

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Aurelius Augustinus

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.123-140>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

SVETI AVGUSTIN O JEZIKU I ZNAKOVIMA

Sažetak: Avgustinova teorija signifikacije je tema ovog rada. Analize imaju za cilj da pokažu da Avgustinova teorija signifikacije odstupa od tradicionalnih tumačenja u pogledu svog domena i u pogledu tematizacije problema značenja. U prvom slučaju Avgustin pod teorijom signifikacije obuhvata i verbalne i neverbalne znakove, kao i jezik *Svetog pisma*. U drugom slučaju on zastupa stanovište da značenja moraju biti nematerijalna, te da se pitanje znaka ne može rešiti u domenu stvorenog. Rezultati rada izvedeni su uporednom analizom ključnih Avgustinovih spisa posvećenih ovoj temi, uz uvažavanje religioznih impulsa u izgradnji ove teorije signifikacije.

Ključne reči: Sv. Avgustin, znak, jezik, značenje, ikona

Avgustinove refleksije o jeziku i znakovima možemo pronaći u skoro svim njegovim spisima; reč je o jednom od najvažnijih pitanja Avgustinove filozofije. Razlog tome nesumnjivo je problem koji možemo smatrati okosnicom Avgustinove misli – problem preobraćenja, odnosno preobraženja iz nehrišćanskog u hrišćanski život. Pitanje jezika se u tom kontekstu ispostavlja kao metodičko pitanje orijentacije unutar dve naporedo otvorene sfere – sfere otvorene *Svetim pismom* sa jedne, odnosno životom u društvenoj zajednici sa druge strane. Jednostavnije rečeno, centralno pitanje Avgustinove teorije o jeziku je kako povezati uobičajeni govor i govor religioznih spisa, odnosno kako da unutar tih

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

spisa razlikujemo između doslovnih i figurativnih izraza – upravo stoga Avgustin će, na sasvim inovativan način, povezati teoriju o jeziku i teoriju signifikacije.²

Teoriju signifikacije (*doctrina signorum*) sv. Avgustin izlaže u dva svoja najznačajnija dela, *De Doctrina Christiana* i *De Trinitate*; teze ponuđene ovim delima pripremljene su ranim spisima *De Magistro* i *De Dialectica*. Avgustinovo razumevanje jezika i značenja pod velikim je uticajem stoičke logike, u toj meri da su njegova učenja svojevremeno predstavljala polazište za pokušaj rekonstrukcije izgubljene stoičke gramatike.³ Istovremeno, Avgustinov uticaj jedan je od ključnih puteva kojima se stoička logika upisala u srednjovekovnu misao, te odredila i potonju sholastičku logiku; u tom pogledu centralni spis je *De Dialectica*. Ipak, detaljna interpretacija stoičkih uticaja i Avgustinovih odstupanja od stoičkih učenja neće biti tema našeg rada, niti će to biti ontološka, epistemološka i teološka pitanja koja su u pozadini obrade problema jezika u Avgustinovoj misli. Ograničeni obimom rada, ovde ćemo se fokusirati samo na pitanja jezika i znakova u užem smislu, ukazujući na ostale navedene perspektive samo u naznakama.

TEORIJA SIGNIFIKACIJE I PITANJE JEZIKA

Teorija signifikacije za antičku misao postavljena je pre svega Aristotelovim *Organom*; pitanje znaka je, stoga, najpre situirano u logičko-analički, ali takođe i u dijalektički kontekst.⁴ Shodno tome, a imajući u vidu karakter klasične retorike, koja pruža logici alternativne oblike argumentacije i još od Aristotela obuhvata pitanja signifikacije, znak je u tradiciji pre Avgustina shvaćen kao sredstvo za izvođenje zaključivanja. Upravo povodom takvog razumevanja znaka vodila se i čuvena debata između stoika i epikurejaca, čije je centralno pitanje bilo kako je, na osnovu onoga što je čulima dato, moguće zaključiti na nešto

² Up. Markus, R. A., 'St. Augustine on Signs', *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957, str. 65.

³ Ando, C., 'Augustine on Language', *Revue des Études Augustiniennes*, No. 40, 1994, str. 45.

⁴ Kirwan, C., *Augustine*, Routledge, London and New York, 1989, str. 37.

drugo, što po sebi nije očigledno i opaženo.⁵ Avgustinova filozofija u celini, a teorija signifikacije posebno, počivaju na ovakvim uticajima i uvažavaju ih, utoliko pre što su oni prisutni i kod ranih hrišćanskih mislilaca.

Razmatranje teorije signifikacije treba, prirodno, započeti određivanjem znakova (*signum*).⁶ U tom smislu Avgustin u *De Doctrina Christiana* najpre razlikuje stvari i znakove, pri čemu naglašava da u pojedinim situacijama i stvari mogu biti upotrebljene kao znakovi. U duhu daljeg pojašnjenja ove distinkcije, Avgustin precizira da je svaki znak, utoliko što je biće – a ne ništa, takođe i stvar; obrnuto, međutim, ne važi, jer svaka stvar nije po nužnosti i znak.⁷ Kao znakove u strogom smislu, kao „one stvari koje se koriste da bi se ukazalo na nešto drugo”,⁸ Avgustin navodi reči, odnosno jezik, što je posve u skladu sa antičkim nasleđem koje on baštini. Međutim, Avgustin takođe sugerise i da je jezik odlikovani slučaj znakovnosti, te je tako pogodan za razvijanje jedne teorije znakova. Istovremeno, to znači da će pitanje znaka biti centralno pitanje teorije o jeziku, što, čini se, pre Avgustina niko nije tvrdio: jezik je, dakle, sistem znakova.⁹

⁵ Debata je očigledno uticala na Avgustina, koji je, kako ćemo videti, pokušao da odgovori na epikurejski prigovor stoicima da njihovo razumevanje znaka ne može obuhvatiti neverbalne oblike komunikacije. Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 61-62.

