

E. ČIULDĖ

KOSMOLOGINĖ IR TEOLOGINĖ VISUOMENĖS SAMPRATA

Socialinės minties istorijoje krinta į akis vienas prasmingas istorijos laiko skalės simetrijos momentas: Platonas gyveno ir kūrė V—IV a. pr. m. e., Aurelijus Augustinas — IV—V a. sandūroje. Pirmasis ikūnijo svarbiausius antikos socialinės minties pasiekimus, antrasis pateikė visuomenės aiškinimo projektą, kuris visiškai patenkino viduramžiškos pasaulėžiūros poreikius. Tačiau yra ir kita aplinkybė: A. Augustinas savo apologetiniuose darbuose absorbavo Platono tradiciją filosofijoje, taigi krikščionybės apologeto svarstymai savo esme yra sukrikščionintas platonizmas.

Platonizmas socialinio pažinimo sferoje — tai pirmiausia socialinio idealo problema, kurią ir mėginsime paliesti, atkreipdami dėmesį į vieną ar kitą Platono ir A. Augustino socialinės minties paralelę. Antikos ir viduramžių pasaulėžiūros yra skirtingos visumos, tačiau minėtų autorių darbų analizė rodo, jog vienos ir kitos atveju buvo galima ar net būtina sudvejinti visuomenės aiškinimą, pateikiant du skirtingus visuomenės (valstybės) supratimo variantus. Idealas čia iškyla kaip ontologinės realybės sfera, kuriai reali visuomenė yra tiktai negatyvus reljefas, o tokia idealo samprata suponuoja daugiau ar mažiau ryškų visuomenės supratimo dualizmą. Kita vertus, Platonas ir A. Augustinas pateikė savo visuomenės projektus didžiausių socialinių krizių metu, kurios ne tik generavo socialinio idealo ieškojimą, bet ir išryškino epochos socialinės savimonės ribas, t. y. aktualizavo tas priemones, kuriomis buvo galima disponuoti pagrindžiant socialinį idealą. Todėl Platono kosmologinės ir A. Augustino teologinės visuomenės sampratų, kaip socialinio idealo pagrindimo priemonių, sugretinimas leidžia pastebėti socialinės savimonės pokyčius amžių eigoje.

Nesunku pastebėti, jog Platono idealios valstybės teorija, išvystyta dialoge „Valstybė“, yra atitrūkusi nuo konkrečių visuomenės sąlygų. Ideali valstybė,— anot antikos mąstytojo,—„gyvuoja tiktai mūsų kalbose, nes niekur pasaulyje <...> jos nėra“¹. Kita vertus „įstatymuose“ filo-

¹ Platonas. Valstybė.— V., 1981.— P. 337.

sofas, atsižvelgdamas į realią visuomenės patirtį, modifikuoja ankstesnius valstybės principus. Taigi Platono politologijoje yra dvi valstybės teorijos modifikacijos.

Ideali valstybė yra valstybės esmė, išgryninta valstybės idėja, galbūt tiktai danguje randamas pavyzdys². Jau šią Platono pastabą galima suprasti taip, jog idealios valstybės teorija yra „dangaus“ teorijos pavyzdys ar atvejis. Tačiau vis dėlto kyla klausimas, kaip, koku būdu pirmoji yra susijusi su pastarąja?

Užbėgdami už akių pasakysime, jog ideali Platono valstybė yra randama kosmo struktūros rekonstravime kaip teorinė tiesa, bet randama todėl, jog pats kosmas yra konstruojamas pagal teorinėje sąmonėje nereflektuojamą socialinio idealo poreikį. Tik tai dar reikia smulkiau paaiškinti antikinės filosofijos kontekste. Platono darbai yra glaudžiai suaugę su principiniais antikos mąstysenos algoritmais. Idėjų teorijos kūrėjo kosmologinė valstybės teorija, kitaip tariant, praktinių visuomenės problemų sukosminimas yra antikos ribotos socialinės savimonės požymis, tačiau ikiplatoninės socialinės minties atžvilgiu ji yra visų jos laimėjimų sujungimas, kur tiktai ir išryškėja ta riba ar ribotumas.

