

Filosofijos istorija

AUGUSTINO LAIKO SAMPRATOS ONTOLOGINĖS IR TEOLOGINĖS YPATYBĖS

Tomas Kiauka

Klaipėdos universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto
Evangeliskosios teologijos katedra
Manto g. 84, LT-92294 Klaipėda
El. paštas: tkiauka@hotmail.com

Straipsnyje nagrinėjamos Augustino laiko sampratos filosofinės bei teologinės prielaidos ir padariniai remiantis Išpažinimų XI knyga. Kritinė šio teksto analizė parodo esminę Augustino laiko sampratos problemą – laiko ir amžinybės supriešinimą, kylantį iš neoplatonizmo filosofijos ontologinių prielaidų įtakos. Teigiama, kad šis laiko ir amžinybės dualumas implikuoja teologinį konfliktą tarp Kūrėjo ir kūrinijos, pasireiškiantį žemiškojo gyvenimo nuvertinimu amžinojo gyvenimo naudai. Straipsnyje taip pat teigiama, kad toks Augustino laiko interpretavimas nuvertina pagrindinę krikščioniško tikėjimo tiesą – inkarnacijos įvykį – kaip Dievo meilės aktą, jeigu laiko funkcija Augustinui išsitemia tik savo žemiškosios kaip laikinosios būties beprasmiškumo patyrimu.

Pagrindiniai žodžiai: Augustinas, laikas, amžinybė, teologija, Dievas.

Augustinas dažnai laikomas krikščioniškos laiko sampratos (Manzke 1992: 259), kurioje atsiskleidžia teologiškai pagrįstas ir asmeniškai išgyventas laiko ir amžinybės santykis, pagrindėju. Augustino laiko ir amžinybės santykio interpretavimas šimtmečius veikė krikščionybės mokymą apie Dievą ir išganymą. Kita vertus, jo minčių poveikis viduramžiais ir recepcija dabartinėje teologijoje atsiskleidžia gana prieštaringą vaizdą: viduramžiais jo laiko samprata, nors ir buvo žinoma, vis dėlto jai nebuvo vieningai pritariama (Flasch 1993: 160–195), o dabartinėje teologijoje vis dažniau girdimi ir kri-

tiški balsai (Barth 1946: 689; Schoberth 1994: 127; Dalferth 1997: 259). Kritikuojamos pirmausia metafizinės laiko traktavimo prielaidos, Augustino perimtos iš neoplatonizmo per Plotiną¹, ir jų neatitiktis krikščioniškai inkarnacijos doktrinai, pagal kurią Dievas, tapdamas žmogumi, įėjo į laiką, tuo suteikdamas lai-

¹ Plotinas savo laiko sampratą išdėstė remdamasis visų pirma Platono mokymu ir polemizuodamas su aristoteliška, stoiška ir epikūrėjiška tradicijomis. Tačiau Plotinas neseka aklai savo mokytoju, jam laikas, kitaip negu Platonui, yra ne Dievo džiaugsmo išraiška, o nepaaiškinamas nuopolis, liekantis mitinėje tamsoje (Plotin 1995).

kui dieviškumo dimenciją ir įveikdamas metafizinės filosofijos sukurtą prarają tarp laikiškumo ir amžinybės².

Galiausiai Augustinas savo laiko samprata jeigu ir nesukūrė, tai tikrai įtvirtino tam tikrą amžinojo gyvenimo supratimą, dažnai būdingą daugeliui tikinčiųjų dar ir šiandien, pagal kurį amžinybė suvokiama kaip danguje trunkas be pabaigos laikas, ateisiantis po žemiškojo laiko. Taip žemiškasis laikas yra nuvertinamas dangiškojo naudai, nuvertinant ir patį žemiškąjį gyvenimą. Esminė problema čia ne toks tikėjimas dangiška egzistencija, kurią galima suprasti kaip tam tikrą pamaldumo įvaizdį ar metaforą, padedančius kalbėti apie tai, kas protu nesuvokiama. Problemiški gali būti teologiniai padariniai, jeigu tokie įvaizdžiai tampa nekvėstionuojamomis teologemų prielaidomis, arba, kitaip tariant, kai poetinė pamaldumo kalbėsena sutapatinama su moksline analize.

Kiek ši kritika – kol kas neeksplicituota – yra pagrįsta ir kiek Augustinas iš tiesų gali būti laikomas krikščioniškos laiko sampratos tėvu, galiausiai kaip Augustino laiko analizė yra filosofškai argumentuota, yra šio straipsnio tyrimo objektas.