⁶ U klasičnom latinskom reč *signum* ima dva centralna značenja – značenje indikacije, upućivanja i značenje reprezentacije, predstavljanja/zastupanja. Za razliku od toga, starogrčka reč *σημείον* se, bar kada su u pitanju filozofske rasprave o znaku, koristila isključivo u značenju upućivanja. Avgustin, čini se, prati ovo filozofsko nasleđe. Up. Kirwan, C., *Augustine*, str. 37.

⁷ Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, Clarendon Press, Oxford, 1995, str. 15; Jackson, B. D., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 15, No. 1-2, 1969, str. 10-11. Svi prevodi Avgustinovih citata u ovom radu su prevodi autorke.

⁸ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 15. Up. Augustine, ‘The Teacher’, in: J. H. S. Burleigh (ed. and trans.), *Augustine Earlier Writings*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, str. 71.

⁹ Izuzev, možda, Plotina. Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 64-65; Kirwan, C., *Augustine*, str. 35.

Druga Avgustinova definicija iz *De Doctrina Christiana* ne odstupa od prve, ali je proširuje: „znak je stvar koja sobom čini da neka druga stvar dođe na um, pored utiska koji ostavlja na čula”; slično tome u *De Dialectica*, „znak je nešto što se samo opaža i što naznačava umu nešto preko samog znaka”.¹⁰ Upravo ova definicija postaće tipično određenje znaka za dalju srednjovekovnu misao, budući da ona, pored znaka i označene stvari, uvodi u igru i onoga za koga znak i stvar stoje u vezi.¹¹ Uključivanje subjekta interpretacije veze označavanja predstavlja novinu, budući da su dotadašnje teorije signifikacije fokusirale samo direktni odnos znaka i označenog; izuzetak bi, naravno, predstavljali stoici, ali i u njihovom slučaju reč je o nefizičkom značenju, a ne o subjektu koji nekako tumači i razume vezu označavanja (putem značenja).¹² Navedeno je u slučaju Avgustina važno s obzirom na problem tumačenja religioznih tekstova, jer u tom pogledu nikako se ne smemo osloniti na jednosmernu relaciju znaka i njegovog referenta. Uloga interpretacije i praćenja referencijalne veze tu je od ključnog značaja, budući da tek ona ostavlja prostor za slobodnu volju – u suprotnom, objava Otkrovenja značila bi i automatsko, skoro determinističko znanje i prihvatanje njegovih istina.

Shodno povezivanju teorije jezika i teorije signifikacije, određenje jezika sledi prethodne definicije znakova. Tako jezik za Avgustina ima specifičnu funkciju: „kada govorimo”, kaže Avgustin, „reč koju imamo u našem umu postaje spoljašnji zvuk kako bi ono što imamo na umu moglo putem telesnog uva ući u um slušaoca; to se naziva govorom. Naša misao, međutim, ne pretvara se u taj zvuk, već ostaje u svom domu neizmenjena, ne umanjujući se u svojoj promeni dok uzima oblik reči”.¹³ Slično tome, u *De Magistro*: „Kada razgovaraš sa mnom, verujem da ne izgovaraš samo neki prazan zvuk, već da mi svim što izlazi iz tvojih usta daješ znak putem

¹⁰ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 24; Augustine, *De Dialectica*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht and Boston, 1975, str. 87. Za veze Avgustinovih definicija sa retoričkom tradicijom, videti: Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 11-12.

¹¹ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 71-72.

¹² Up. Ibid., str. 72.

¹³ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 23, 25.

kog mogu razumeti nešto”.¹⁴ U skladu sa tim, reč je „svaki artikulisani zvuk, izgovoren sa nekim značenjem”; i u *De Dialectica*, „govoriti znači dati znak putem artikulisanog izgovaranja”.¹⁵

Kako vidimo, Avgustin ulaže napor da pitanja jezika i znakova postavi u pravi domen istraživanja: razlika znaka i stvari, iako i sama metafizička, ima funkciju da pitanje znakova izdvoji iz metafizičkog konteksta; slično tome, razlika zvuka i znaka, zasnovana na prvoj i stoička po svom poreklu, ukazuje na nematerijalnu prirodu označavanja. Iako su znakovi očigledno materijalni, oni se ne mogu redukovati na tu svoju fizičku stranu: da bi ispunili svoju funkciju, znakovi moraju upućivati na nešto nematerijalno, na nešto što pripada duši.

Navedeno je, međutim, zanimljivo i s obzirom na pitanje o mogućnostima izgradnje teorije znakova, odnosno razumevanja označavanja uopšte. Avgustin o tome govori u *De Magistro*, navodeći sledeću dilemu: kada izvodimo neko učenje o znakovima, mi se u tom procesu moramo koristiti znakovima, odnosno rečima; stoga se čini da se vrtimo u krugu i da smo zarobljeni jezikom. Stoga se, smatra Avgustin, unutar jezika samog ne može položiti račun o jeziku – teza koja veoma nalikuje savremenim logičkim učenjima. Razlog tome je upravo referencijalna priroda znakova – njihov smisao nije u samom jeziku, već u sposobnosti jezika da uputi na nešto preko sebe, na nešto u duši.¹⁶

Referencijalna priroda znakova i jezika je, stoga, ključ za njihovo razumevanje. Ipak, referencija u ovom slučaju može biti različito shvaćena; kako bi se ogradio od pogrešnih razumevanja, Avgustin u *De Magistro* kratko komentariše i mogućnost da znakovi svoj smisao zadobijaju ostenzivnim putem, odnosno preko gestikulacije.¹⁷ U slučaju Avgustina,

¹⁴ Augustine, ‘The Teacher’, str. 71. Avgustinova teza u *De Magistro* je da jezik koristimo kako bismo podučavali (prenosili znanja) ili kako bismo nešto prizvali u sećanje; njegovo razumevanje jezika je, stoga, posve instrumentalističko. Up. *Ibid.*, str. 70-71, 82, 89.