Platono savitumą sudaro tai, jog jo filosofija yra sintezė, kurioje ikiplatoninėje filosofijoje išryškėjusios kosmologinė ir antropologinė orientacijos yra organiškai sujungiamos ir pradeda sutapti. Filosofas sujungia šias orientacijas tokiu būdu, kad jokių iš pirmo žvilgsnio pastebimų siūlių nelieka. Išėjęs iš Sokrato ir sokratinų mokyklų į visos graikų filosofijos erdves, Platonas „Valstybėje“, „Timėjyje“, o iš dalies ir „Kritijuje“ pateikia kažką panašaus į visuminės kosmologinės konstrukcijos žmogus-valstybė-kosmas projektą. Tai nebuvo aktualu ankstyvosios antikos natūrfilosofinėms mokykloms, užsiėmusioms išimtinai gamtos problematika. Žmogus šiame etape yra suprantamas ne daugiau kaip daiktiško kosmo paviršius, o visuomenė tapatinama su kasdieninio bendravimo santykiais. Antikos švietimo epochoje, įsisiūbavus visuomeniniams prieštaravimams, darosi svarbu pagrįsti valstybės įstatymus, atskleisti visuomeninio gyvenimo protingumą. Platonas protingos visuomenės idealą argumentuoja viso kosmo protingos sąrangos autoritetu. Suprantama, jog išvelgus visuomeninio gyvenimo kontūrus (sofistai, Sokratas), kosmo vienovė jau negali būti paaiškinta ankstesniais natūrfilosofijos principais. Net Parmenidas savyje absoliučiai vientisą būtį suprato kaip kažką panašaus į abstrakčiai mąstomą daiktiškumą. Todėl jau „Sofiste“ Platonas teigia, jog vienis nėra tas pats, kas būtis³, o „Parmenide“ specialiai apžvelgdamas šios sąvokos galimas reikšmes, pirmiausia ją apibrėžia negatyviai: vienis ne turi dalių, neužima vietos ir t. t., neegzistuoja⁴. Vienis iškeliamas už parmenidiškai aiškinamos būties ribų kaip viršbūtinė vienybė, kita vertus, toksai Platono ontologijoje projektuojamas vienis tampa idealiu kos-

² Ten pat.

³ *Платон. Сочинения в трех томах.*— М., 1970.— Т. 2.— С. 363.

⁴ Ten pat.— P. 428.

mo vienybės ir to kosmo vertingumo (prasmingumo) modeliu, kurio dėka antikos mąstytojas įgyja išplėstinį esybės vaizdinį grynojo „yra“ struktūros galimybės prasme (nesvarbu, ar tai būtų arfa, ar grojantis žmogus) *. Vienis yra traktuojamas kaip gėrio saulė, išskylanti virš visos būties piramidės.

Dar daugiau — negatyvo gelmėje išryškėja pozityvo kontūrai. Pripažįstant sąvokai „vienis“ predikatą „yra“ (tai antroji vienio sampratos reikšmė)⁵, vienis neišvengiamai skyla į daugybę, kuri, kaip konkrečių dalių visumos vienybė, geriausiai yra atvaizduojama kosmo vidinės struktūros rekonstravime.