Savo filosofinę laiko analizę Augustinas plėtoja *Išpažinimų* vienuoliktoje knygoje. Nors ir esama pagrindo kalbėti apie Augustino laiko teoriją, jis pats apibūdina laiką kaip *distentio animi* – kaip sielos tąsą, – tai visgi nėra savaime suprantama. Viena vertus, esama Augustino pasisakymų apie laiką, kurie nevisiškai atitinka *Išpažinimų* poziciją, bet rodo jo tiesos paieškas. Net jeigu žvelgtume vien į *Išpažinimus*, negalėtume tvirtinti, kad Augustinas buvo sukūręs vieningą ir koherentišką laiko teoriją. Kita vertus, tyrimą apsunkina ir li-

teratūrinis kūrinio pobūdis (Brown 1997: 174–204): tai ne teologinis traktatas ar krikščioniškas Dievo žodžio skelbimas. Šis Augustino veikalas yra meno kūrinys, jungiantis daugybę elementų: biografinį, išpažinimo, filosofinį, teologinį, retorinį ir netgi literatūrinį (Flasch 1993: 196–225). Todėl būtų per siaura kalbėti tik apie filosofinę ar tik apie teologinę kūrinio pusę.

Taigi Augustino laiko samprata negali būti interpretuojama kaip vienintelė, nes tai lemia kūrinio pobūdį. *Išpažinimų* daugiabriauniškumas rodo jo autoriaus asmenybės komplikumą: viena vertus, aistringą meilę pasauliui ir žmonėms ir su tuo susijusius klausimus apie laimę ir jos trapumą bei nepastovumą, kitą vertus, bet kokio laikiškumo apraiškų atmetimą amžinybės labui, nes amžinybė yra nepraeinanti laimė (Lang et al. 1990: 84–100). Panašu, kad laimingumo paieškos, arba, kitaip tariant, sielos ramybės troškimas, buvo vienas iš svarbesnių veiksnių, nulėmęs Augustino laiko sampratos formavimąsi.

Augustino *Išpažinimų* laiko samprata: nuo ontologinių problemų link teologinių

Augustino laiko samprata atsiskleidžia kaip prieštaringa, nes atsigrežimas į amžinybę yra paties laiko vaisius: be laiko patirties amžinybė būtų beprasmė abstrakcija, anapus gėrio ir blogio. Per santykį laikas ir amžinybė įgauna relationalų pobūdį, tuo išryškindami vienas kitą esmę. Laikas suteikia amžinybei šlovę ir kokybę. Tačiau šis santykis neintegruoja laikiškumo su amžinumu, bet kaip tik yra pagrįstas priešingumu, generuojančiu nuolatinį laiko ir amžinybės konfliktą, kuris savo ruožtu grasina virsti kūrinijos ir Kūrėjo konfliktu. Ši problema ir jos priežastys toliau nagrinėjamos išsamiau.

Čia nebandysime išsamiai rekonstruoti Augustino laiko sampratos, nes, perskaičius

² Apie metafiziškai pagrįstą laiko ir amžinybės skirtį galima kalbėti nuo Parmenido, kuris pirmasis pabandė argumentais pagrįsti laiko iliuziškumo tezę (Theunissen 1991: 89–130).

vienuoliktą *Išpažinimų* knygą, ji yra pakankamai aiški. Trumpai Augustino laiko sampratą būtų galima apibūdinti taip: Augustinas atranda laiko charakterį kaip sielos [arba dvasios] savybę. Laikas savo modusuose – dabartyje, praeityje ir ateityje – neturi trukmės, todėl negali būti matuojamas: praeities jau nėra, ateities dar nėra, o dabartis tėra trukmės neturintis taškas. Bet jeigu laikas vis dėlto yra matuojamas, tai jis privalo turėti tąsą, ir šią tąsą Augustinas atranda sieloje [*distentio animi*]. Paprastai kalbant, Augustinas laiką iš išorinio pasaulio – gamtos ir istorijos perkelia į vidinį pasaulį – sielą.

Norėtume apsvarstyti tris, mūsų manymu, teologiškai problemiškus Augustino laiko sampratos aspektus: pirma, tai laiko ir amžinybės supriešinimą, kuris implikuoja kūrinių nuvertinimą; antra, ontologinį dualumą, besiremiantį Platono dviejų pasaulių idėja, ir trečia, amžinojo gyvenimo sulaikinimą, kuris veda į etinių klausimų aklavietę.

