by later thinkers, has shaped much of the Western philosophical conception of the work of art. Methodologically choosing such a binary theory would mean remaining within its reductive frame, in which Augustine would inevitably appear as one more Platonist who fails to expand the limits of dualism. To avoid this circular argument and the strictly ontological definition of fiction, this study adopts as its principal theoretical anchor Wolfgang Iser's anti-binary conception, set out in *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* and in *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Iser represents a hermeneutic tradition that explicitly rejects the binary opposition Derrida ascribed to virtually all "Platonist" Western philosophy—the opposition lodged at the heart of Platonic mimesis—and replaces it with a triad of *the real*, *the fictive* and *the imaginary*.

Iser anchors his theory in a strong anthropological premise: the human being has no fully determined nature, and art—including literature—is a form of human self-interpretation. Human plasticity (*Plastizität*) gives rise to an inexhaustible need to project, imagine and stage other possible worlds. Fictions, far from being epistemologically defective, constitute an anthropological inevitability and open up a "panorama of the possible" (Iser, 2002, p. 14). Within this anthropological framing, the triadic conception becomes operative. **The real** (*das Reale*) encompasses everything in the text that points to an extratextual world: not only empirical reality but also the social, historical, cultural and literary systems against which the text is written. **The fictive** (*das Fiktive*) is understood not as "that which has been invented in the work of art" but as an operative concept naming an *intentional act* that makes possible the relation between the planes of the real and the imaginary within the text. **The imaginary** (*das Imaginäre*) is an inherent disposition of the subject—a diffuse, non-intentional potential without object, activated only by an external stimulus. The real lies beyond the text, the fictive manifests within the text, and the imaginary unfolds in the reader.

These three planes are mediated by the *acts of fictionalizing* (*Akte des Fingierens*), which Iser groups into three fundamental operations: *selection* (*Selektion*), the operation by which elements of extratextual systems are taken up into the text; *combination* (*Kombination*), the recombination of these elements within the text in ways that produce events not given by reality and thereby effect a transgression of given semantic and ontological boundaries; and *self-disclosure* (*Selbstanzeige*), by which the fictional text signals its own fictional character to the reader, marking the threshold across which the text is to be received not as a record of fact but as figurative discourse, and distinguishing literary fiction from the lie. The fictive operates under the implicit condition *as-if* (*als-ob*): the textual world is to be received "as if" it were real, even though its hypothetical nature is recognized. The whole interplay of these planes Iser names *staging* (*Inszenierung*): the work of art becomes a scene in which the plasticity of the human being is rehearsed. Staging, in his words, therefore "cannot be an epistemological category, but it is an anthropological mode that can claim a status equal to that of knowledge and experience insofar as it allows us to conceive what knowledge and experience cannot penetrate" (Iser, 1994, p. 299). This is the decisive shift: by treating the fictive functionally rather than ontologically, Iser endows it with *transgression*—the capacity to cross the boundaries of given semantic and cognitive systems—which, in turn, makes the triadic framework available as a heuristic for the analysis of Augustine.

Fictions in Greek philosophy. Any account of Augustine's relation to fictions, the fictive and narrative would remain incomplete without an account of his relation to Greek philosophy. With a broadly Platonic conception of the soul, Augustine inherits, alongside it, the philosophical problems attendant on Platonic body–soul dualism, including the Platonic problematic of fiction and reality. Although we speak of Platonic influence in a structural rather than a directly historical sense—there is no evidence that Augustine read the Platonic dialogues in Greek, and only the Ciceronian translation of part of the *Timaeus* is securely attested—Platonic doctrines were widely accessible through doxographies, handbooks and authors such as Cicero, Marcus Terentius Varro and Celsus, and the influence of the Neoplatonists, especially Plotinus, was substantial.