Skirtingai negu antikos švietimo filosofijoje, „Valstybės“ autoriui antropologijos ir etikos problemos nėra savarankiškos. Jų svarstymą jis yra linkęs perkelti į valstybės teoriją, kur tas pat esą parašyta didesnėje lentoje ir didesnėmis raidėmis⁶. Žmogaus sielos funkcijas ar galias, susijusias viena su kita pagal subordinacijos principą, valstybėje atitinka skirtingi, tačiau priklausomi vienas nuo kito luomai, t. y. žmogaus sielos struktūrą valstybėje atitinka luominė struktūra. Teisingumas, kaip visų sielos funkcijų harmonija geriausiai išryškėja valstybėje, kur teisingumas yra stabili valstybės luomų hierarchija. Atrodytų, jog Platono etika yra socialinė, tačiau greitai pastebime, jog visame kosme pasireiškia tie patys — protingasis, veiklos ar judėjimo ir materialusis — pradai. Ideali valstybė atitinka kosmo sąrangą kaip grįžtantis iš kosmo visumos atspindys, kosmo terpėje užaugęs taisyklingas kristalas, kurio struktūra atspaudžia individo sieloje. Tai reiškia, jog ideali valstybė tampa arena, kur susikryžiuoja visi svarbiausieji Platono kosmologinės konstrukcijos motyvai. Todėl nenuostabu, jog „Valstybėje“ antikos mąstytojas neapsiriboja tikta valstybės teorija, bet išdėsto ir svarbiausias savo ontologijos bei gnoseologijos išvadas. Natūralu, jog idealios valstybės valdovu gali būti tikta filosofas, t. y. tikta tas, kas pažįsta kosmo logo paslaptis. Jeigu įsivaizduosime, jog Platonas pradeda nuo to, kuo baigia Sokratas, tai žmogaus savimonė čia tampa kosmą pažįstančia sąmone, o kartu ji tampa universalia teorine sąmone, vėl įgyjančia objektyvius universalaus kosmo rėmus. Kita vertus, ta pati universalizuota sąmone yra socialinė savimonė, kai ji kosmo protingoje sąrangoje atranda visuomenės teisingumo prielaidą, kitaip tariant, vertybinį visuomenės matmenį, t. y., kai ji įsisažmonina tai, ko ir ieškojo kosmo teorijoje. Platonas žmogaus gyvenimo vertybių ieško idealioje ne tik žmogaus ir visuomenės, bet ir pasaulio apskritai esmėje. Vertybės, kad įgytų socialinį reikšmingumą, turėjo išeiti

* Transcendencija Platono svarstymuose atsiveria kartu su savo „technologija“, kuri šiuo atveju dar yra tiek akivaizdi, jog iš karto nurodo ir tos transcendencijos prasmę: pastaroji išskyla, kai nei natūrfilosofinė, nei antropologinė tezė tuo pavidalu, kuriuo ji susiklostė antikos filosofijoje, jau yra nepajėgi paaiškinti pasaulio vienumo. Būties, jos vertingumo ir pažinimo dėsni Platonas iškelia už natūrfilosofiškai ar antropologiškai suprustos būties.

⁵ Ten pat. — P. 429—430.

⁶ *Platonas. Valstybė.* — P. 75.

toli už visuomenės ribų ir tapti teorinio pažinimo objektu⁷. Socialinė sąvimonė slypi ir yra atrandama teoriniame kosmo konstravime, o „suluo-
mintą“ teorinė sąmonė tampa socialine jėga, idealios visuomenės subjek-
tu. Filosofai idealioje valstybėje sudaro visuotinumą luomą, kurio socia-
linė funkcija yra išplėsti ryšį tarp visų luomų⁸. Kitas klausimas, jog tas
projektuojamas ryšys yra idealus ar ideologinis, ir filosofas čia dar pats
save parodo tokio projektuojamo ryšio sferoje.

Platono kosmologinių konstrukcijų socialinė potekstė nekelia abejo-
nių. Socialinė disharmonija gimdo kosminės harmonijos vaizdinius, o
ideali valstybė yra projektuojama iš viso kosmo pavyzdžio. Socialinė tik-
rovė atsispindi kosme su inversija, t. y. iš priešingos veidrodinės simet-
rijos pusės ir todėl, sugrįždama iš kosmo į save, tampa idealu, t. y. kaž-
kuo visiškai priešingu tam, kas yra realiuose visuomenės santykiuose.
Kita vertus, realus visuomenės gyvenimas tarsi tas iracionalus likutis,
netelpantis kosmologinėje schemeje, atkreipia Platono dėmesį, ir jam
aprašyti yra skiriami „Įstatymai“. Tiksliai Platono valstybės teorijos abi
modifikacijos tampa mažai adekvačios viena kitai, t. y. tarp idealios vals-
tybės ir realias visuomenės sąlygas aprašančios valstybės teorijos plyti
principinė arba bent ryškesnė nei paprastai tarp idealo ir realybės esanti
praraja.