Augustino laiko analizė prasideda išymiu tapusiu klausimu, kuriame atsispindi autoriaus nuostaba ir suglumimas. Verta prisiminti šio klausimo formuluotę, nes jau joje potencialiai glūdi filosofinės problemos: „Kas gi yra laikas? Kas galėtų tai paprastai ir trumpai paaiškinti? Kas galėtų šį dalyką taip suvokti protu, kad suprantamai pasakytų žodžiais? Argi apie ką nors kalbėdami mes kalbame paprasčiau ir suprantamiau negu apie laiką? Ir kai kalbame apie jį, mes suprantame, kas tai yra, ir kai kitą girdime apie jį kalbant, mes taip pat suprantame. Taigi kas yra laikas? Jeigu niekas manęs neklausia, aš žinau, kas tai yra, bet jai norėčiau klausiančiam paaiškinti, – nežinau“ (Augustinas 2004: XI, XIV/17).

Neatsitiktinai šis Augustino klausimas, kaip tai matyti iš jo citavimo istorijos, tapo beveik privalomas kiekvienai laiko analizei. Iš tiesų šis klausimas apčiuopia paslaptį, tiksliai nusa-

kančią problemą: būtent, kad, viena vertus, žodžio „laikas“ reikšmę mes pažįstame, nes be sunkumų vartojame jį savo kalboje, kita vertus, jo reikšmės niekaip negalėtume apibrėžti, jeigu siektume tikslumo ir aiškumo. Viena vertus, tai rodo kalbos ir laiko ryšį, bet kartu parodo tam tikrą prieštaravimą sau, glūdintį tokiame klausime (Schoberth 1994: 126). Tik XX amžiuje buvo įsisąmoninta, kad laiko sąvoka negali būti sutalpinama į definiciją ir kad apie laiką galima kalbėti tik netiesiogiai (Gimmler et al. 1997: 1), nes jis visada nurodo į kitą turinį, negu yra pats³. Tačiau kalbos ir laiko ryšio Augustinas nereflektavo⁴, dėl to įsipainiojo į neišsprendžiamus prieštaravimus, apie kuriuos kalbėsime.

Bet ar todėl Augustino klausimas yra klaidingas ir beprasmiškas? Iš analitinės filosofijos perspektyvos žiūrint reikėtų tam pritarti. Tačiau ar Augustino klausimas orientuojasi tik į ontologiją, į tai, kas yra? Ar jam svarbu tik filosofinė laiko definicija? Jeigu žvelgsime į visą *Išpažinimų* kontekstą, galime tokį klausimą

³ Tokia įžvalga tampa suprantama, pabandžius įsivaizduoti praeitį arba ateitį neįsivaizduojant jokių įvykių.

⁴ Aiškiai ir taikliai šį Augustino mąstymo trūkumą atskleidė Wittgensteinas, plg. Kaspar/Schmidt (1992: 569–583). Anot jo, Augustino laiko mąstymo aporijos kilo dėl to, kad jis neatsižvelgė į žodžio „laikas“ gramatiką ir rėmėsi nepagrįsta prielaida, kad esama tik vienos universalios žodžio reikšmės. Čia Augustinas supainioja konkrečią egzistencinę situaciją su teoriniu klausimu, nes kasdienėje kalboje žodžio reikšmė visada suprantama iš konteksto. Labiausiai Wittgensteinas kritikuoja Augustino „dabar“ sampratą: šis „dabar“, redukuotas iki taško be jokios trukmės, yra ne patirties, o mąstymo operacijos vaisius. Kita vertus, kai Augustinas „dabar“ perkelia į sielą, kalba apie jį ne kaip apie tašką be tąsos, bet suteikia jam trukmę, tačiau santykio tarp abiejų „dabar“ neišaiškina (Flasch, 1993:65). Konstruktivią kritiką pateikė ir J. N. Findlay (1949: 143–162), suformuluodamas tris klausimus, atskleidžiančius Augustino laiko analizės aporetškumą: pirma, kaip gali iš „dabar“ – taškų, neturininčių tąsos, atsirasti trukmė, antra, kaip gali kas nors tęstis, jeigu dalis jo laiko jau visada yra dingusi, ir trečia, nesuprantama, kaip mes galime ką nors matuoti, ko iš dalies jau arba dar nėra?

nuneigti. Augustino nustebimas ir suglumimas yra paties klausimo dalis. Todėl Augustinas ieško ne tik laiko būties, kurios apibūdinimas negali nelikti prieštaringas, tačiau jis stengiasi apčiuopti individualų žmogaus ir laiko santykį. Iš jo klausimo negirdimai skamba ir kiti klausimai: „Kas esu aš laiko atžvilgiu arba kas yra laikas mano atžvilgiu?“, „Kokią prasmę turi laikas apskritai ir mano laikas konkrečiai?“ Augustino atsakymai į tai nuskamba labai negatyviai: laikas pasirodo žmogaus gyvenime kaip beprasmis ir niekinis: būti laike reiškia būti prarastam ir išsibarsčiusiam: „... dabar ‘mano metai praeina dejonėse’, ir mano paguoda esi tu, mano Viešpatie, mano amžinasis Tėve; aš juk nukritau į laiką, kurio tvarkos nežinau“ (Augustinas 2004: XI, XXIX. 39).