¹⁵ *Ibid.*, str. 76; Augustine, *De Dialectica*, str. 87.

¹⁶ Augustine, ‘The Teacher’, str. 72. Avgustin daje i zanimljiv primer: objašnjavati reči rečima slično je kao trljati prst o prst, i očekivati od nekog drugog da zna koji prst trlja, a koji se usled trljanja zagreva. Up. *Ibid.*, str. 79.

¹⁷ *Ibid.*, str. 72-73.

takva mogućnost zapravo znači još jedno zatvaranje znakova u okviru materijalnog i fizičkog: ostenzivnim pokazivanjem na biće koje prede, uz istovremeno izgovaranje reči „mačka”, ja zaista mogu da uputim na smisao te reči bez pozivanja na nematerijalnu sferu. Avgustinov argument protiv takvog tumačenja sugerše bar neke od problema koje će u istom kontekstu postaviti savremena teorija značenja – poput pitanja neodređenosti ostenzivnog upućivanja (u smislu da moje pokazivanje na mačku ne definiše da li mislim na njeno krzno, njušku, boju i slično).¹⁸ Ipak, on ne počiva na takvim prigovorima: ključni problem za Avgustina ovde je metafizičke prirode, jer on odbija mogućnost da materijalni svet, u bilo kom od svojih oblika, može imati smisao po sebi; otuda je i objašnjenje referencijalne funkcije znakova upućeno od domena materijalnog (u ovom slučaju, čulno-opažljivog) ka nematerijalnoj sferi.

U istom duhu Avgustin tvrdi i da znakovi, sami po sebi, ne znače ništa, odnosno da njihova referencijalna funkcija, koja im obezbeđuje smisao, nije uspostavljena polazeći od znaka ka označenoj stvari, već obrnutim smerom. Preciznije rečeno, Avgustin smatra da tek razumevanje označenog – stvari – omogućava da se sa tim razumevanjem poveže i neki znak, koji će dalje na njega upućivati prilikom svake sledeće upotrebe. On kaže: „Mi ništa ne učimo putem ovih znakova koje zovemo reči. Naprotiv, kao što sam već rekao, snagu reči, to jest značenje koje leži u zvuku reči, učimo kada spoznamo objekt označen rečju. Tek onda shvatamo da je reč bila znak koji prenosi to značenje”.¹⁹

Da ovaj zaključak nije ni najmanje slučajan, pokazuje specijalni slučaj – upotreba reči kako bi se govorilo o Bogu. Avgustin je u tom pogledu jasan i stoji na tragu negativne teologije Pseudo-Dionizija Areopagite: „Bog je neizreciv”,²⁰ tvrdi on, „čak i ovo izreći znači govoriti o njemu”.²¹ Smisao jezika i znakova se ovde pokazuje u neobičnom svetlu, no ipak na način koji ne odstupa od načelnih Avgustinovih stavova: čak i kada govorimo o Bogu, ili ga označavamo nekom drugom vrstom znakova

¹⁸ Avgustin se poziva na primer boje, odnosno svojstava telesnih objekata. Ibid.

¹⁹ Ibid., str. 94.

²⁰ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 17.

²¹ Ibid.

(što će biti predmet narednog poglavlja), to ne znači da poznavanje takvih znakova ili njihove upotrebe treba izjednačiti sa poznavanjem i razumevanjem samog Boga. Jednostavnije rečeno, znati ime Boga nije isto što i znati njegovu prirodu. Avgustin kaže: „njega ne poznajemo prema zvuku ova dva sloga [*Deus* – prim. aut.]; ipak, kada reč dopre do naših ušiju, ona navodi sve koji znaju latinski jezik da misle o najvrednijem i besmrtnom biću”.²²

Slično važi i za Avgustinovo objašnjenje intersubjektivne prirode jezika, odnosno načina na koji se odvija komunikacija. Shodno stavu da su reči bez prethodnog razumevanja njihovog referencijalnog odnosa prema stvarima samo puki zvukovi bez značenja, Avgustin zaključuje da se tokom komunikacije zapravo dele samo čulno opažljivi aspekti znakova. Razumevanje smisla, međutim, zavisi od svakog od učesnika u komunikaciji pojedinačno: svaki mora sopstvenim duhom ispratiti referenciju datog znaka, bilo da se radi o materijalnim ili nematerijalnim referentima.²³ Navedeno, zapravo, znači da se, čak i prilikom komunikacije, funkcija znaka ostvaruje polazeći od već postojećeg znanja o njegovom referentu: za Avgustina ovo je važno, jer se na taj način izbegavaju dva problema – najpre, mogućnost da se polje značenja zatvori u domen stvorenog, prolaznog i materijalnog, a potom i opasnost da se značenja reči koje se koriste u govoru o Bogu kompromituju onima vezanim za stvorenja.²⁴

Napor da se pitanje znaka ogradi od zatvaranja u domen stvorenog očituje se i u glasovitoj Avgustinovoj podeli znakova na *signa naturalia* i *signa data* iz *De Doctrina Christiana*.²⁵ *Signa naturalia* su znakovi koji upućuju na svoj referent bez ikakve prethodne voljne namere koja bi takvom označavanju bila u osnovi – Avgustinovi primeri su dim-vatra, trag životinje, facijalna ekspresija; ovde je očigledno reč o vezi uspostavljenoj

²² Ibid., str. 19.