Visais laikais buvo kuriami idealūs visuomenės pertvarkymo projektai,
tačiau visada idealas, kaip jis yra aptinkamas vėlesnėje socialinėje minty-
je, remiasi tam tikromis istorinio laiko vizijomis, t. y. projektuoja savo
išikūnijimo ateityje sąlygas, yra atviras istorinei perspektyvai. Socialinis
idealas ir istorinio laiko samprata yra neatskiriama vienas nuo kito. Ideali
Platono valstybė neturi istorinio laiko sampratos, nes, suplakdamas socia-
linę problematiką su kosmologiniais motyvais, Platonas eliminuoja iš savo
valstybės projekto bet kokią jo perspektyvą istorinės realybės skalėje.
Istorinis laikas ištirpsta taisyklinguose, kaip buvo manyta, kosmo jude-
siuose ratu. Taigi išivaizduokime Platono idealios valstybės judėjimą —
tai būtų jos sugrįžimas į save pačią, vėl į tą patį kosmą. Kyla klausimas,
kiek toksai projektuojamas „Valstybėje“ idealas yra realus?

Idealų Platonas atranda tiksliai paneigdamas žinomus istorinei praktikai
pavyzdžius. Idealas čia yra ne tik idealus reikalavimas, bet ir ypatingas,
t. y. „atvirksčias“ istorinei realybei ontologinis realumas. Tačiau išaiškėja,
jog visuomenės sferoje idealo realumo klausimas vis dėlto iškyla tos pačios

⁷ Lozuraitis A. Tiesa ir vertybė.— V., 1980.— P. 110.

⁸ Jau antikos švietimo epochoje išryškėjo tas keistas filosofo „visuotinumą“. „Sofis-
tai,— kaip pastebi P. Gaidenko,— atsirado ir galėjo atsirasti tiksliai tada, kai graikų demo-
kratijos raida smarkiai išplėvė tas ribas, kurios egzistavo tarp luomų <...>, sugriovė
prieš tai buvusius buitines sanklodos ir vertybinių nuostatų, anksčiau nepajungtų jokiai
refleksijai <...>, transliacijos kanalus. Individas pasijuto ne paprastu savo „cecho“ nariu,
bet savarankišku asmeniu ir išsąmonino, kad visa, kuo anksčiau buvo tikima, turi būti
pajungta kritikai. <...> Sofistai Graikijoje buvo ypatingas sluoksnis, jeigu ne ypatingas
luomas, įgyvendinantis visų likusių grupių ir individų sujungimo į vienumą funkciją; neatsi-
tiktinai politinė veikla ir paruošimas jai buvo vienas iš pagrindinių sofistų užsiėmimų“. (Zr.:
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки.— М., 1980.— С. 123.)

istorinės praktikos požiūriu kaip jos įgyvendinimo galimumas (toks klausimas, pavyzdžiui, nekyla arklio idėjos atžvilgiu). Tiesa, žodis „istorinis“ čia ypač netinka, nes idealios valstybės galimumą iš principo Platonas gali išivaizduoti tiktai kaip sterilaus kosminio augalo persodinimą į jam svetimą dirvą, t. y. kaip tam tikrą vienkartinį, uždarą laiikę ir erdvęję eksperimentą su neaiškia jo sėkmės garantija. Kita vertus, ta pati Platono ideali valstybė, kuri yra mažai galima, privalo simuliuoti savo buvimą, nes priešingu atveju yra diskredituojama visa kosmologinė konstrukcija. Ideali valstybė,— kaip pastebi Platonas „Timėjuje“, apibendrinamas ankstesnių svarstymų „Valstybėje“ rezultatus,— galėjo egzistuoti tiktai tais neatmenamais mitologiniais laikais, kai dar nebuvo Heraklio stulpų⁹. „Kritijuje“ idealios valstybės pėdsakų ieškoma mitologinėje praeityje. Platonas dažnai konstatuoja, jog idealios valstybės projektą įgyvendinti esą problemiška, o savo kuriamas kosmologines konstrukcijas laiko nepilnavertėmis ir menkai tikėtinomis¹⁰. Vis dėlto išaiškėja, jog Platono universalios kosminės tvarkos konstrukcija yra netapati sau, t. y. prieštaringa, išyranti, kai tiktai yra paliečiama jo filosofijoje slypinti socialinė problematika, kuri stimuliuo, nors tai atrodo paradoksalu, tos konstrukcijos arba naujai suprastos kosmologijos ieškojimą. Tai nujuočia ir pats Platonas, tačiau teorinėje sąmonėje užsibrėžtos kosmologinės ribos peržengti be nuostolių dar negali.