Savo požiūrį į laiką Augustinas bando pagrįsti analizuodamas laiko patirties fenomeną. Atradęs, kaip jam atrodė, objektyvų laiko nebuvimą, Augustinas bando jį išgelbėti, perkeldamas jį į sielą⁵. Tyrinėtojai pirmiausia pažymi tokios laiko sampratos prielaidų nesuderinamumą. Viena iš pagrindinių problemų atskleidžia klausimas apie laiko prigimtį: ar Dievas sukuria laiką, kaip tai Augustinas pats teigia daugelyje savo raštų, pavyzdžiui, *Genesis* komentaruose ir traktate *De civitate dei*, netgi *Išpažinimuose* toje pačioje vienuoliktoje knygoje: „Nebuvo laiko, kai tu ko nors nekūrei, nes tu sukūrei ir patį laiką“ (2004: XI, XIV/17)⁶. Ar laikas yra sielos veiklos vaisius, kaip tai verčia manyti *Išpažinimų* laiko analizė? Abiem atvejais Augustinas išipainioja į ontologinius prieštaravimus, tai rodo klausimas apie sielos pobūdį. Jeigu Augustino *animus* su-

prasime kaip atskirą individualią sielą, tada jo laiko samprata yra suskilusi (Flasch 1993: 148): tampa neaišku, kaip tokiu atveju individuali siela gali būti gamtos ir istorijos laikas arba kas apskritai sudaro gamtos ir istorijos laiką? Jeigu *animus* suprasime – kaip Plotinas – esant pasaulio sielą, tada galime suvokti, kad atskiros sielos gali turėti bendras laiko patirtis ir kad jos kartu gamtos laiko tėkmėje egzistuoja. Tačiau tokiu atveju Augustino filosofinei laiko analizei trūksta plotiniškosios principų teorijos, vadinamojo mokymo apie hypostazes (Plotin 1995). Pasaulio siela liktų tokiu atveju vienuoliktoje *Išpažinimų* knygoje be filosofinio konteksto ir panašėtų į mitologinį darinį.

Ir vis dėlto Dievas, ne *animus* sukuria laiką, nes Augustinas savo pasisakymuose apie tvėrimą kalbėjo apie tokį laiką, kada dar žmogus nebuvo sukurtas. Tad neišspręstas klausimas Augustino *Išpažinimuose* yra sielos, kaip vienintelės laiko pasireiškimo vietos, ir gamtos arba istorinio laiko, sukurto Dievo, santykis. Šis ontologinis neaiškumas įgauna teologinę reikšmę⁷: Dievo sukurtas laikas, anot paties Augustino, atskleidžiantis kūrinių tvarkos grožį (2004: XI, IV.6), sielai tampa tokia našta, kad gyvenimo prasmė ir tikslas – išsivaduoti iš tokios naštos. Tai, ką *animus*, sudabartinamas praeitį ir ateitį, sukuria, pasirodo kaip sukurtas niekis, kuriame žmogus praranda save⁸. Siela, arba, paprastai kalbant, žmogus laike savęs neranda, nes būti laike reiškia būti pamestam, būti įtrauktam į beprasmį išsiskaidymą, tad vienintelė laiko prasmė tampa išsivadavimas iš jo⁹.

⁷ Galime tik spėlioti, ar Augustinas (matydamas teologinį konfliktą?) samoningai vengia susieti gamtos laiką, kurį jis dažnai šlovina kaip Dievo kūrinių, su individualios sielos laiku, kurį jis išgyvena kaip nuodėmingą ir beprasmį.

⁸ Šį aspektą pažymi ir naujausi tyrinėtojų darbai, plg. K. Flasch (1993: 224); R. Pocai (2002: 237); W. Mesch, (2003: 338).

⁹ Šioje vietoje ypač aiškiai atsiskleidžia neoplatonizmo įtaka Augustinui, ypač Plotino laiko samprata (Plotin 1995).

⁵ Pagal K. Flaschą (1993: 197), Augustino laiko samprata paveikta eleatų ir skeptikų laiko analizės, pagal kurią „dabar“ taškas neturi jokios trukmės.

⁶ Plačiau apie Augustino laiko sampratą kituose raštuose žr. K. Flasch'ą (1993: 92–108).