²³ Up. Augustine, ‘The Teacher’, str. 96-97.

²⁴ Up. Ando, C., ‘Augustine on Language’, str. 47.

²⁵ U tome on odstupa od stoika, koji su smatrali da su svi znakovi prirodni. Up. Augustine, *De Dialectica*, str. 99; Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 14.

između stvorenja.²⁶ *Signa data* su, međutim, znakovi koji se koriste kako bi se „drugom umu izrazilo ili prenelo ono što je na umu onoga koji daje znak”,²⁷ upravo jezik (i pismo) predstavlja odlikovani, premda ne i jedni slučaj *signa data*. Relacija znak/označeno u ova dva slučaja bitno je različita, budući da je ona reverzibilna, skoro kauzalna samo u slučaju *signa naturalia*, dok je u slučaju *signa data* ona određena voljom onoga ko daje znak.²⁸

Jezik, međutim, funkcioniše na pravilima konvencije, te je tako odabir nekog jezičkog znaka, kao i njegovo prihvatanje od strane komunikativne zajednice, stvar dogovora: „Ljudi se nisu složili da ih koriste zato što su oni već imali značenje, već su oni dobili značenje zato što su se ljudi složili da ih koriste”.²⁹ Čini se da isto, po Avgustinu, zapravo važi za sve *signa data*.³⁰ Ipak, ovakav zaključak o jeziku, iako očigledno reflektuje i neke stare teze, očigledno nije dovoljan za objašnjenje kako jezika, tako ni ostalih znakova; stava smo da upravo ta nedovoljnost treba da ukaže na nemogućnost da se pitanje znaka iscrpno obradi samo u okvirima materijalne i stvorene stvarnosti.

Preciznije rečeno, Avgustin će nesumnjivo smatrati da je sam izbor znakova u govornim jezicima stvar konvencije, da je, na primer, odabir između „signum” i „znak” pitanje govorne zajednice. Ipak, on ne smatra da se na osnovu puke upotrebe znakova i njihovog konvencionalnog odabira može objasniti ono što čini suštinu znaka – njegova referencijalnost. Da bi se ovo objasnilo, mora se iskoračiti iz domena materijalnosti ka domenu nematerijalnog, u ovom slučaju ka značenjima.

²⁶ Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 57.

²⁷ Ibid., str. 59. Iako smatra da se ovakvi znakovi uglavnom tiču ljudi, Avgustin dopušta isto i kod životinja.

²⁸ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 73; Kirwan, C., *Augustine*, str. 41-42.

²⁹ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 101.

³⁰ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 76. *Signa data* takođe obuhvataju znakove, to jest jezik *Svetog pisma*. Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 13.

PROBLEM ZNAČENJA I NEVERBALNI ZNAKOVI

Avgustinova teorija signifikacije neposredno je vezana i za dimenziju vizuelnosti³¹ – ona nije samo pitanje jezika i njegovih značenja.³² Naime, slika može biti znak, baš kao i reč, a u hrišćanskom kontekstu navedeno je posebno značajno kako zbog teze o tome da je čovek po slici Boga sačinjen (*imago Dei*), tako i zbog značajne uloge ikona i fresaka u bogoslužjenju. Suštinska veza između dimenzije jezika i dimenzije slike, tako tipična za srednjovekovni misaoni horizont – i tako netipična za modernu misao, može se objasniti upravo njihovom zajedničkom signifikativnom funkcijom. Sliku, naime, ovde ne treba razumeti kao predstavu u novovekovnom smislu reči, već kao znak za nešto što nije slika sama, na šta ona upućuje i usled čega zadobija osoben smisao.

Problem neverbalnog označavanja se, u Avgustinovoj misli, posebno pokazuje u svetlu razlikovanja hrišćanske religiozne umetnosti sa jedne, odnosno paganske idolatrije sa druge strane. Prema Avgustinovom sudu, problem sa paganskim obožavanjem idola je u tome što je ono pogrešno usmereno – prema stvorenju, a ne prema stvoritelju.³³ Bilo da je reč o pojednostavljenom razumevanju paganstva, prema kome se obožava neka statua na primer, ili da se radi o nešto nijansiranim tumačenju, s

³¹ Štaviše, Avgustin često za razum koristi metaforu *netelesnog* (*intelektualnog*) *vida*, što je u neposrednoj vezi sa njegovom dobro poznatom metaforom svetlosti; objekti telesnog vida su *sensibilia*, a objekti razumskog *intelligibilia*. Negde oko 415. godine Avgustin proširuje ovu shemu, uključujući u nju i *duhovni vid*, koji se odnosi na predstavljanje nekog tela koje nije direktno opaženo. Up. Ando, C., 'Augustine on Language', str. 75; Jackson, D. B., 'The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*', str. 18.

³² Zapravo, Avgustin dopušta i druge oblike znakovnosti, koji su vezani za ostala čula. Tako, na primer, on u *De Magistro* pominje igru: „Glumci takođe u pozorištima često razvijaju i postavljaju čitave priče samo putem igre, a da ne koriste ni jednu jedinu reč”. Augustine, 'The Teacher', str. 73.