The locus classicus of the ontological conception of fiction grounded in the binary opposition of reality and image is Book X of the *Republic*. There Plato develops the epistemological devaluation of fictions: the image stands at three removes from the divine paradigm, mimesis is restricted to the sensible attributes of material objects, and the work of art is denied any transgressive capacity. The famous mirror analogy (Pl. *Resp.* 596d) drives the point home: poets create nothing new. This stance is developed consistently across the Platonic corpus, from the *Ion* and the *Apology* through the open irony of the *Republic*. Yet, alongside this devaluation, Plato concedes to poetry a transcendent origin: poets create, as he says, by a certain native talent and divine inspiration, like prophets and oracle-singers (Pl. *Apol.* 22c). Here transgression occurs in the opposite direction: divine madness descends into poetic images, but this descent does not imply that the listener can, by way of the same images, ascend back to divine reality. The cognitive value of fictions remains, for Plato, fundamentally restricted.

Plato also raises the moral problem of art: mimesis is dangerous because, through emotional identification with represented characters, the audience is shaped morally and politically by what it sees. Aristotle, in turn, rehabilitates fictions: in the *Poetics* he releases mimesis from its strictly Platonic ontological subordination, restores to it a degree of autonomy, and articulates the principle of *the necessary or probable* as the criterion of poetic verisimilitude. Catharsis is recast as a rationally evaluable affective effect rather than a corruption of the soul. Augustine will inherit both sides of this Greek inheritance: he will retain the ontological suspicion of images and the moral worry over their effect, but he will also be in a position to repurpose the mimetic and verisimilar potential of fictions for Christian hermeneutics.

Augustine's dualism and the sign as surrogate of reality. Augustine inherits from Platonism a strong ontological dualism: the material, sensible

world is ontologically secondary to the intelligible; corporeal signs (*signa*) are surrogates that point beyond themselves to the things (*res*) they signify. From this it would seem to follow that fictions, as images of images, are doubly devalued. Yet Augustine's sign theory itself, particularly as developed in *De doctrina christiana*, introduces a decisive complication. He distinguishes between *signa propria* and *signa translata*—proper and figurative signs—and insists that interpreting figurative signs literally, or proper signs figuratively, constitutes a kind of "servitude of the soul" (*DDC* 3.8.12). The reader who confuses these registers fails not merely intellectually but spiritually. With this distinction the fictive plane—the non-coincidence of sign and thing—becomes not a defect but a condition of figurative reading. The very feature that Platonism treats as suspect is converted, in Augustine's hermeneutics, into the condition of possibility for the figurative interpretation of Scripture.

Three statuses of narrative: historical, fictional, biblical. Augustine differentiates the moral and cognitive standing of three kinds of narrative. Historical narrative—the recounting of *historia profana*, whose principal locus is *De civitate Dei*—is for Augustine relatively neutral: a record of *ea quae facta sunt*, whose value lies in its capacity to be reread, through the Christian framework, *sub specie aeternitatis*. Earthly history is true at its own level but acquires its full meaning only when it is read against the background of divine history (*historia sacra*). Fictional narrative—pagan poetry, drama, the rhetorical exempla through which the schoolroom shaped Augustine the rhetor—is treated with greater ambivalence. Augustine criticizes pagan fictions, especially when they invite emotional identification with figures whose values contradict Christian morality. Yet, crucially, he does not condemn them simply for being non-real. The decisive shift lies elsewhere: Augustine separates the ontological status of a narrative from its moral evaluation. A narrative is no longer condemned simply because it represents what is not the case; it is judged by its intention—by what it directs the soul towards. A figurative narrative whose intention is to lead the reader towards virtue is therefore in principle redeemable, even reusable, within Christian culture. The *biblical text*, finally, occupies a unique position. Scripture is a body of corporeal signs no less than any other text, but its inspired character and its participation in divine pedagogy make it the privileged stimulus for the soul's ascent. Augustine's reflections on its multivalent senses, its allegories and figures, set the pattern for the reading of all texts whose figurative dimension is to be exercised in the service of *amor Dei*.