„Įstatymuose“ pateiktuose Platono svarstymuose, kokia turėtų būti valstybė, nesunku pastebėti istoriškumo žymes ar net atpažinti antikaj jau žinomų istoriškai susiklosčiusių visuomenės valstybinių organizacijų pavyzdžius, kuriuos „Valstybėje“ antikos mąstytojas kategoriškai neigė. Šiame darbe aptinkame vergus ir vergvaldžius, realius visuomenės prieštaravimus, ir jiems reguliuoti yra reikalingi įstatymai. Įstatymų leidybos pagrindą „Įstatymų“ valstybėje sudaro gyvenimiška ir istorinė patirtis¹¹, kai teorinio jų pagrindimo iš esmės yra atsisakoma. „Įstatymuose“ grindžiamose „<...> vertybėse,— pasak A. Lozuraičio,— jau išryškėja realūs žmonių socialiniai santykiai, tų santykių antagonizmas, ir joms pagrįsti reikia remtis kitokia — ne idealia, o susvetimėjusia, politine žmogaus esme — įstatymais ir valstybe, jų prievarta“¹².

Platono pateikti dangiškosios ir žemiškosios valstybių pavyzdžiai netapo atsitiktiniu įvykiu socialinės minties istorijoje, bet buvo vėl pakartoti ir išplėtoti tuo antikinės kultūros visiško saulėlydžio metu, kai ypač dramatiškai iškilo visuomenės tolesnės perspektyvos klausimas. Tiesa, išplėtoti ir pagilinti jie buvo jau kitame pasaulėžiūriniame kontekste. Būtent dviejų epochų — antikos ir viduramžių — sandūroje išplitusioje krikščionių literatūroje jau aptinkame kitą autorių, užsiėmusį „dviejų valsty-

⁹ Платон. Сочинения в трех томах.— Т. 3, ч. 1.— С. 466.

¹⁰ Ten pat.— P. 467, 470, 485.

¹¹ Valdžia šioje valstybėje,— į ką kaip į prasmingą faktą yra atkreipęs dėmesį Iar J. Trubeckojus,— priklauso senjams, kurie pačią valstybę naudoja kaip prievartos įrankį. (Žr.: Трубецкой Е. Социальная утопия Платона.— М., 1908.— С. 93.)

¹² Lozuraitis A. Tiesa ir vertybė.— P. 131.

bių" santykio svarstymu. Tai A. Augustinas — toks mąstytojas, kuris yra kartu antikos ir vidurinių amžių dvasios atstovas. Savo pagrindinėje apolo­gijoje „Apie dievo valstybę“ A. Augustinas, kaip ir Platonas, iškėlė dviejų, viena kitai priešingų — dieviškosios ir žemiškosios — valstybių pavyzdžius. Nors pastarieji yra greičiau metafiziniai principai, nesutam­pantys nei su viena aktualia organizacija, istorija, istorinių valstybių su­sikūrimas ir jų žlugimas, žmogaus gyvenimas — visa tai, krikščionių mąs­tytojo požiūriu, yra šių principų aktualizacija. Šia prasme dievo ir žemės valstybės objektivuoja­si istorijoje ir yra traktuojamos kaip realiai veikiančios ir „dalyvaujantys“ visuomenės gyvenime principai. Reikalas tas, jog A. Augustinas, kaip ir Platonas, vienatiniuose realios tikrovės reiški­niuose mato simbolinį aukštesnės moralinės tvarkos įkūnijimą. Pavyz­džiui, Jeruzalė ir Babilonas esą patys bendriausi dievo ir žemės valstybių simboliai. Taigi simbolistinis aiškinimas, turėjęs tokią didelę reikšmę kos­mologinės antikos teorijose, čia yra išplečiamas ir į istorijos sferą.