³³ Avgustin, naravno, priznaje da se i hrišćani mogu ponašati na isti način, te upozorava: „tužna je vrsta ropstva duše tumačiti znakove kao stvari, ne moći podići oko duha iznad telesnog stvorenja”; „telesni je oblik ropstva prihvatiti znak [...] umesto same stvari koju je on određen da označava”. Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 141, 145.

obzirom na koje pagani ne obožavaju same idole, već ono što oni zastupaju, za Avgustina je u krajnjem u pitanju isto – obožavanje stvorenja.³⁴ Čak i ako idoli zastupaju neka duhovna bića, koja su ontološki nesumnjivo viša od svojih materijalnih zastupnika, ta duhovna bića (demoni) takođe su stvorena od Boga.³⁵

Ipak, kritika paganske idolatrije ukazuje na osobeno Avgustinov doprinos teoriji signifikacije: naime, Avgustin će tvrditi da, pošto su i izgovorene reči i materijalne stvari fizičkog karaktera, one imaju isti metafizički status i na isti način mogu biti znakovi.³⁶ Stoička pozadina Avgustinovog argumenta, međutim, dalje vodi u posve hrišćanskom smeru – shodno uspostavljenjnoj sličnosti, Avgustin će povezati metaforički karakter jezika religioznih tekstova sa funkcijom predmeta, materijalnih objekata u bogoslužjenju; ova funkcija će se, stoga, ispostaviti kao znakovna i simbolička.³⁷

Problem sa kojim se Avgustin ovde susreće je vrlo zanimljiv. Naime, objekti koji se koriste u hrišćanskom bogoslužjenju se, kao materijalni objekti, ni po čemu ne razlikuju od onih koje koriste pagani. Samim tim, strogo materijalni aspekti objekata očigledno ne igraju ulogu u ovoj debati; ipak, upravo zbog toga potrebno je odrediti po čemu se onda u slučaju hrišćana ne radi o idolatriji, već o istinskoj religioznosti. Čini se da Avgustin ovde ima dve mogućnosti, od kojih je prva već delimično naznačena njegovom kritikom pagana: ukoliko se greška pagana svodi na to da oni obožavaju stvorena bića, a ne samog stvoritelja, onda bi tome suprotan gest bio obožavati stvoritelja, a ne stvorenja.

³⁴ Štaviše, za Avgustina je obožavanje stvari koje je stvorila ljudska ruka, poput slike ili statue, problematičnije od obožavanja objekata čijem nastanku nije doprineo čovek, kao što su to kamen ili životinja, zbog toga što ove potonje, iako su pogrešno shvaćene, i dalje predstavljaju božansko delo. Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 145.

³⁵ Up. Ando, C., 'Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics', *Representations*, No. 1, 2001, str. 30.

³⁶ Up. *Ibid.*, str. 25.

³⁷ Upotreba pojma *signum* (σημήϊον) kod hrišćanskih mislilaca pre Avgustina bila je isključivo vezana za neverbalne znakove. Stoga se povezivanje verbalne i neverbalne sfere ovde pokazuje inovativnim. Up. Jackson, D. B., 'The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*', str. 30.

U kontekstu slika i drugih materijalnih objekata koji predstavljaju deo hrišćanskog sveta, navedeno povlači posledicu da ih u odnosu na slične paganske objekte razlikuje referencija: objekti hrišćanskog bogoslužjenja razlikuju se od paganskih po tome na šta kao znakovi upućuju. Shodno tome, Avgustin kaže: „U okovima znakova je onaj ko obožava neku stvar koja ima smisao, a da taj smisao ne razume. Ali onaj ko koristi ili obožava korisni znak božanski dodeljen, i ko razume njegovu snagu i značaj, ne poštuje stvar, koja je prividna i prolazna, već ono na šta sve takve stvari treba da upućuju”.³⁸ Na istom mestu Avgustin tvrdi da se *okova znakova* oslobodio i onaj ko prepoznaje znak kao znak, iako ne zna na šta on referira; prema njegovom sudu, bolje je i ne razumeti znakove, nego ih pogrešno tumačiti.³⁹

Druga mogućnost rešenja ove zagonetke takođe je zanimljiva, a u pogledu teorije signifikacije, pa čak i estetičkih debata, možda i interesantnija. Naime, u pitanju je mogućnost da se paganski i hrišćanski objekti razlikuju u pogledu *načina na koji ostvaruju svoju referenciju*; u slučaju ikone, na primer, radilo bi se o njenim specifičnim vizuelnim odlikama. Takvo tumačenje je moguće izgraditi na osnovu još jednog za Avgustina vrlo važnog razlikovanja – naime, razlike između doslovnih (*signa propria*) ili metaforičkih znakova (*signa translata*). Naše dve teme se tu povezuju: ukoliko telesnim znakovima treba da se referira na nešto netelesno, nužno je da to budu metaforički znakovi; pitanje je, dakle, kako je moguće obezbediti njihovu ispravnu referenciju.

Kako čitamo u *De Doctrina Christiana*, znakovi su doslovni „kada označavaju stvari za koje su izmišljeni” da označavaju, a preneseni kada se „stvari koje označavamo određenim rečima koriste da bi označile nešto drugo”.⁴⁰ Kao što je to i inače slučaj, Avgustin se drži hermeneutičkog načela da nepoznato treba objašnjavati poznatim, te u tom smislu veliki deo metaforičkih izraza u religioznim spisima on objašnjava upućujući na

³⁸ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 147. Na istom mestu Avgustin se poziva na primere hleba i vina, odnosno krštenja (vode), te kaže da svako ko ih pogleda odmah zna na šta oni upućuju i šta znače, te stoga nije vezan za njihovu telesnu stranu.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., str. 71.

relaciju sličnosti (*similitudo*) između stvari na koju znak doslovno upućuje i stvari na koju se cilja u prenesenom značenju; u pitanju je oblik mišljenja koji će postati centralni smisao analogije za potonju srednjovekovnu misao. Ipak, takav savet može biti opravdan kada upoređujemo dve stvorene i prolazne stvari – recimo, kada čitamo da hrišćani treba da budu blagi kao golubovi; on je, međutim, duboko problematičan kada je reč o religioznim metaforama u punom smislu, figurativnom označavanju koje upućuje preko stvorenog sveta, a uz pomoć njega.