The fictive in signs: figurative signs and illumination. Augustine's account of figurative signs converges, structurally, with what Iser describes as the fictive. The fictive sign, like Iser's *Akt des Fingierens*, does not coincide

with what it ostensibly represents; it points beyond its literal surface, "[w]henever realities are transposed into the text, they turn into signs for something else." (Iser, 1994, p. 3). For Augustine, the figurative sign accomplishes precisely this displacement: it points beyond corporeal reality, beyond its own literal sense, towards the spiritual *res* that the reader can apprehend only through illumination. The doctrine of illumination, articulated in *De magistro* through the figure of the *interior magister* and further developed in *De doctrina christiana*, is decisive here. Corporeal signs alone do not communicate truth; what makes them productive is the inner teacher, the activity of divine illumination in the soul of the reader. The figurative sign is the indispensable external stimulus; illumination is the inner condition without which the stimulus would remain inert. The non-coincidence of fictive sign and reality is therefore not a flaw to be overcome but the very vector along which the reader is drawn from sensible image to intelligible truth.

Transgression and transcendence: a triadic structure of textual reception. From this convergence emerges the central thesis of the study: Augustine, in describing the reception of a text, deploys, in substance, a triadic structure that occupies the same structural position as Iser's triad of the real, the fictive and the imaginary. The *extratextual plane* answers to Iser's *real*: the world of *res* to which the text points—empirical reality, but also the wider tradition, doctrine and authority of the Church, and ultimately the divine. The *intratextual plane* answers to Iser's *fictive*: the textual surface of *signa*, in which figurative and proper signs are deployed and within which *signa translata* generate the non-coincidence that opens the text to figurative reading. The *plane of the subject* answers to Iser's *imaginary*: the inner dispositional space of the reader, in which—activated by the textual stimulus—illumination supervenes, replacing what Iser would describe as the staging of the imaginary in the act of reading. In both authors the third plane is what makes the encounter with the text productive. In Iser, staging actualizes the diffuse imaginary into an experience that exceeds the limits of cognition and experience; in Augustine, illumination converts the corporeal stimulus into a movement of the soul towards divine truth. Where Iser speaks of *transgression*—the crossing of given semantic and cognitive boundaries—Augustine speaks of *transcendence*: the same structural move now reaches not towards the panorama of the possible but towards the divine *res*. The ontological orientation of the two authors differs, but the structural logic of their accounts of textual reception is the same.

The structural correspondence is tested against the sequence of scenes in *Confessiones* in which Augustine himself thematizes reading: his *conversion-to-philosophy* through the reading of Cicero's *Hortensius* (*Conf.*

3.4.7); the failed first encounter with Scripture (*Conf.* 3.5.9), where the young rhetor's pride blocks the operation of the third plane and Scripture is reduced to a "clumsy surface" of signs; the conversion paradigm running from Ponticianus' narrative of the two officials at Trier and their reading of the *Vita Antonii* (*Conf.* 8.6.14–16) to Augustine's own *tolle, lege* in the Milan garden (*Conf.* 8.12.29); and the brief but theoretically decisive scene of Ambrose's silent reading (*Conf.* 6.3.3). In every case, the productivity of the encounter is determined not by the ontological status of the text—the *Vita Antonii* is not canonical, yet functions *as if* it were Scripture—nor by the rhetorical brilliance of the surface, but by the activity of the third, subjective plane. The text is *structurally necessary* as the external stimulus, but, once illumination supervenes, the sign withdraws into the background: *nec ultra volui legere nec opus erat* (*Conf.* 8.12.29). The fictive plane is neither ontologically inflated nor dismissed; it is functionally rehabilitated as the necessary connective link in the process of spiritual cognition.

This is the decisive distinction between our reading and the more conservative interpretation offered by Cullhed (2015), for whom Augustine's reluctant acceptance of figurative signs is essentially a concession to the corruption of the human condition. Cullhed asks whether the fictive plane can be ontologically primary and rightly answers in the negative. We pose a different question. The rehabilitation we describe is not ontological but *functional*: Augustine never inflates the ontological status of fictions, but he does assign them an indispensable structural role in Christian reading and in Christian culture more broadly. Within these limits, Cullhed's reading is correct; outside them, it is too narrow to register what is taking place in Augustine's hermeneutics.