Kaip principai, išreiškiantys vertybines žmogaus orientacijas, dievo ir žemės valstybės¹³ yra nesutaikomos normos, iliustruojančios projektuo­jamo teologinio idealo ir realybės netapatumą. Tačiau A. Augustinas skir­tingai negu Platonas, projektuoja ne tik idealą, bet ir jo išsipildymo sąly­gas istorinėje žmogaus būtyje. Idealas čia nėra atskirtas nuo visuomenės istorinės praktikos, bet priešingai — istorijos, visuomenės praktikos prasmė yra traktuojama kaip to idealo išpildymas. Taigi augustinis­ka idealo ir realybės santykio samprata yra grindžiama istorinio proceso ar progre­so sąvokų, pirmą kartą išskylančių būtent archainėje Augustino laborato­rijoje, išsikristalizavimu.

Kokiu būdu krikščionių mąstytojas atranda istorinio progreso, kitaip tariant, to paslaptingo „lifto“ tarp realybės ir idealo sampratą? Tai jis padaro per jo epochoje atsivėrusių istorinio laiko įžvalgų konceptualiza­ciją. „De civitate Dei“ autorius asmeniškai išgyveno Romos imperijos sunykimą ir staigus jos žlugimo įvykius, taigi susidūrė su viena iš didin­giausių pasaulinės istorijos katastrofų. Suprantama, jog šio laikotarpio liudininkui, mačiusiam, kaip ištisa civilizacija palaipsniui virsta griuvė­siais, ypač apsinuogina istorinių įvykių procesualumo prasmė. Visu savo modalumu — praeitimi, dabartimi, ateitimi — laikas įsiveržia į žmogaus sąmonę ir likimą. Mat krikščionybės apologetas dar tiesiogiai stovi ant „civitas aeterna“ griuvėsių, kai didžiausių socialinių metamorfozių metu iškelia naujus visuomenės idealus.

Kas yra laikas, kokia jo prigimtis ir esmė, kas yra praeitis, dabartis, ateitis — visi šie klausimai, mažai dominę antikos filosofus, iškylo A. Aug­ustino „Išpažinimuose“ su tokia aistringa jėga ir taip netikėtai, tarsi visada būtų slėpėję, kad dabar apsireikštų. Kita vertus, laiko klausimo suprobleminimą didele dalimi sąlygojo vidiniai krikščioniškos pasaulėžiū-

¹³ „Dvi valstybės buvo sukurtos dviejų meilės rūšių: žemiškoji — meilės sau, imtinai iki paniekos dievui, dangiškoji — meilės dievui, imtinai iki paniekos sau“, — randame A. Augustino paaiškinimą. (Zr.: Great books of the Western World. 18. Augustine. The city of God. — Chicago; London; Toronto, 1955. — P. 332.)

ros sisteminimo poreikiai. Kreacionistinė krikščionių religija ypač radikaliai atskyrė „anapusinės“ amžinosios būties ir „šio“ laikino pasaulio sferas. Nors nekintančios tikrosios būties priešpriešinimą kintančiam pasauliui suformulavo dar antikos filosofija, laikas šioje filosofijoje daugeliu atvejų buvo suprantamas ir aiškinamas per panašumą su amžinybe¹⁴. A. Augustinas amžinybei ir laikui suteikia absoliučiai priešingas reikšmes. Visai išjuokdamas antikos ciklines laiko sampratas, krikščionių mąstytojas tvirtina, jog laikas yra sukurtas kartu su laikinu pasauliu, t. y. turi pradžią ir pabaigą, yra ribotas¹⁵. Be abejo, tokia laiko samprata yra aiški teologema, tačiau ji įgalina pagrįsti istorijos, kaip proceso, supratimą. Kiekvienas visuomenės įvykis tokiame turinčiame pradžią ir pabaigą laiko vaizdinyje įgyja vienkartiškumą; priklausymas praeičiai, dabarčiai ar ateičiai unikalizuoja istorinius įvykius. Naujojo testamento Kristus „tarpininkavimas“ laike suteikia laikui vienakryptiškumą, kaip tam tikrą eschatologinį turinį, o istoriniam procesui — dalyvavimo „amžinųjų idealų“ išpildyme prasmę.