Sielos savybė patirti laiką, regis, neturi nieko bendro su žmogumi kaip Dievo paveikslu, netgi, atvirkščiai: patirdamas laiką, žmogus suvokia savo pamestumą, savo chronišką trūkumą – tokia žmogaus situacija laike leidžia Augustinui tuo labiau sustiprinti Dievo malonės teologiją: laiko patirties negatyvumas tampa postūmiu siekti Dievo malonės.

Susidaro įspūdis, kad Dievo sukurtas laikas turi du veidus: viena vertus, jis yra geras ir gražus, nes Dievo norėtas, bet, kita vertus, ir blogas, artimai susijęs su nuodėme ir mirtimi, nes atstovauja niekiui. Kaip atsitinka, kad Augustinas prieina prie tokio prieštaringo laiko vertinimo?

Atsakymą į šį klausimą galime rasti Augustino filosofinėje *dabarties* fenomeno analizėje: ontologiškai žiūrint, jeigu bus suprantama kaip tai, kas yra, ir kaip *tverianti*, *trunkanti* ir *nekintanti* esatis, tai laikas kaip *dabartis* negali turėti jokios būties, nes jis mums pasirodo kaip taškas be jokios trukmės, kaip niekis (Augustinas 2004: XI, XIV. 17). Tokią išvadą Augustinas padaro todėl, kad jis nesugeba dabarties mąstyti kaip sekos ir trukmės. Jis ieško simultaninės visumos – pagal Plotino amžinybės sampratą¹⁰, kuri laiko sąlygomis yra neįmanoma, bet neklausia, kaip galima sekos visuma (Mesch 2003: 309, 340; Pocai 2002: 241). W. Meschas (2003: 336) taikliai reziumuoja Au-

gustino laiko sampratos problemą: „Augustinui nebuvo aišku, kaip praeinantys laiko modusai grynai per santykį tarp *anksčiau* ir *vėliau* gali būti susieti su pasiliekančia laiko struktūra. Jis nepastebėjo, kad laiko trukmę sukuria judėjimas, kuris gali būti nusakomas per išliekantį santykį. Tai priežastis, dėl ko jis laiko trukmę turėjo perkelti į sielą. Kadangi jis nesugebėjo dabarties suvokti kaip sekos, kad paaiškintų laiko trukmę, jam liko tik laukimo, žiūrėjimo ir prisiminimo seka“¹¹. Todėl Augustinui laikas nėra, kaip Platonui, amžinybės atvaizdas¹². Tik taškinė dabartis gali vaizduoti amžinybę: laiko simultaniškumas vaizduoja amžinąjį simultaniškumą. Bet tokiu būdu laiko būtis tampa nebesuprantama, nes taškas dėl savo trukmės neturėjimo tik tariamai yra dabartis. Pagal W. Meschą, Augustinas nori tuo parodyti, ką iš tikrųjų turėtų reikšti dabartiškumas: „Tai reiškia, kad jam mažiau rūpi, ką mes paprastai vadiname ‘dabartimi’, negu kad tikra dabartis, tiksliau pasakius: *tikra dabartis tariamoje dabartyje*. Jos padalijimas jam reikalingas aki-vaizdžiai parodyti, kad ištęsto laiko dabartis yra tariama dabartis, nes niekas, kas disponuoja trukme, negali būti visai dabartiškas“ (Mesch 2003: 319)¹³. Taigi remdamasis tam tikros tradicijos ontologine prielaida apie „tikrą“ būtį, kuri suprantama visų pirma kaip tverianti ir nekintanti esatis, Augustinas patenka į laiko ir amžinybės dualumą, kurį jis analogiškai perkelia ir į ontologiją, tuo faktiškai teigdamas esant du priešingus pasaulius (Kaegi et al. 1998: 660). Iš

¹⁰ Plg. Plotiną (1995: 3,16–23): Amžinybė yra „gyvenimas, glūdintis savyje, visada pilnai dabartiškas, turintis ne dabar tą, po to kitą, bet viską vienu metu, ir ne dabar kitą, o po to vėl kitą, bet nedalomą išbaigtumą; kaip viename taške viskas yra surinkta ir niekad neišsilies, taip glūdi [amžinybė] pati savyje ir nesikeičia, bet visada yra dabartyje, nes niekas joje nėra praėjęs ir nieko naujo joje nebus, nes ji yra tai, kas yra.“

Pagal Plotiną amžinybė yra nelaikiška esatis, nelaikiškame „dabar“ glūdintis pilnutinis gyvenimas savyje, kuriame neegzistuoja „anksčiau“ ir „vėliau“, bet viskas vienu metu. Amžinybę kaip dvasios gyvenimą Plotinas gali prilyginti Dievui: „Amžinybė yra dievas, pasirodantis savo esmėje: būtis, savaime nekintanti ir savo gyveinimui tapati“, (Plotin 1995: 5,20 – 22), [vertimas pagal Beierwaltes’ tekstą autoriaus].