The case of *Confessiones*. If chapters one through four make the theoretical case, chapter five tests it on Augustine's own textual practice. *Confessiones* is the most radical, and the most studied, example of Augustinian fictionalizing. From the standpoint of Iser's triad, the work is exemplary on several counts. *Selection* operates on the level of biographical *res*: the years between the return to Africa (388) and the writing of *Confessiones* (397–400) are strategically elided, and the chronology of Books I–IX is selectively organized so as to converge teleologically on the conversion. *Combination* operates at every level: episodes are juxtaposed by a quasi-cinematic logic of montage, with mirroring and prefiguration generating a *figural paradigm* in which Victorinus, the two officials at Trier and Augustine himself stand in typological relation to one another. *Self-disclosure* is encoded in the narrator's own metaleptic interventions, in his open reflection on the (re)constructive character of memory, and in the

constant tension between the converted narrator and the unconverted protagonist.

Through Genette's narratological categories of *order, duration, frequency, mode* and *voice*, these operations are made precise. Books I–IX constitute an extended extradiegetic-homodiegetic analepsis pierced by frequent metalepses in which the narrator suspends the autobiographical thread to deliver retrospective evaluations. The Pear-Theft episode (*Conf.* 2.4–9) is dilated by such pauses, with the result that a minor act of adolescent transgression yields an extended meditation on the nature of evil and the will. The narrator employs an external (zero) focalization where one might expect internal focalization; the moral judgement is delivered *sub specie aeternitatis* rather than from within the young Augustine's perspective. The result is what Iser calls a *counterfactual arrangement* (*kontrafaktische Anordnung*): an axiological tension that, instead of being staged between a protagonist and secondary characters, is staged *within* the protagonist, between the converted narrator and his own past self. *Confessiones* therefore meets the formal criteria of didactic and meditative narrative, and the genre-question raised by Kotzé (2020) and others receives a structural rather than a taxonomic answer: the text is what its narrative arrangement makes of it.

A second narratological turn—what we call the *narrative metalepsis* of the final books—takes place at the threshold of Book X. From Book X onwards the analeptic autobiographical thread is suspended and the narrative shifts to the present of the writing itself: *quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim*? (*Conf.* 10.3.4). Earthly time, after the conversion of Book IX, gives way to the time of writing and of meditation. In Books XI–XIII the meditation extends back to the very beginning, to the Genesis account and the nature of time itself, so that the narrative receives a quasi-circular frame: from Augustine's reconstructed infancy, through the present moment of writing, to the creation of the world and the beginning of time, and onwards into eschatology. The personal history *in historia profana* is set within the divine, spiritual eternity, and the reader is invited to view earthly reality *sub specie aeternitatis*. This structural choice is consonant with Augustine's conception of time as *distentio animi*, in which past anticipation, present perception and remembered past coexist in the soul (Ricoeur, 1992; Pranger, 2001).

From memory to autofiction. Book X also contains, in compressed form, a remarkable theoretical statement of the reconstructive character of memory. Augustine describes memory as a vast inner hall in which *similitudines rerum* are woven together with what has been actually experienced—an account that anticipates, with surprising precision, what

would today be described as the constructive theory of autobiographical memory. The narrator avows his own partial unreliability and refuses to claim more than a *partial* truth about himself; in this we read a form of epistemic humility intrinsic to the project. From this it follows that *Confessiones* is, in Iser's terms, a deliberate work of literary fictionalizing: the autobiographical confession is reshaped by acts of selection and combination, the biographical *res* is converted into figural material, and the resulting text—at once an open, sincere confession and a meticulously crafted rhetorical construction—belongs to a genre we may, anachronistically but precisely, call *autofiction*. The *as-if* structure of literary fiction is operative here: the text reads *as if* it were a simple act of memory, while in fact being a thoroughly fictionalized self-construction.