Rešenje ove dileme možemo naći u već pomenutom Avgustinovom naporu da pitanje znakova reši na nematerijalnom tlu, koje bi bilo zajedničko i za doslovne i za prenesene znakove, pa u konačnom i za ikone i obredne predmete. U pitanju je, naravno, Avgustinovo učenje o *unutrašnjoj reči*, koju on još naziva i *intelektualnom rečju* (*verbum intellectus*) i *rečju srca* (*verbum cordis*). U svetlu savremene filozofije, unutrašnja reč predstavlja značenje ili konotaciju spoljašnje reči, koja na nju upućuje. Upravo to je ono prethodno znanje koje, shodno *De Magistro*, moramo imati da bismo poznavali referenciju znakova. Ipak, iako je označeno kao reč (*verbum*), ovo značenje nije ništa u užem smislu jezičko ili znakovno, ono „nije zvuk niti misao o zvuku”,⁴¹ već pripada duši i duhovnog je karaktera. Štaviše, u *De Trinitate* Avgustin kaže da se spoljašnja reč zove rečju zato što se putem nje ospoljava unutrašnja reč, te stoga unutrašnja reč prethodi spoljašnjoj.⁴² Takođe, važno je primetiti i sledeće: odnos znaka i unutrašnje reči nije odnos referencije – znak ne referira na unutrašnju reč (značenje), već je *izražava*, eksplicira; znak referira na stvar.⁴³

Veza jezika i mišljenja time je potvrđena, jer ni jezik ni drugi znakovi ne bi mogli ostvariti svoju funkciju bez unutrašnje reči koja im prethodi. Obrnuto, međutim, ne važi – Avgustin ne tvrdi da mišljenje ima

⁴¹ Augustine, *On the Trinity. Books 8-15*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, str. 196.

⁴² Up. Ibid., str. 187, 188.

⁴³ Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 23.

jezičko ustrojstvo.⁴⁴ Naprotiv, *De Trinitate* na velikom broju mesta pokazuje da je unutrašnja reč posledica znanja o stvarnosti – da ona predstavlja mesto susreta uma i objekta o kome on ima znanje; otuda ona ne može imati sinonime.⁴⁵ Iako ovakvo objašnjenje veoma liči na potonje koncepcije pojma, ipak savetujemo oprez, jer Avgustinovo razumevanje duše i misaonog procesa ne poklapa se sa mentalističkim tezama moderne filozofije.⁴⁶ Nesumnjivo je da je unutrašnja reč nematerijalnog karaktera, da pripada umu i da nije identična procesu mišljenja, već je njegova posledica; ipak, ona nema funkciju najmanje jedinice svesti, kao što je to slučaj sa novovekovnim idejama, niti je predstavna.

Poznije teze o unutrašnjoj reči veoma liče na raniji Avgustinov pojam *dicibile*, inače latinski termin za stoičko λεκτόν.⁴⁷ U ranom spisu *De Dialectica* Avgustin kaže: „Ono što um, a ne uši, zahvata od reči i što se

⁴⁴ Mišljenje je, zapravo, definisano na sledeći način: „I tako trojstvo proizilazi iz memorije, unutrašnjeg viđenja (*interna visione* – prim. U. P.) i volje, koja ta dva ujedinjuje. A kada je to troje zadruženo [*coguntur*] u jedinstvo, tada se po samom tom spoju [*coactu*] oni nazivaju mišlju [*cogitatio*]”. Augustine, *On the Trinity*, str. 66-67.

⁴⁵ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 78; Ando, C., ‘Augustine on Language’, str. 68. Unutrašnja reč, tako, po funkciji odgovara *unutrašnjem učitelju* iz *De Magistro*.

⁴⁶ *Cogitatio* može da se tiče ili mišljenja vezanog za opažanje, ili mišljenja „čistog” razuma. U prvom slučaju, proces saznanja odvija se u tri faze: *species* tela utiču na čulne organe, i uzrokuju opažene *species*; ove, pak, uzrokuju *species* u memoriji; kada volja usmeri um na njih, u mišljenju nastaje četvrti tip *species*, koji, ukoliko se radi o materijalnim bićima, možemo povezati sa značenjem. Dakle, iako ima veze sa materijalnim bićima i čulnim opažanjem, ono ipak nije njihovog karaktera, niti je njihova neposredna posledica. Interesantno je primetiti da se Avgustinovo *species* često prevodi sa *image*, odnosno da se time ojačava reprezentativno tumačenje analogno novovekovnom. Ipak, ovde treba biti oprezan: čini se da Avgustinovo razumevanje ovog pojma obuhvata i elemente predstave i elemente forme/oblika u više metafizičkom smislu (posebno s obzirom na *imago Dei*). Interesantno je da on ipak, za razliku od Aristotela, a shodno fundamentalnoj razlici materijalnog i nematerijalnog, ne pretpostavlja sličnost između uma i stvari – sličnost je rezervisana za odnos znaka i stvari. Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 20-21, 44.