¹¹ Šios ir kitų vokiškų citatų vertimai autoriaus.

¹² Nors ankstesniuose tekstuose, paveiktas Plotino, Augustinas yra kalbėjęs apie laiką kaip apie amžinybės atvaizdą, šio požiūrio neberasime *Išpažinimuose*. Čia Augustinas pabrėžia amžinybės ir laiko kontrastą (Mesch 2003: 320; Flasch 1993: 138; Mancke 1992: 362).

¹³ Toks Augustino sprendimas, anot W. Mescho, remiasi vienpusiška Platono recepcija, o jo būties ir nebūties schemizavimas yra netgi artimesnis Parmenidui negu Platonui. Panašiai vertina ir K. Flaschas (1993: 226), taip pat R. Pocai (2002: 238).

to plaukia pirmiau paminėtos teologinės problemos, jas čia išsamiau aptarsime.

Esminė teologinė problema yra ta, kad tarp Dievo amžinybės ir žemiškojo laiko nevyksta joks integratyvus santykiavimas. Nors Kristų kaip amžiną žodį Augustinas ir suvokia esant laiko ir amžinybės tarpininku, bet jis „tapo laiku“ ne tam, kad suteiktų laikui dievišką garbę, bet tam, kad mus išvaduotų iš laikiškumo. Laikas Augustinui atrodo ne kaip amžinybės atvaizdas, bet kaip nuodėmės ir mirties šešėlis – požiūris, kuris net ir iki mūsų laikų išlieka gyvybingas teologijoje¹⁴. Laikas kaip nyktis pasirodo mums – kaip ir mirtis, kuri yra nuodėmės pasekmė – iš prigimties svetimas. Mes esame laikini ir mirtingi, tačiau, anot Augustino, pagal Dievo planą tokie neturime būti. Taigi Augustinas, susiedamas nuodėmę ir laiką, priskiria nuodėmę prie ontologijos, kitaip tariant, prie to, ką Dievas yra nors ir netiesiogiai, bet vis dėlto pats sukūręs, o tokiu atveju žmogus už nuodėmę negali būti atsakingas. Vadinas, kad viena teologinė problema – laiko ir amžinybės supriešinimas, kylanti iš ontologinių neaiškumų, sukuria ir kitą – nuodėmės ir atsakomybės už ją problemą.

Dar viena problema, kylanti iš laiko ir amžinybės dualumo, yra jau minėta ontologinė dviejų pasaulių prielaida. Ji paaiškėja iš Augustino mokyimo apie predestinaciją: kas laike nutiko, nutinka arba nutiks, nėra kažkas naujo, bet jau visada buvo belaikėje amžinybėje. Istorija tokiu būdu praranda savo kontingentinę vertę ir tampa determinuota, lyg koks filmas, rodomas laike. Dievo laisvas veikimas istorijoje, tai, kas Biblijoje buvo suvokiama kaip Dievo įsikišimas į ją, kaip malonės patirtis, tokioje deterministinėje istorijos sampratoje nebeturi erdvės

(Manzke 1992: 264, 337, 364). Žmogus nebegali nieko pakeisti, nebegali atsakyti ir į ką nors reaguoti – jis tėra tiktai nesusivokiantis aukštesnės būtinybės vykdytojas, kuriam laisvė ir asmeninis apsisprendimas yra tik iliuzija¹⁵.

Toks dviejų pasaulių dualumas galiausiai veda prie dviejų vienas po kito sekančių pasaulių sampratos – iš pradžių laikino, po to amžino. Augustinas teigia, kad po paskutiniojo teismo mes iš laikinų būtybių būsime paversti amžinomis ir po to vis tiek gyvensime kaip žmonės, todėl galima manyti, kad Augustinas galvojo apie du vienas po kito sekančius pasaulius (Lang et al. 1990: 84). Tada tampa nebeaišku, ką reikia „veikti su laiku“ šiame gyvenime? Jeigu gyvenimo tikslas išsiseima laiko „nulaikinime“, tada prasmingas atrodo tik bėgimas iš šio pasaulio. Remdamiesi Augustino tekstu negalime kalbėti apie laiko personalizavimą, o taip kartais bandoma padaryti (Manzke 1992: 259). Tiksliai Augustino lektūra neleidžia daryti tokios išvados, atvirkščiai, Augustinas pats apibūdina savo santykį su laiku depersonalizuojamai: „Bet kadangi ‘tavo malonė yra vertingesnė už gyvybę, tai štai mano gyvybė: ji yra išsibarstymas [ištįsijimas]; ‘bet tavo dešinioji sulaukė mane’ mano Viešpatyje, žmogaus sūnuje, tarpininke tarp tavęs, Vienintelio, ir mūsų, daugelio, gyvenančių daugelyje ir su daugeliu, kad per jį ‘pagaučiau, nes jau esu jo pagautas’. Kad pasitraukčiau nuo senojo gyvenimo, susikaupčiau sekdamas vieną. Užmiršęs praeitį, neišsibarstęs tame, kas bus ir praeis, o susikaupęs tame, kas priešais mane,