The construction of figural paradigms—what Vessey (2005) describes as Augustine's Christian *realism*, and Archambault (1986) as the *mise en abyme* of nested conversion narratives—operates most visibly in Book VIII. Marius Victorinus's conversion, recounted by Simplicianus, is followed by Ponticianus' account of the two officials at Trier who, in a small garden house, encounter the *Vita Antonii* and convert; this in turn anticipates Augustine's own conversion in a Milan garden, with Alypius beside him, after picking up a book. The setting is consistent down to detail: garden, house, companion, found book. Augustine signals the structure himself by interpolating, just before this sequence, the Pauline phrase *in aenigmate et quasi per speculum* (1 Cor 13:12, *Conf.* 8.1.1)—and by selectively suppressing the verse's continuation, *facie ad faciem*, a suppression which, for the reader who recognizes the citation, doubles as a prefiguration of the conversion to come. The hypodiegetic sequence is therefore not a mere ornament but a deliberate construction in which Augustine the rhetor mobilizes, in the service of a Christian text, the full repertoire of acts of fictionalizing: selection, combination, *mise en abyme*, figural typology, internal staging. The conversion of the protagonist is anticipated and authorized by a chain of structural rhymes, and the reader is positioned, by the very architecture of the text, as a candidate for the next conversion in the series.

The same operations are visible at the micro-level, in the scene of Ponticianus' narration itself. As Ponticianus speaks, Augustine reports the inner movement that the narrative produces in him: *inter verba eius retorquebas me ad me ipsum* (*Conf.* 8.7.16). The corporeal sign of speech provokes, in the soul of the listener, the activation of the third plane—the inner illumination by which the soul is turned back upon itself. Here all the elements of the model converge: a fictionalized narrative (figural in construction, even if biographically grounded), reaching the subject through corporeal signs,

occasioning an inner movement that constitutes a transgression of the limits of the merely sensible and an ascent towards the recognition of truth. *Confessiones*, in other words, does not merely describe the rehabilitation of the fictive: it enacts it. The text becomes the very experimental space in which the theoretical rehabilitation of the fictive is realized as Christian literary practice.

The changes in the expression of sacred and figurative meaning in the post-classical, Christian discourse were generated by the new spiritual and cultural challenges of late antiquity, the consistent transformation of the conception of spirituality, and the immanent development of sign theory and hermeneutics. The present study has succeeded in identifying, in Augustine's corpus, the principal moves through which the fictive is rehabilitated within the new (Christian) model of culture: the separation of the ontological status of fiction from its moral evaluation; the triadic structure of textual reception, in which the fictive is the indispensable connective plane between the real and the inner illumination of the subject; the conversion of the very non-coincidence between fictive sign and reality—formerly the ground of Platonic suspicion—into the condition of figurative reading; and the deployment of these theoretical moves, as textual practice, in *Confessiones*.

Augustine separates a lie from a fictive narrative, clearly recognizing the hypothetical nature of fictions. Without renouncing his dualistic, ontologically grounded view of reality, he departs from the Platonic position by distinguishing the ontological status of fiction from its moral evaluation: the fact that art "imitates" empirical reality is, for Augustine, no longer the criterion of its moral value; fictions are not *a priori* morally defective, nor does their ontological status alone make them lies. All narratives are sets of corporeally perceptible signs. Plato's ontological evaluation is replaced by a teleological one: the moral value of a narrative—fictive or not—is determined by its content and its intention. The intention of literature, or of figurative narrative, is not to deceive, so that such narratives are far more valuable than mendacious heresies, which are a moral evil. At the same time, from this teleological perspective, fictive narratives and the aesthetic experience they generate are not valuable in themselves if they do not lead to the salvation of the soul; on the contrary, the attribution of ontological weight to corporeal signs conceals the potential of idolatry. Pagan literature thus remains morally suspect, but Augustine's account opens the path for incorporating fictions and elements of the fictive into Christian culture. Figurative expression is, for him, both characteristic of and necessary to the human being on account of his corporeal nature, and metaphor and allegory become indispensable instruments of Christian formation, while Christian fiction becomes a fitting means of conveying moral and spiritual truths in the new epoch.