⁴⁷ Up. Kirwan, C., *Augustine*, str. 58-59.

drži unutar samog uma zove se *dicibile*”,⁴⁸ takođe i „’*Dicibile*’ je reč: ipak, to ne označava reč, već ono što se u reči razume i što se nalazi u umu”.⁴⁹ Stoička tradicija ovde je postavljena u hrišćanski kontekst, zbog toga što misli za stoeke imaju fizički karakter – za razliku od *λεκτόν*, kod Avgustina, naravno, misli pripadaju duši i stoga su nematerijalne, a isto važi i za *dicibile* i za unutrašnju reč.⁵⁰ Stoička razlika misli i *λεκτόν* kod Avgustina se ogleda u suptilnom razlikovanju ljudske i božanske reči, pod čim se jednom podrazumeva Hrist, a drugi put način na koji se Bog obraća ljudima i koji se tiče njihovih duša, te može biti izražen različitim jezicima.⁵¹ Ovaj govor Boga ljudima opisan je na skoro identičan način kao i unutrašnja reč (uz razliku, naravno, da potiče od Boga), no na osnovu toga ne bismo smeli zaključiti da je u pitanju isto, jer bismo tako poništili razliku između Boga i duše. Čini se da je primerenija interpretacija ta da objavu božanske reči ne treba vezivati za znakove, već za njihov smisao položen u duši; radi se o načinu na koji bi trebalo da pristupimo razumevanju *Svetog pisma* – ne povodeći se za njegovim fizičkim aspektima (izgovorenim ili napisanim rečima), već za njegovim smislom.

Ujedno, ova interpretacija, koja je u skladu sa svim hermeneutičkim uputstvima koja Avgustin izlaže u *De Doctrina Christiana*, podrazumeva i naznaku rešenja problema razlikovanja doslovnog i metaforičkog smisla *Svetog pisma*, odnosno ispravnog tumačenja religioznih metafora. Rešenje nas možda neće zadovoljiti, ali je ono u skladu sa Avgustinovim razumevanjem kako procesa saznanja, tako i

⁴⁸ Augustine, *De Dialectica*, str. 89. Na ovom čuvenom mestu Avgustin zapravo razlikuje 1) *verbum* – izgovorenu reč kao takvu, 2) *dicibile* – ono što je u umu zahvaćeno povodom reči, 3) *dictio* – znakovnu funkciju reči (da upućuje na nešto drugo) i 4) *res*, označenu stvar koja nije ni *verbum* ni *dicibile*. Kako vidimo, Avgustinova terminologija se izmenila, te tako u *De Trinitate verbum* u punom smislu označava ono što je ranije označeno sa *dicibile*, a zahvata i *verbum* iz *De Dialectica*, ali samo u izvedenom smislu.

⁴⁹ Ibid., str. 91. Avgustin kaže da su reči u umu pre izgovaranja *dicibile*, a kad se izgovore, postaju *dictio*. Izgovorena reč, reč kao zvuk, može postati znak samo s obzirom na unutrašnju reč, odnosno *dicibile* u umu.

⁵⁰ Analiza sličnosti i razlika između *dicibile* i *λεκτόν* data je u Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 47-48.

⁵¹ Up. Augustine, *On the Trinity*, str. 188.

odnosa čoveka prema Bogu: kriterijum razlikovanja i tumačenja dat je unapred, božanskom milošću, ujedno sa samim *Svetim pismom* – na sličan način na koji nam netelesna istina, koja prevazilazi naš um, omogućava da razlikujemo između istinitog i lažnog u saznanju.⁵² Jedino tako, smatramo, moguće je opravdati Avgustinove tvrdnje, posebno njegovu pretenziju da jednom teorijom znakova poveže kako uobičajeni govor, tako i onaj posredovan Otkrovenjem.

Naime, iako je unutrašnja reč netelesna, ona je i dalje temporalna, jer pripada ljudskom i konačnom umu. Ljudski um, kao i ljudska duša, individualni su i konačni, iako imaju pristup onom večnom i neprolaznom.⁵³ U tom smislu, unutrašnja reč koja bi se ticala materijalnih bića možda bi se i mogla razumeti na osnovu veze procesa saznanja i referencijalne uloge znakova unutar domena stvorenog; isto, međutim, izvesno ne važi kada je reč o znakovima i unutrašnjoj reči koje se tiču onog netelesnog. Čak i u tom domenu možemo razlikovati dva slučaja – slučaj gde je referent sama ljudska duša i slučaj gde su referenti netelesni entiteti koji prevazilaze dušu; ostavljajući po strani pitanje govora o duši, jasno je da drugi slučaj ne može biti rešen pozivanjem na ljudske moći saznanja i govora.

Utoliko se možemo vratiti i na pitanje slike i objekata, odnosno neverbalnih znakova upotrebljenih u religiozne svrhe. Kako smo videli, bilo šta materijalno i stvoreno za Avgustina može imati funkciju znaka u ovom kontekstu; takođe, već smo zaključili da je pitanje referencije ovde odlučujuće, jer hrišćani svojim ikonama i freskama nisu upućeni na domen stvorenog i materijalnog, već na domen božanskog. Ključnu vezivnu kariku ovde predstavlja Avgustinova hristologija, jer će upravo inkarnacija Hrista biti mesto legitimacije svih ovih upućivanja preko sfere čulno dostupnog na nematerijalnu sferu.

Shodno tome, pokušaćemo da opravdamo predloženo tumačenje, po kome bi elementi samog znaka imali funkciju metodskog obezbeđivanja

⁵² Up. Augustin, A., „Razgovori sa samim sobom”, u: B. Bošnjak, *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 193-195.