¹⁴ Pavyzdžiui, plg. W. Pannenbergo teologiją, kurioje, nors yra nemažai skirtumų, laikas išlieka dviprasmišku Dievo kūrinium, žr. T. Kiauka (2006).

¹⁵ Laisvės klausimas Augustino gyvenime suvaidino nemenką vaidmenį: jaunystėje tikėjęs apsisprendimo laisvė vėliau, veikiamas ginčo su Pelagijumi, savo nuomonę pakeitė kardinaliai (Brown 1997: 394–425). Lemtingas veiksnys ginče apie laisvę buvo Kristaus mirties prasmė: jeigu žmogus pats gali apsispręsti Dievo atžvilgiu ir atsisakyti nuodėmės, kam tada buvo reikalinga Kristaus mirtis? Šis laisvės ir apsisprendimo Dievo atžvilgiu klausimas teologijoje išliko kontroversiškas iki mūsų dienų.

ne išsibarstęs, o 'susikaupęs eisiu į aukštesniojo pasaulio pergalę, kad išgirsčiau pašlovinimo balsą ir stebėčiau tavo grožį', kuris neat-eina ir nepraeina. O dabar 'mano metai praeina dejonėse, ir mano paguoda esi tu, mano Viešpatie, mano amžinasis Tėve; aš juk nukritau į laiką, kurio tvarkos nežinau. Mano mintys, pati mano dvasios gelmė yra plėšomi to laiko neramių pasireiškimų, kol aš nesusiliesiu su tavim, apsivalęs ir išsilydęs tavo meilės ugnyje' (Augustinas 2004: XI, XXIX. 39).

Tas „prieš mus“, kurio mes privalome siekti, atrodo, neturi nieko bendro su realia dabartimi, bet nusako sielos kilimą amžinybėn¹⁶. Nugyventas laikas, konkreti atskiros žmogaus istorija, kurianti žmogaus tapatybę, Augustinui tėra „išsibarstymas“, kurį reikia pamiršti ir nusimesti, siekiant amžinosios ir nekintančios palaimos.

Apibendrinimas ir išvados

Apibendrinami šią probleminę apžvalgą, galime konstatuoti, kad Augustinas nesukūrė jokio išsamaus ir nuo pradžios iki pabaigos pagrįsto mokymo apie laiką. Augustino laiko analizės veikiau rodo jo tiesos ir sielos išganyto paieškas, kelią, kuriuo eidamas jis padarė nemažai svarbių ir problemišκών atradimų, išliekančių aktualiais ir šiandien. Kiek jo įžvalgos apie laiką gali būti vertinamos kaip krikščioniškos laiko sampratos pamatai, galima pagrįstai abejoti, nes esminis Augustino teiginys apie laiko suvokimą kaip *distentio animi* ir ypač laiko nuvertinimas visgi labiau suprantamas iš graikiškos ir neoplatonistinio mąstymo konteksto. Krikščioniška ir nuo Plotino radikaliai skirtinga yra Augustino samprata, kad laikas yra Dievo sukurtas, o ne mitologinio nuopolio re-

zultatas. Tačiau kaip tik šie du Augustino mąstymo aspektai sudaro teologinį konfliktą, matomą laiko ontologijos problemoje, ir šis konfliktas galiausiai veda į neišvengiamą prieštarą tarp laiko ir amžinybės. Ir nors atradus laiko kaip sielos išgyvenimų savybę atsiranda galimybė ieškoti laiko prasmės: laiko perspektyva atsiveria per praeitis, dabarties ir ateities dabartiškumą sieloje, tuo sueidama į santykį su amžinybe. Tačiau dėl tariamo laiko ontologinio niekiškumo šis santykis virsta laiko teismu (Schmidt 1985: 41–42): laike žmogus patiria tikrai savo atskirtumą nuo Dievo, kuris bus panaikintas tikrai amžinybėje.