The perspective of contemporary literary theory—Wolfgang Iser's literary anthropology and the theory of reception, which do not confine themselves to the binary opposition between reality and fiction—makes it possible to open Augustine's hermeneutic model of textual reception anew. Augustine offers a triadic structure of textual reception that transgresses the limits of dualism. His conception of the fictive text cannot be reduced to a Platonic binary of truth and lie. Augustine, structurally similarly to Iser, explains textual reception through a triadic relation between an extratextual plane (the outer empirical world), an intratextual plane (the sign-laden text, together with its fictive plane) and the plane of the subject (the inner world of the reader, with its latent illumination). In Augustine's hermeneutics of the biblical text, therefore, the latent potential of modern reception theories—those that bring out the role of the reader in the act of textual reception and the multivalence of the text—can be discerned.

The triadic structure of textual reception in turn entails that, for Augustine, the fictive is not the antithesis of truth but an integral part of the process of cognition. The text, as a set of corporeal signs (signifiers), is the connective link between the reality towards which it points (the signified) and the inner potential for divine cognition in the subject, actualized through the relation among these three terms. The elements of the fictive experienced in the act of reading are, in Augustine's conception, seen as capable of leading to a transgressive experience and of extending the boundaries of cognition. The very structural feature of the sign that the mimetic Platonic tradition treated as suspect—the non-coincidence of the fictive sign with reality—becomes, in Augustine's hermeneutics, the essential condition of figurative reading. Iser's theoretical triad makes it possible to see that, in Augustine's thinking, the fictive is rehabilitated not in spite of, but precisely through, its hypothetical character. Augustine, like Iser, takes reading to be one of the modes of the cognition of reality. What reception theory describes as transgression—the extension of human consciousness in the space of the imaginary—Augustine formulates as transcendence, experienced through the divine illumination operative within the subject, when, prompted by corporeal signs, the subject's consciousness turns inward and contemplates divine truth. The fictive plane of the text, in provoking the subject to pass from *narratio* to *meditatio*, drives this boundary-crossing and makes possible a transcendent cognition that would not be available to a consciousness oriented towards the corporeal phenomena of the sensible world alone. Augustine, therefore, rehabilitates the role of the fictive in Christian culture not by redefining its ontological status, but by assigning to it a functional role in the cognition of reality.

Augustine appropriates the elements of the fictive for Christian culture not only by proposing a new perspective on the moral evaluation of narrative and a new structure of textual reception, but also through his own textual practices. *Confessiones* is one of the most striking examples of such an appropriation of the fictive. At both the micro- and the macro-level of its narrative, we see Augustine deploying acts of fictionalizing, including the deliberate combination of the planes of the real, the fictive and the imaginary. The narratological perspective reveals conceptually elaborated, multilayered levels of the fictive: a narrative structure built on elaborate analepses and persistent metalepses, and consciously formed figural paradigms. The narrative is organized around Augustine's conversion, with parallels and anticipations constructed at every turn. Biographical facts are integrated into a continuous narrative of spiritual journey, framed by the interpretation of Scripture, in which personal *historia profana* is transformed into *historia sacra*. What Iser describes as a *counterfactual* or *balanced* narrative arrangement, Augustine realizes by generating an axiological tension not between protagonist and secondary characters, as is customary in the novel, but between two figures of Augustine himself: the narrator and the protagonist. *Confessiones* thus becomes an exemplary case of how the expression of the fictive can be integrated into the model of Christian culture: the text functions as an experimental space in which Augustine not only elaborates a hermeneutic strategy but also enacts, in textual practice, the rehabilitation of the fictive within the Christian literary system.