⁵³ Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, str. 143-144, 147.

ispravne referencije u hrišćanskom kontekstu – na primer, u slučaju ikone, neki njeni likovni elementi. Smatramo da se ova teza može opravdati pozivanjem na *signa data* i konvencionalnu prirodu govornih jezika. Naime, čini se da su ikone i drugi slični predmeti *signa data*, jer su nesumnjivo u pitanju ljudske tvorevine kojima se voljno želi preneti neki smisao. Iako Avgustin eksplicitno samo u slučaju govornih jezika zastupa tezu o konvencionalnosti,⁵⁴ smatramo da se isto mora tvrditi i za ostale *signa data*, pa shodno tome i za ikone, upravo zbog toga što one nisu prirodni znakovi. Konvencionalnost bi se, stoga, u ovom slučaju ticala upravo likovnih elemenata ikone, kao što se u slučaju jezika ona tiče odabira zvukova koje ćemo smatrati artikulisanim rečima („ikona”, a ne „ionka”). Tako bi samo određene likovne forme u hrišćanskoj zajednici bile prepoznate kao one koje vrše funkciju ikone, koje ostvaruju željenu referenciju suprotnu paganskoj, i to vrlinom konsenzusa povodom takvih formi unutar iste te zajednice; kako je dobro poznato, kanoni su uvreženi u hrišćanskoj umetnosti srednjeg veka.

Teza o konvencionalnosti religioznih znakova, čini se, zaobilazi probleme u koje bismo zapali ukoliko bismo se držali njihovog metaforičkog karaktera. Naime, iako su nesumnjivo u pitanju *signa translata*, metaforičnost u ovom slučaju ne može da opravda referencijalnu vezu znaka i označenog zbog toga što ona počiva na relaciji sličnosti. Pošto sličnosti između materijalnog i nematerijalnog ne može biti – ili ona bar ne bi smela da se uspostavlja polazeći od materijalnog ka nematerijalnom – bilo bi neopravdano tvrditi da ikona Hrista, na primer, nemetaforički upućuje ka nekom ljudskom biću, a posredno i metaforički ka Hristu, kao što golubovi, u primeru koji smo već dali, upućuju na blagost kao osobinu koju bi i hrišćani trebalo da poseduju. Upućivanje ovde ima metaforički karakter zbog toga što se ni jednim znakom u njegovom doslovnom smislu ne može označiti sfera na koju se u ovom slučaju cilja. Ipak, značenje religioznih znakova ne počiva na relaciji sličnosti između dva njihova referenta, doslovnog i prenesenog, već ono mora biti garantovano drugim putem. Navedeno, međutim, ne bi značilo da je čovek sopstvenim silama i

⁵⁴ Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 15.

snagama u stanju da dopre do Boga, ili da pitanje značenja, to jest referencijalne funkcije ikone biva rešeno isključivo konvencijom. Nesumnjivo je da i u ovom slučaju, kao i u slučaju jezika, takvo upućivanje u krajnjem mora svoju legitimnost pronaći u nematerijalnoj sferi, u božanskoj milosti, odnosno da ono mora biti darovano.

Napokon, svako korišćenje znakova sa hrišćanskim značenjem podrazumeva, zapravo, usmeravanje duše od njenih svetovnih preokupacija ka sferi duhovnog, pa i ka Bogu – ovde nije u pitanju njihova puka instrumentalistička upotreba. Odnos znaka, njegovog smisla (smera referencije) i konačnog referenta na koji upućuje, tako, odgovara tačkama koje duša u tom procesu treba da pređe. Interpretacija Avgustinove filozofije koja bi zanemarila njen duboko hrišćanski impuls i smisao nije adekvatna i može rezultovati samo zaključkom o nepotpunosti ili nekoherentnosti njegovih stavova; to je, na žalost, često slučaj u pogledu teorije signifikacije.

Iako i sam Avgustin povodom svojih razmatranja jezika i teorije signifikacije tvrdi da nije postigao mnogo, navedeno takođe moramo tumačiti u već predloženom ključu, ovde kao poziv čitaocu da se i sam odvaži na promišljanje, to jest na okret ka Bogu – gest tako tipičan za Avgustinov stil. Naša razmatranja je, stoga, primereno završiti upravo takvim rečima: „I ti bi mogao isto učiniti, iako nikad nisi mogao, niti sad možeš adekvatnim govorom razotkriti šta si nazreo među oblacima telesnih likova, koji ne prestaju da se pojavljuju u našim ljudskim mislima”.⁵⁵

LITERATURA

- Ando, C., ‘Augustine on Language’, *Revue des Études Augustiniennes*, No. 40, 1994.
- Ando, C., ‘Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics’, *Representations*, No. 1, 2001.
- Augustine, *De Dialectica*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht and Boston, 1975.

⁵⁵ Augustine, *On the Trinity*, str. 223.

-
- Augustin, A., „Razgovori sa samim sobom”, u: B. Bošnjak, *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983.
- Augustine, *De Doctrina Christiana*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Augustine, *On the Trinity. Books 8-15*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Augustine, ‘The Teacher’, in: J. H. S. Burleigh (ed. and trans.), *Augustine Earlier Writings*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.
- Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 15, No. 1-2, 1969.
- Kirwan, C., *Augustine*, Routledge, London and New York, 1989.
- Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

ST. AUGUSTINE ON LANGUAGE AND SIGNS

Abstract: The topic of this paper is Augustine's theory of signification. Analysis will show that Augustine's theory of signification is different from the traditional theories in view of its domain and its focus on the problem of meaning. Augustine's theory of signification is orientated on verbal, and non-verbal signs, as well as the language of the Holy Scripture. Also, he claims that meaning has to be immaterial, and therefore the problem of signs cannot be resolved in the domain of created beings. The results of this paper are inferred through comparative analysis of key Augustine's texts about this topic, and by taking into account that his theory of signification had a religious background.

Keywords: St. Augustine, language, sign, meaning, icon

Primljeno: 9.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.