Taigi tiktai demontuojant koku nors būdu antikinį laiko ratą, yra atrandama istorijos problema.

Kas lieka iš Platono struktūrinio kosmo tapatumo A. Augustino mintyje? Krikščionybės apologetas, užsiėmęs įvairiapuse teologine veikla, dažnai pabrėžia, jog pagrindinė jo problema visada yra dievas ir siela. Trinarė siela (atmintis—intelektas—valia) yra sukurta pagal panašumą į dievišką trejybę. Siela yra trivienio dievo pavaizdavimas. „Žmogus yra neišmatuojamos gėmės“¹⁶,—taria krikščionių mąstytojas. Kosmizmą keičia psychologizmas. Visata, kurios tobulumą, harmoningumą ir tikslingumą teologas be saiko giria, didele dalimi reiškia tik kosmologinį dievo didybės įrodymą ir išskirtinės žmogaus padėties pabrėžimą, taigi prasmėnėje tikrovės struktūroje ji nėra savarankiška. Visuomenė atrandama istorijos tvarkoje arba, kitaip tariant, istorijos kosme, kurio pagrindinis dėsnis yra dviejų valstybių kova. Istorija A. Augustino teologijoje tampa dievo, visuomenės ir žmogaus santykiu. Išskirdamas dievo ir žemės valstybes, krikščionių mąstytojas akcentuoja istorinių procesų dinamiškumą, tačiau istorijos turinys, jo požiūriu, yra iš anksto duotas kaip dievo valstybės išplėtimas ir galutinė jos pergalė, kuri bus paskelbiama, įtvirtinama ir tarsi sustingdoma jau neistorinėje, bet užgamtinėje ir užlaikinėje amžinojoje būtyje. Kasdieninėje empirinėje sferoje dangaus ir žemės valstybės yra susimaišiusios ir tarpusavyje susipynusios, tačiau vis dėlto, kas kuriai priklausė,—sako A. Augustinas,—išaiškės tiktai po paskutinio teismo¹⁷. Istorizmas teologijoje dar priklausomas, sąlygiškas. Natūralu, jog vėlesnėje viduramžių mintyje istorijos tema didele dalimi išsisemia.

Baigiant šią kosmologiškai ar teologiškai grindžiamo visuomenės idea-

¹⁴ Laikas, pasak Platono, yra kintantis amžinybės paveikslas. (Žr. *Платон. Сочинения в трех томах.*—Т. 3, ч. I.—С. 477.)

¹⁵ Great books of the Western World. 18. Augustine. The city of God.—P. 350.

¹⁶ Great books of the Western World. 18. Augustine. Confessions.—P. 78.

¹⁷ Ten pat.—P. 149.

lo vidinių struktūrų „fotografavimo“ temą, jau aiškėja kaip prielaida tai, jog, atsisakius visuomenės kosmizavimo ir teologizavimo, žmogus savo visuomeninio gyvenimo pagrindų ieškos istorijoje ir įsisąmonins juos kaip savo paties istorinės kūrybos rezultatą. Socialiniai antikos ir viduramžių idealai išreiškė realų prieštaravimą tarp ribotos žmogaus socialinės padėties ir žmogaus socialinės prigimties universalizacijos poreikio. Istorija, realūs istorinės kūrybos produktai, kultūra yra tokio poreikio realizavimo procesas.