Taken together, these results indicate that Augustine's philosophical and hermeneutic reflection on fictions constitutes a coherent and original theoretical contribution at the crossroads of antiquity and the new Christian epoch. Read against the background of Iser's anthropological reception theory, Augustine emerges not as a Platonist among Platonists but as a thinker who transforms the inherited binary into a triadic structure capable of accommodating, within Christian culture, what Greek philosophy had largely sought to expel: the productive role of the fictive in the formation of the human subject. The categories of *the real*, *the fictive* and *the imaginary*, and the acts of *selection*, *combination* and *self-disclosure*, together with the *as-if* mode and the *staging* of consciousness through *transgression*, allow us to reread Augustine in such a way that his place in the history of literary theory—and in the genealogy of reception theory itself—becomes visible. It is in this sense, finally, that the dissertation argues for the rehabilitation of the fictive in Augustine: not as an ontological elevation, but as the recognition of an indispensable functional role for the fictive in Christian culture, in Christian reading and in the formation of the Christian subject.

PADĖKA

Gratias imprimis ago Vitoldo Alisausco, dissertationis meae moderatori amicoque caro, qui me instituere coepit docendo, quomodo cepa rite secanda esset et quomodo caffea nulla necessitate urgente bibenda, quique insuper per tredecim annos me moderari conabatur et non destitit, adhuc conatur.

Gratias, ut vere dicam, ago toti Bacchi sodalitio Apollinique Brevipedi necnon Sorbillatorum ad Focum societati.

Gratias etiam ago professori Theapotori, nautae doctissimo atque humanissimo, rhomii amatori. Gratias quoque ago rustico Barvensi, longe progresso atque ad nos usque aberranti, necnon cantrici severae.

Scilicet fideli sodalitio Sancti Bucalis Levatorum: Isicio, Luto Musicoque, propter quos hic textus saltem triplo peior evasit quam esse poterat.

Familiae, quae me toleravit, sustinuit, fovit neque negotiis meis obscuris sese immiscuit.

Atque, ut par est, uxori – meae scilicet – gratias maximas ago ob hilarem animum, amorem atque auxilium sine fine praestitum; quae tamen haec Latine scripta ne leget quidem, nedum vertere laboret.

Gratias denique ago carissimo amico meo Iosepho Petro Campanellae, iam vita functo, quocum congressus noster ad Promunturium Finis Terrae mihi numquam e memoria excidet, sodalique Augustino, qui se ipsum tam praeclare finxit.

Praesidi quoque rei publicae, quisquis ille, cum haec legentur, fuerit, cautelae ergo in antecessum gratias ago, ut, si forte inexstinguibilem eius iram incurrero, me ei iam pridem gratum fuisse ostendere possim.

APIE AUTORIŲ

Mantas Tamošaitis

Išsilavinimas

2020–2025 m. doktorantūros studijos (Filologija), Vilniaus universitetas.

2020 m. baigtos Vilniaus universiteto Klasikinės filologijos magistro studijos (diplomas *magna cum laude*).

2017 m. baigtos Vilniaus universiteto Lietuvių filologijos bakalauro studijos.

2013 m. baigta Vilniaus šv. Kristoforo gimnazija.