Nepaisant visų minėtų laiko sampratos problemų, laikas Augustinui nėra vien beprasmis fenomenas: jis tampa priemone žmogui save pažinti prieš Dievą kaip nusidėjėlį. Taip laikas įgauna funkciją negatyviai apreiškinti Dievą. Laike Augustinas patiria paslaptingą diferenciją tarp realios egzistencijos ir žmogaus paskirties būti Dievo paveikslu.

Taigi Augustinas nesukūrė vientisos ir baigtos krikščioniškos laiko sampratos. Tiksliau būtų teigti, kad jis eksplikavo laiko patirties problemišķumą krikščionišķo tikėjimo perspektyvoje, ieškodamas laiko prasmės Dievo akivaizdoje. Jo klausimo kėlimas, jo analizės pradžios taškas laiko patirties atžvilgiu ir laiko traktavimas kaip *distentio animi* išlieka reikšmingi, tačiau jo galutinis laiko vertinimas buvo esmingai priklausomas nuo abejotinų graikų filosofijos ontologinių prielaidų. Pagrindinė teologinė problema – Augustino kristologinės dimensijos interpretacija: Dievo inkarnacija tampa nebesuprantama kaip besąlygiškas Dievo meilės veiksmas, jeigu Dievas pasaulį sutvėrė tik kaip priemonę save išaukštinti. Nes kaip kitaip galime suvokti Augustino laiko vertinimą, jeigu laikas reikalingas tik savo paties prarastumui pažinti, tam, kad neliktų nieko kito, tik melsti Dievo malonės ir išganyto?

¹⁶ Šioje vietoje, kaip pažymi K. Flaschas, Augustinas seka ne Pauliaus eschatologija, kuri neatskiriama nuo laikisķumo, bet Plotino laiko koncepcija (1993: 397–398).

LITERATŪRA

- Augustinas, A. 2004. *Išpažinimai*. Vilnius: Aidai.
- Barth, K. 1946. *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1. Zürich: Zollikon.
- Brown, P. 1997 (1967). *Augustinas iš Hipono. Biografija*. Vilnius: Taura.
- Dalferth, I. 1997. *Gedeutete Gegenwart*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Findlay, J. N. 1978 (1949). „Time: A Treatment of some Puzzles“, in *The Philosophy of Time. A Collection of Essays*, ed. R. M. Gale. New Jersey: Humanities Press, 143–162.
- Flasch, K. 1993. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gimmler, A.; Sandbothe, M.; Zimmerli, W. Ch. (Hrsg.) 1997. *Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaegi, D.; Rudolf, E. 1998. „Vergänglichkeit“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 : 658–664.
- Kaspar, R. F.; Schmidt, A. 1992. „Wittgenstein über Zeit“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46: 568–583.
- Kiauka, T. 2006. *Zeit und Theologie. Philosophisch-theologische Studien zum Problem „Zeit“*. Untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie. Heidelberg: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/6207>.
- Lang, B.; McDannell, C. 1990 (1988). *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Manzke, K. H. 1992. *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Mesch, W. 2003. *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Plotin. 1995. *Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III 7. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Pocai, R. 2002. „Ausdehnung und Zersplitterung. Zeit bei Augustinus“, in *Der Sinn der Zeit*, ed. E. Angehrn, Ch. Iber, G. Lohmann, R. Pocai. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- Schmidt, E. A. 1985. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg: Winter.
- Schoberth, W. 1994. „Leere Zeit – erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott“, in *Einfach von Gott reden*, ed. J. Roloff, H. G. Ulrich. Stuttgart: Kohlhammer, 124–141.
- Theunissen, M. 1997 (1991) . *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ONTOLOGICAL AND THEOLOGICAL ISSUES OF AUGUSTIN'S CONCEPT OF TIME

Tomas Kiauka

Summary

The article deals with the philosophical and theological assumptions and consequences of Augustin's concept of time in his *Confessions* book 11. Critical analysis of this text shows an essential issue of Augustin's concept of time: the confrontation of time and eternity, which emerges from the influence of ontological assumptions of neoplatonist philosophy. It maintains that this dualism of time and eternity implicates a theological conflict between

the Creator and creation and that this conflict diminishes temporal life for the sake of eternal life. The article also maintains that such interpretation of time by Augustin diminishes the main truth of Christian faith – the event of incarnation as the act of God's love – if the function of time limits itself within the experience of an earthly being as a temporal and meaningless one.

Keywords: Augustin, time, eternity, theology, God.

Įteikta 2006 05 05