Stažuotės

2025 m. Universidade de Coimbra, Koimbra, Portugalija

Pranešimai tarptautinėse konferencijose

1. Tamošaitis, Mantas, 2025-10-15-18, The Naughty Stage: Early Christian Rejection of Theatre's Hypothetical Nature. *Colloquium Balticum Lundese* 2025, Lund University, Sweden. (2025-10-16).
2. Tamošaitis, Mantas, 2024-10-17–19, After the Fall: The Perils of Signs in St. Augustine. *Colloquium Balticum Rigense* 2024 (Naturalia et artificialia: Language, Text, Culture), University of Latvia, Latvia.
3. Mantas Tamošaitis, „In Search of the Canonical Text: The Fluidity and Stability of Biblical Manuscripts as a Hermeneutic Problem in St. Augustine", in: *Colloquium Balticum 2023*, Tartu, University of Tartu, Estonia (2022-10-14).
4. Mantas Tamošaitis, „Is There a Place for a Homeric Epic in Augustine's Vision of Christian Culture?", in: *Colloquium Balticum 2021*, Vilnius, Vilniaus universitetas, Lietuva (2021-11-12).
5. Mantas Tamošaitis, „Kurti naują kultūrą: Antikiniai meninės reprezentacijos principai Šv. Augustino krikščioniškos kultūros vizijoje", in: *II tarptautinė mokslinė konferencija Šiluvoje „Krikščionybė ir inovacijos"*, 2022, Šiluva, Kauno Vytauto Didžiojo universitetas, Lietuva, (2022-06-15).
6. Mantas Tamošaitis, „M.K. Sarbiewski: When History and Nature Join the Pilgrimage", skaityta: Tarptautinė studentų mokslinė konferencija *Bridges in Baltics*, 2016, rugsėjo 30 d. – spalio 1 d., Varšuva (Varšuvos universitetas), Lenkija.

7. Mantas Tamošaitis, „Česlovas Milošas ir LDK kaip senojo riteriško papročio gūžtelynas“, skaityta: Tarptautinė studentų mokslinė konferencija *Polonistikos dienos*, 2014 m. gegužės 22-24 d., Vilnius (Vilniaus universitetas), Lietuva.

Pranešimai nacionalinėse konferencijose

1. Mantas Tamošaitis, „Senekos *De Clementia*: kaip reikia valdyti, bausti ir kodėl žiaurumas vengtinas?“, skaityta: Klasikinės filologijos studentų konferencija skirta Lucijaus Anėjaus Senekos *De Clementia*, 2021 m. kovo 20 d., Vilniaus universiteto Filologijos fakultetas, Lietuva (Vilniaus universitetas).
2. Mantas Tamošaitis, „Algimantas Mackus: postmodernaus pasaulėvaizdžio poetas”, skaityta: *Literatūros salos XIV*, 2019, liepos 24-26 d., Rokiškis, Lietuva (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas).
3. Mantas Tamošaitis, „Pabėgimas iš kaimo: miesto poezija Lietuvoje“, skaityta: Libertas & Pietas Akademija *FUTURUM ANTE PORTAS*, 2018 m. rugsėjo 28-30 d., Vidiškių dvaras, Lietuva (Demokratinės Politikos Institutas).
4. Mantas Tamošaitis, „Humanitarinių mokslų būklė mokykloje”, skaityta: Ar humanitariniai mokslai Lietuvoje turi ateitį?, 2018 m. vasario 19 d., Vilnius (Lietuvos Respublikos Seimas), Lietuva.
5. Mantas Tamošaitis, „Ką pasakodamas apie Atlantidą Platonas papasakojo apie save“, skaityta: *Literatūros salos XII*, 2017 m. liepos 24-28 d., Kaltene, Latvija (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas).

MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

1. Mantas Tamošaitis, „Fiktyvumo suvokimo struktūrinės paralelės šv. Augustino ir Wolfgango Iserio teoriniame mąstyme“, Literatūra, t. 67, nr. 3, 2025, p. 55–74, DOI: 10.15388/Litera.2025.67.3.4.
2. Mantas Tamošaitis, „Istorinio pasakojimo prielaidos Augustino *De civitate Dei*“, Literatūra, t. 63, nr. 3, 2021, p. 8–18, DOI: 10.15388/Litera.2021.3.1.
3. Mantas Tamošaitis, „Meninės reprezentacijos kritika šv. Augustino *Išpažinimuose*“, Literatūra, t. 61, nr. 3, 2019, p. 75–85, DOI: 10.15388/Litera.2019.3.6.
4. Mantas Adomėnas, Vytautas Ališauskas, Rimvydas Petrauskas, Nerija Putinaitė, Mantas Tamošaitis, *Lietuvos humanitarinių mokslų raudonoji knyga*, Vilnius: Petro ofsetas, 2019, 96 p. ISBN 978-609-475-347-3. Mokslo studija K1b, autorinis indėlis 0,2.

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 25 egz.